

دروس خارج فقه

سال ۹۶-۹۵

آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۶-۹۵

نویسنده:

آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۶-۹۵

مشخصات کتاب

سرشناسه:شهیدی پور زنجانی، محمدتقی

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی۹۶-۹۵ /محمد تقی شهیدی پور زنجانی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

صلا/نماز جمعه /معنای حرمت نماز جمعه و ادله قائلین به وجوب تعیینی ۹۵/۰۶/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صلاة/نماز جمعه /معنای حرمت نماز جمعه و ادله قائلین به وجوب تعیینی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث درحکم نماز جمعه در عصر غیبت بود که چهار قول مطرح شد. قول اول وجوب تعیینی، که قول شهید ثانی در رساله صلاه جمعه است. قول دوم قول به وجوب تخییری، که مذهب مشهور متاخرین هست؛ از جمله امام قدس سره و آقای سیستانی. قول سوم قول به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت بود که استظهارمان این بود که اگر نماز جمعه در عصر غیبت حرمت داشته باشد، حرمت تشریعیه دارد. یعنی ما بر اقامه نماز جمعه ولایت نداریم.

وجه حرمت تشریعیه نماز جمعه

وجه اینکه بر اقامه نماز جمعه ولایت نداریم این است که نماز جمعه از مناصب امام معصوم هست و با اذن او باید نماز جمعه برگزار بشود. و مثل تصدی غیر ولی می شود که فی نفسه حرمت تکلیفی ندارد؛

مثال برای تصدی غیر ولی:

۱-مادر یک فرزند بعد از فوت پدر بر فرزند ولایت ندارد، باید از حاکم شرع کسب تکلیف کند. (مگر اینکه پدر به قیمومت او در فرض فقد جد پدری وصیت کند، و الا اگر جد پدری باشد قیم شرعی اوست). حالا اگر بدون اذن حاکم شرع متصدی قیمومت این طفل یتیمش شد، اگر تصرف تکوینی در اموال طفل کند حرام تکلیفی است. اما تصرف اعتباری مثل بیع و شراء، تنها حرام وضعی است.

۲-امام جماعت اگر فاسق بود تنها جماعت باطل است و حرام تکلیفی مرتکب نمی شود. مگر این که بگوییم تسبیب کرده است مامومین را به ترک وظیفه نماز فرادی که از این جهت هم مشهور اشکال نمی کنند. می گویند فوقش مأموم قرائت را بخاطر اعتقادی که به این امام جماعت دارد، ترک می کند و این موجب بطلان نماز نیست. و لذا می گویند امام جماعت شدن شخصی که خود را فاسق می داند شرعا حرام نیست. و لو ولایت ندارد فاسق بر اقامه امامت جماعت، اما این حرمت ذاتیه و تکلیفیه که نمی آورد.

ص: ۱

ردّ وجه حرمت ذاتی

تصدی نماز جمعه بدون اذن امام هم تصدی غیر ولی است. چرا حرام ذاتی باشد؟ این که تعبیر کردند غصب منصب امام معصوم هست، غصب اعتباری است نه تکوینی؛ و غصب اعتباری دلیلی بر حرمت ندارد چون تصرف در مال الغیر نمی کند تنها متصدی منصبی شد که اهلیت آن را ندارد و بعدش هم احتیاطا نماز ظهر را می خواند.

اشکال

پس چرا در دعای صحیفه سجادیه آمده: «اللهم ان هذا مقام خلفائک قد ابتزّوها». یعنی کار آن ها حرام بود که غصب کردند مقام خلفاء خدا را که اقامه نماز جمعه است.

جواب

این دعا ناظر به خلفاء جور است که مانع شده بودند از این که ائمه اقامه نماز جمعه بکنند و متصدی این منصب شوند. کار آن ها حرام تکلیفی بود. اما اگر مانع نمی شدند، می رفتند در یک روستایی که امام در آنجا حضور ندارد، نائب خاص هم در آنجا ندارد، نماز جمعه برپا می کردند، معلوم نبود کارشان حرام تکلیفی باشد.

نتیجه نهایی: پس به نظر ما اگر قول ثالث را ما بپذیریم باید حرمت تشریعیه نماز جمعه را بگوییم و حرمت ذاتیه آن خلاف ظاهر است.

نظر آقای زنجانی

آقای زنجانی فرموده اند که ما شبهه حرمت ذاتیه هم داریم در نماز جمعه. هم برای امام جمعه هم برای ماموین. چون این

کارشان ممکن است غصب منصب امام معصوم باشد.

و نقـل کردنـد که مرحوم آقای بروجردی هم احتیاط می کردنـد در رابطه با حرمت ذاتیه اقامه نماز جمعه و مرحوم آقای داماد به حرمت ذاتیه آن فتوی می داده.

اگر شـبهه حرمت ذاتی ردّ نشود دوران الامر بین المحـذورین رخ می دهـد؛ یعنی نماز جمعه مردّد بین حرام ذاتی و واجب می شود. و دیگر نمی توان به این صورت احتیـاط کرد که هم در نماز جمعه شـرکت کنیم و هم نماز ظهر را بخوانیم. و لـذا آقای زنجـانی فرمودنـد ما احتیاط می کنیم؛ مقلـدین ما یا از موضوع خودشان را خارج کننـد؛ برونـد سـفر یا از مرجع تقلیـد دیگری تقلید کنند با رعایت اعلم فالاعلم. چون در این موارد احتیاط ایشان ناشـی است از عدم رجوع کامل به ادله و رجوع به دیگران را اجازه می دهند.

ص: ۲

اما این شبهه را ما ضعیف می دانیم و اگر حرمتی باشد، حرمت تشریعیه است که آقای حکیم همین را در تعلیقه عروه فرمود: «الظاهر عدم مشروعیه صلاه الجمعه فی عصر الغیبه» و لذا مانعی ندارد افراد رجائا نماز جمعه بخوانند ولی مجزی از نماز ظهر نیست.

نکته ای در رابطه با فتوای مرحوم تبریزی

قول رابع هم تفصیل بود بین اقامه نماز جمعه که واجب تخییری بود ولی بعد از این که اقامه شد با شرائط، حضور در آن واجب تعیینی است که عرض کردیم نظر مرحوم آقای خوئی و استاد همین بود و لو احتیاط واجب می کردند.

و این را هم عرض کنم: کسانی که مقلد مرحوم تبریزی هستند این احتیاط واجب از آن احتیاط های واجبی است که ایشان تخطئه غیر می کرد. یعنی می فرمود آن هایی که فتوی نمی دهند به وجوب حضور در نماز جمعه بعد از اقامه آن با شرائط اشتباه می کنند. ولی من که لازم نیست فتوی بدهم بر خلاف مشهور؛ احتیاط می کنم. کسانی که خبر ندارند که ایشان تخطئه می کرد غیر را و رأی داشت و لو طبق رأیش فتوی نداد، می توانند رجوع کنند به مراجع دیگر که مثلاً حتی نسبت به حضور بعد الاقامه قائل به وجوب تخییری هستند مثل آقای سیستانی. اما آن هایی که خبر دارند ایشان تخطئه غیر می کرد، اخیراً نظر ایشان این بود در احتیاط های واجبی که عامی بداند که مرجعش تخطئه غیر می کند، حق رجوع به فالاعلم ندارند و باید طبق این احتیاط عمل کنند و رجوع در این احتیاط به دیگران مشکل خواهد بود.

اشاره به قائلین قول اول

بحث راجع به ادله قول اول بود؛ قول به وجوب تعیینی نماز جمعه اقامتاً و حضوراً. که قول شهید ثانی هست در صلاه الجمعه، در کتاب رساله صلاه الجمعه. و همانطور که مرحوم صاحب جواهر گفته این خلاف فرمایشات شهید ره در کتاب های دیگراست. ما به شرح لمعه هم که رجوع کردیم، ایشان در شرح لمعه صریحا فرموده که ما قائل به وجوب تخییری نماز جمعه هستیم چون اجماع داریم، لدعواهم الاجماع علی عدم وجوبها تعیینا فی عصر الغیبه. و الا اگر اجماع نداشتیم ظاهر ادله وجوب تعیینی نماز جمعه در عصر غیبت است.

صاحب مدارک، مرحوم فیض کاشانی در رساله صلاه الجمعه قائل به وجوب تعیینی شدند. در معاصرین مرحوم حاج آقا مرتضی حائری قائل به وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه و حضور در آن بعد از اقامه هستند.

أدله قول اول

دلیل شان برخی از آیات و روایات هست؛

۱-آیه سوره جمعه

در قرآن دو آیه است که به آن بر وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه در عصر غیبت استدلال شده است:

اولین آیه، آیه سوره جمعه است که «اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون».

آیه دوم هم «حافظوا علی الصلوات و الصلاه الوسطی» هست که در برخی از روایات به صلاه جمعه تفسیر شده.

تقریب استدلال به آیه اول

مرحوم شهید ثانی در استدلال به این آیه شریفه فرموده اند که؛ مفسرین اجماع دارند که مراد از «فاسعوا الی ذکر الله» یا نماز جمعه است یا خطبه نماز جمعه. و لذا أمر داریم به سعی بعد از شنیدن اذان روز جمعه، بشتابیم برای شنیدن خطبه های نماز جمعه و بعد شرکت در نماز جمعه و یا امر داریم به شتافتن به سمت خود نماز جمعه. و امر ظاهر است در وجوب.

مرحوم آقای حائری، حاج آقا مرتضی حائری، فرمودند به نظر ما این استدلال تمام است. چرا؟ ایشان فرمودند برای این که این آیه درست است به نحو قضیه شرطیه است، «اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله» ولی ما دو قرینه داریم که مراد از این آیه این نیست که «اذا اقیمت صلاه الجمعه فاحضروا فیها». بلکه به این معنا است که هنگام دخول وقت و هنگام ظهر در روز جمعه مردم به سمت اقامه نماز جمعه بشتابند؛

قرینه اول: این است که هیچ عرفی برای نداء که اذان نماز است موضوعیت قائل نیست: که اگر اذان نگویند شرط وجوب نماز جمعه محقق نشود. و ظاهر این عنوان به ارتکاز عرفی این است که «اذا دخل الوقت، اذا زالت الشمس من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله».

قرینه دوم: این آیه نگفته که «اذا نودی للأذان لصلاه الجمعه». بلکه گفته:«اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه». جنس صلاۀ اراده شده یعنی فرق ندارد این نداء للصلاه برای نماز ظهر باشد یا برای نماز جمعه. اگراذان ظهر بگویند اعم از این که بخواهند نماز ظهر بخوانند یا نماز جمعه، شرط محقق می شود. و معنای چنین می شود که: اگر اذان ظهر را بگویند در روز جمعه باید بروید نماز جمعه بخوانید. حالا این اذان ظهر را برای اقامه نماز جمعه گفتند یا برای اقامه نماز ظهر گفتند در هر صورت شرط محقق می شود.

و لذا این آیه شریفه دلیل بر وجوب اقامه نماز جمعه است بر هر زمانی چه در عصر حضور چه در عصر غیبت.

تقویت استدلال با دفعِ دخل مقدّر

اشکال:بعد ایشان می فرماید ممکن است شما به ما اشکال کنید؛ بگویید این آیه در مقام بیان شرائط صحت نماز جمعه نیست؛ این آیه در مقام ترغیب به نماز جمعه است با حفظ شرائط آن. «یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه» یعنی «نودی للصلاه الصحیحه» دیگه، «فاسعوا الی ذکر الله» یعنی «فاسعوا الی صلاه صحیحه یا فاسعوا الی خطبه صلاه جمعه صحیحه». اما صلاه جمعه صحیحه چیست در مقام بیان نیست. شاید نماز جمعه صحیح آن نمازی است که به اذن معصوم یا با وجود نائب خاص معصوم برگزار بشود و شامل عصر غیبت نمی شود.

جواب:ایشان در جواب فرموده است که این آیه اطلاق دارد. این آیه می گوید که «اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله». اگر روز جمعه شد، اذان ظهر شد، بشتابید به سوی اقامه نماز جمعه. اطلاق دارد؛ شامل عصر غیبت هم می شود که امکان اذن از امام معصوم نیست. و این اطلاق شرطیت حضور امام معصوم را نفی می کند.

نکته:أصل اولی اطلاق است: بعد ایشان درد دلی می کند. می گوید: بعضی جاها می خواهیم اطلاق گیری کنیم مثلاً بگوییم: «کتب علیکم الصیام» اطلاق دارد نسبت به این که ارتماس در ماء مبطل نیست می گویند این آیه در مقام تشریع اصل حکم است. و بعضی جاها می خواهیم اطلاق گیری بکنیم می گویند این آیه در مقام این خصوصیت این است نه سائر خصوصیات. پس کجا ما اطلاق گیری بکنیم؟ اصل، اطلاق است. از جمله در همین آیه «اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه». و این شبهات مانع از اطلاق گیری نیست.

نتیجه: و لذا ایشان می گویند ما به این آیه شریفه تمسک می کنیم برای اثبات وجوب تعیینی نماز، اقامه نماز جمعه در عصر غیبت فضلا از حضور مؤمنین در آن.

مناقشه در استدلال به آیه

در مقابل مرحوم آقای بروجردی و مرحوم آقای خوئی اشکال هایی به استدلال به این آیه مطرح کرده اند که عرض می کنیم:

مناقشه مرحوم آقای بروجردی

آقای بروجردی فرموده باید در ابتدا به شأن نزول آیه توجه کنیم؛

شأن نزول آیه این است که دحیه کلبی از شام به مدینه آمد و مال التجاره می آورد. وقتی مدینه می آمد طبل می زد. یک روز وارد مدینه شد در حالیکه پیغمبر در حال خطبه نماز جمعه بود. مؤمنینی که در مسجد حضور داشتند یا کسانی که بیرون بودند، یک عده بخاطر خرید، یک عده بخاطر شنیدن طبل نوازی دحیه بیرون ایستادند. «و ترکوک قائما». پیغمبر هم همین جور ایستاده در حال خطبه نماز جمعه منتظر بود که این مردم برگردند نماز جمعه را شروع کند. آیه نازل شد:«اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون فاذا قضیت الصلاه فانتشروا فی الارض و ابتغوا من فضل الله». تا اینجا می رسد، «و اذا رأوا تجاره او لهوا انفضوا الیها و ترکوک قائم اقل ما عند الله خیر من اللهو و من التجاره و الله خیر الرازقین».

نکته:و ترکوک قائما یعنی فی حال الخطبه؛ خطبه نماز جمعه را پیغمبر ایستاده می خواند تا زمان معاویه. معاویه تن پرور دید اگرنشسته خطبه نماز جمعه را بخواند راحت تر است. از آن به بعد خطبه نماز جمعه را خلفاء بنی امیه نشسته می خواندند.

تقریب مناقشه:ایشان می فرمایند: مراد از «فاسعوا الی ذکر الله» اکثر مفسرین هم گفتند «فاسعوا الی خطبه صلاه الجمعه» «ترکوک قائما» هم که «ترکوک قائما فی حال الخطبه». وقتی این جور شد امر کرد خدا مردم را که شتاب کنند برای ادراک خطبه پیامبر، و فرض این بوده که نماز جمعه را پیامبر با شرائطش برگزار می کرده. پیامبر نماز جمعه با شرائطش برگزار می کرده؛ مسلمین مشغول لهو و تجارت می شدند و حضور در خطبه ها را ترک می کردند لذا آیه نازل شد. همه اش مربوط به حضور مسلمین است در نماز جمعه که با شرائط اقامه شده. اما کدام نماز جمعه با شرائط اقامه می شود؟ در مقام نیست. انصراف دارد اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه به قرینه شأن نزول به اذا نودی لصلاه الجمعه الصحیحه. وقتی در مقام بیان نبود یا استظهار کردیم کما هو الصحیح فی نظر السید البروجردی که حضور امام معصوم یا نائب خاص او شرط صحت نماز جمعه است یا اگر شک هم بکنیم می شود شک در تحقق شرط این آیه که «اذا اقیمت الجمعه بشرائطها فیجب الحضور».

بعد فرمودند که دلیل ولایت فقیه اطلاق ندارد و شامل نماز جمعه نمی شود.

(نکته : اشتباه البدر الظاهر در نقل نظر آقای بروجردی)

البدر الظاهر اشتباه کرده. از آقای بروجردی نقل کرده که امام دو صنف وظیفه دارد. صنف اول در زمانی که مبسوط الید است، می گوید «کحفظ الانتظامات الداخلیه و سدّ ثغور المملکه و الامر بالجهاد و الدفاع و نحو ذلک». بعد می گوید نسبت به این صنف دلیل نداریم که در عصر غیبت به فقیه تفویض شده و صنف دوم مثل اداره اموال غُیّب و قُصّر، که دلیل داریم در عصر غیبت به فقیه تفویض شده و ظاهر این است که صلاه جمعه از صنف اول است که تفویض نشده است به فقیه و لااقل من الشک. این مثالی که برای صنف اول زد در بدر الظاهر، «حفظ الانتظامات الداخلیه و سد ثغور المملکه و الامر بالجهاد و الدفاع و نحو ذلک» اشتباه است. آقای بروجردی این ها را از صنف دوم می داند. این مثال ها از صنف دوم است که به نظر ایشان واگذار شده به فقیه در عصر غیبت. دو تا شاهد داریم:

شاهد اول این است که در صفحه ۷۴ همین البدر الظاهر می گوید سد ثغور، اداره امور مسلمین، از چیزهایی است که نمی شود مهمل گذاشت. نمی شود اسلام نسبت به اداره امور مسلمین بی تفاوت باشد. نسبت به سد ثغور بی تفاوت باشد. آن وقت چه جور می شود بعدش در صفحه ۸۱ بگوید که این ها از صنف اول هستند که مختص امام معصوم است و تفویض نشده است به فقیه؟ آن هم مثل دفاع که در هر زمانی واجب است. حفظ نظم جامعه، انتظامات داخلی.

شاهد دوم ما تقریرات دیگری است که از آقای بروجردی هست، که مرحوم حاج آقا علی صافی نوشتند به نام تبیان الصلاه در صفحه ۹۱ این مثال ها را برای صنف دوم می زند که به فقیه تفویض شده است.

ولی هر دو تقریر در این مشترکند که آقای بروجردی نماز جمعه را از صنف اول می داند. یا می شود شبهه مصداقیه اقیمت الجمعه بشرائطها یا استظهار این است که اصلا فاقد شرط است نماز جمعه در عصر غیبت. چون اذن معصوم و نائب خاص او نیست.

مناقشه مرحوم خویی

مرحوم آقای خوئی هم می فرمایند: به نظر ما این آیه شریفه به دو دلیل دلالت بر وجوب نماز جمعه نمی کند.

مناقشه اول

فوقش این آیه به نحو قضیه شرطیه هست که «اذا اقیمت الجمعه بشرائطها وجب الحضور فیها» اما «هل تجب اقامه صلاه الجمعه؟»از این جهت که در مقام بیان نیست.

فرق بیان ایشان با آقای بروجردی این است: آقای بروجردی می فرمود اگر نماز جمعه هم بخوانند الان، معلوم نیست با شرائط باشد. چون شرط اصلیش حضور امام معصوم است. ولی آقای خوئی این را قبول ندارد. آقای خوئی شرط صحت نماز جمعه را حضور امام معصوم نمی داند. می گوید هر شخص عادلی می تواند نماز جمعه اقامه کند. ولی کلام در این است که حالا اقامه نکرد، کار گناهی نکردند. اگر اقامه شد با شرائط آن وقت حضور واجب است.

مؤیـد: بعـد می فرماید که ادامه آیه مؤید حرف ماست:«و اذا رأوا تجاره او لهوا انفضوا الیها و ترکوک قائما» یعنی ذم این مردم این است که بابا نماز جمعه برگزار شده شما رها می کنید می روید، مشغول لهو تجارت می شوید!!

تکمیل مناقشه اول

در کلمات مرحوم شـهید ثانی و آقای حائری در ردّ این مناقشه گفته اند: در«اذا نودی للصـلاه من یوم الجمعه» ندارد «اذا نودی لصـلاه الجمعه» که. و شرط قضیه این می شود که اذان ظهر روز جمعه را بگویند روز. پس آقای خوئی باید جوابش را تکمیل می کرد. می گفت ظـاهر «اذا نودی للصـلاه من یوم الجمعه فاسـعوا الی ذکر الله» ظـاهرش این است که نمـاز جمعه را مفروض الوجود گرفته. اقـامه نمـاز جمعه را فرض گرفته است یـا حـداقل احتمـال دارد. «اذا نودی للصـلاه من یوم الجمعه» ظـاهرش این است که یعنی اذا نودی لصـلاه الجمعه. ظـاهرش این است. یعنی اگر نماز جمعه ای برگزار شود و بگوینـد شـرکت کنیـد ظاهر همـان «ترکوک قائمـا» هم همین است که بالاـخره پیغمـبر داشت خطبه می خوانـد و نمـاز جمعه اقـامه داشت می شـد، مشـکل دیگران بود که حضور پیدا نکردند.

ممکن است کسـی اشـکال کند به این مطلب، بگوید «اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه» و لو یک مؤمنی می گوید مردم! بیایید نماز جمعه!. آقای امام جمعه! آن چهار نفر دیگر یا آن شـش نفر دیگر که همراه با امام جمعه بشوید تا اقل عدد تشکیل بشود، بابا بیاییـد نماز جمعه. آن وقت واجب می شود امام جمعه و آن عـددی که اقل واجب هست در نماز جمعه حاضـر بشوند. ولی به نظر مـا نه، این هم خلاف فهم عرفی است. ظاهر فهم عرفی این است که نماز جمعه شـما هم نیاییـد تشـکیل دارد می شود و ذکر الله برگزارمی شود.

و لـذا از این آیه وجوب اقـامه نمـاز جمعه را انصافـا نمی شود فهمیـد. این اشـکال اول آقـای خوئی به نظر مـا با این تقریب که عرض کردیم وارد است.

صلا الجمعه/ادله قول به وجوب تعیینی /مناقشات در استدلال به آیه سوره جمعه ۹۵/۰۶/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صلاة الجمعه/ادله قول به وجوب تعیینی /مناقشات در استدلال به آیه سوره جمعه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اقوال در نماز جمعه در عصر غیبت بود.

اشاره به قائلین

۱-برخی قائل به وجوب تعیینی نماز جمعه در عصـر غیبت شـده اند، مثل شـهید ثانی در رساله صـلاه جمعه با این که در کتاب هـای دیگر مثل مسالک، شـرح لمعه، روض الجنان فرموده است چون بر عـدم وجوب تعیینی نماز جمعه در عصـر غیبت اجماع داریم مـا به وجوب تخییری ملتزم می شویم. ولی در بین معاصـرین مرحوم آقـای حائری قائل به وجوب تعیینی بودنـد. صاحب مدارك در متاخرین قائل به وجوب تعیینی بود.

۲-قول مشهور متاخرین وجوب تخییری نماز جمعه است.

۳-قول برخی مثل سـید مرتضـی و سلار و ابن ادریس و در متاخرین مرحوم آقای بروجردی و مرحوم آقای حکیم حرمت نماز جمعه در عصر غیبت است.

۴-و قول دیگر هم تفصـیل بین اقامه نماز جمعه و حضور در نماز جمعه است که اقامه واجب تخییری است ولی بعـد از اقامه با شرائط حضور در آن بر بقیه مردم واجب تعیینی می شود که نظر مرحوم آقای خوئی و استاد بود.

ادله قول اول(وجوب تعیینی)

۱-آیه سوره جمعه

مستدلین

به آیه شـریفه «یـا ایهـا الـذین آمنـوا اذا نـودی للصـلاه من یوم الجمعه فاسـعوا الی ذکر الله و ذروا الـبیع»: استـدلال به این آیه را مرحوم شـهید ثـانی پـذیرفت، صاحب مـدارک پـذیرفت، مرحوم آقای حائری در کتاب صـلاه جمعه پـذیرفته. مرحوم اسـتاد ما رضوان الله علیه در شرح عروه شان هم فرموده اند به نظر ما استدلال به این آیه بر وجوب تعیینی نماز جمعه تمام هست.

ص: ۱۰

تقریب استدلال

عمده استدلال این بزرگان این است که می گویند آیه به نحو قضیه حقیقیه است و شرط در آیه هم این نیست که «اذا اقیمت الجمعه فاسعوا الی ذکر الله» بلکه شرطش «اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه» است یعنی اگر اذان ظهر را در روز جمعه بگویند (و ندارد اذان نماز جمعه را بگویند) پس بشتابید به سوی ذکر خدا که نماز جمعه هست. و این اقتضاء می کند که اگر مردم نخواهند نماز جمعه هم بر پا کنند بر خلاف خواست خودشان ملزم باشند نماز جمعه را بر پا کنند تا آیه را امتثال کرده باشند.

مناقشه اول (مرحوم خویی)

مرحوم آقای خوئی دو تا اشکال کرد؛

اشکال اول این بود؛ ظاهرآیه این است که: «اذا اقیمت صلاه الجمعه فاسعوا الی ذکر الله» و در فرضی که اقامه نشود نماز جمعه شرط در این آیه محقق نشده است.

تکمیل مناقشه اول

به نظر ما این فرمایش آقای خوئی با تتمیم و ردّ شبهات، قابل قبول است:

شبهه این بود که آیه ندارد «اذا نودی لصلاه الجمعه من یوم الجمعه» بلکه در آیه «اذا نودی للصلاه» دارد یعنی لجنس الصلاه. گفتن اذان که خصوصیت ندارد لذا مراد این می شود که با دخول وقت نماز در روز جمعه به سوی نماز جمعه بروید و لازم نیست به نماز جمعه دعوت کنند بلکه با ندای اذان که کنایه از دخول وقت است نماز جمعه واجب می شود.

جواب: به نظر ما این تعبیر «اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه» یک تعبیر عرفی است و می شود با این تعبیر بیان کرد این که نماز جمعه بر پا شده است. این آیه که می گوید که هر گاه نداء بشود برای نماز در روز جمعه پس بشتابید به سوی ذکر خدا، متفاهم عرفی در این آیه این است که مفروغ الوجود گرفته که اذان شروع نماز جمعه را سر دادند. و لااقل من الاجمال.

ص: ۱۱

شاهد: همین الان اگر به مردم بگویند ای مؤمنین! هر گاه نداء بشود برای نماز در روز جمعه بشتابید به سوی ذکر خدا و مغازه های تان را ببندید، هیچ ظهوری ندارد در این که شما اگر نماز جمعه هم یک روز تعطیل بود بروید آن روز نماز جمعه را برگزار کنید. مفروغ عنه گرفته که اذان نماز جمعه را می گویند و نماز جمعه ای برگزار می شود و ذکرالله محقق شده است بعد می گوید «فاسعوا الی ذکر الله» بشتابید تا از ذکر الله محروم نشوید.

و ذیلش هم قرینه بر همین هست «وترکوک قائما» اصلا ظاهرش این است: مفروغ عنه است که نماز جمعه ای برگزار می شود، شما محروم نکنید خودتان را از نماز جمعه.

این فرمایش آقای خوئی به نظر ما با این تکمیلی که شد قابل قبول است.

نکته: این آیه طبق این وجه اول وظیفه امام را بیان نمی کند؛ وظیفه پیامبر را بیان نمی کند. دیگران بعد از این که امام و یا پیامبر نماز جمعه برگزار کرد باید مشارکت کنند در نماز جمعه. آیه بیش از این دلالت نمی کند.

نکته ادبی: «نودی للصلاه فی یوم الجمعه» با «من یوم الجمعه» فرق نمی کند. ایشان می فرمایند که «نودی للصلاه من یوم الجمعه» بهتر از «نودی للصلاه فی یوم الجمعه » است برای تایید این مطلب که «نودی للصلاه من یوم الجمعه» یعنی نمازی که خواستگاهش روز جمعه است یعنی نماز جمعه. حالا خیلی این مطلب واضح نیست که «نودی للصلاه من یوم الجمعه» این من متعلق به صلاه باشد. و ظاهر این است که فرقی بین «نودی للصلاه من یوم الجمعه» با «نودی للصلاه فی یوم الجمعه» نیست

ص: ۱۲

مناقشه دوم (مرحوم خویی)

وجه دومی که آقای خوئی ذکر کردند این است که ایشان می فرمایند:

أمر در آیه أمر استحبابی است و ما که قائلیم اگر نماز جمعه اقامه با شرائطش شود حضور در آن بر همه مردم واجب است را از روایات استفاده خواهیم کرد. چند تا شاهد ذکر می کند؛

شاهد اول

مراد از «ذکر الله» نماز جمعه نیست زیرا أمر ظهور در وجوب دارد یعنی شتاب واجب است در حالیکه سیر سریع، لزومی ندارد و تا رکوع امام در رکعت اول نماز جمعه وقت هست. اگر بحث نماز جمعه است ما جوری می رویم که به رکوع امام در رکعت اول نماز جمعه برسیم. بیش از این که لازم نیست.

و مفسرین هم بعضی هایشان گفتند که مراد از ذکر نماز جمعه نیست؛ خطبه نماز جمعه است. این قرینه می شود که «فاسعوا الی ذکر الله» یعنی فاسعوا الی خطبه الجمعه.

وقتی که مراد سعی و شتاب به خطبه های نماز جمعه شد؛ ایشان می فرماید که شتاب کردن به شنیدن خطبه های امام جمعه لازم نیست بالاجماع. لذا آیه دلالت بر وجوب نمی کند.

شاهد دوم

قرینه دوم بر استحباب سعی، که آقای خوئی ذکر می کند لفظ «خیر» است که می گوید لفظ خیر ظهور دارد در این که دو چیز خوب است منتها یکی بهتر است لذا معنای آیه این می شود که سیر و شتاب کردن به ذکر الله بهتر است از شتاب نکردن. نه این که شتاب نکردن حرام است.

جواب از مناقشه دوم

ردّ شاهد اول

اگر ذکر منصرف به نماز نباشد، لااقل اطلاقش شامل نماز می شود؛ قبلش دارد نودی للصلاه، صلاه را بکار می برد، بعدش هم دارد فاذا قضیت الصلاه، و نیز در آیات هم از نماز به ذکر الله تعبیر شده، «اقم الصلاه لذکری» چه وجهی دارد بگوییم ذکر شامل نماز نمی شود؟

و این که آقای خوئی فرمودند؛ رسیدن به نماز جمعه نیازی به سیر سریع ندارد، صحیح نیست زیرا « به سمت نماز جمعه بشتابید» بیان عرفی است از اینکه نماز جمعه از شما فوت نشود یعنی اگر نیاز به شتاب دارد بشتابید مراد از شتاب کردن یعنی سعی بکنید برسید، تلاش کنید به نماز برسید.

بر فرض مراد از «ذکرالله» خطبه ها باشد، کدام اجماع می گوید واجب نیست حضور در خطبه ها؟ آنی که واضح است این است که اگر کسی به خطبه ها نرسید نماز جمعه اش باطل نمی شود. شرط صحت نیست. اما واجب تکلیفی هم نیست این را شما از کجا ادعا می کنید؟

نتیجه:ظاهر «فاسعوا الی ذکر الله» وجوب است. وجهی ندارد ما حمل بر استحباب بکنیم.

ردّ شاهد دوم

و اما لفظ «خیر» هیچ ظهوری در استحباب ندارد و نهایت این است که هم برای وجوب و هم استحباب استعمال می شود لذا نمی تواند قرینه برای أمر در «فاسعوا» که ظاهر در وجوب است، شود.

نکته: گاهی صیغه افعل در اولویت تعیینیه بکار برده می شود. اولو الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله. و لقد علمتم انی احق بها من غیری، اولی بها من غیری. امیر المؤمنین اولی و احق به خلافت بود به نحو تعیین و به نحو لزوم نه به نحو رحجان. و للآخره خیر لک من الاولی. یعنی در تقابل دنیا و آخرت، آخرت خیر لازم است نه خیر راجح. قل أذلک خیر ام الجنه التی وعد المتقون. خیر لازم است.

نتیجه: وجه دوم که آقای خوئی فرموده تمام نیست.

مناقشه سوم(استاد)

وجه ثالثی که جایگزین این وجه ثانی می کنیم این است: به نظر ما این آیه شریفه هیچ ظهور ندارد در قضیه حقیقیه الی یوم القیامه. این آیه شریفه قرینه داخلیه دارد که در مورد پیامبر و آن مشکل مسلمین بود که پیامبر را رها کردند و سراغ تجارت و لهو رفتند؛

ص: ۱۴

در آیه اول می گوید «اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع» این ذروا البیع اشاره است به آن کاری که مسلمین انجام دادند که در آیه سوم هم دارد که «و اذا رأوا تجاره او لهوا انفضوا الیها و ترکوک قائما» آیه ثالثه روشن است که موردش مورد پیامبر است: «و ترکوک قائما» و ظاهر این است که این سه آیه: «اذا نودی للصلاه»، آیه دوم:« فاذا قضیت الصلاه فانتشروا فی الارض»، آیه سوم که «و اذا رأوا تجاره او لهوا »یک جا نازل شده کما علیه المفسرون. قرینه داخلیه هم همین را اقتضاء می کند و لااقل من الاحتمال.

پس قرینه داخلیه بوده که این آیه در مورد قضیه پیامبر نازل شده و اطلاق ندارد یعنی ظهور ندارد که در زمان غیبت هم این حکم هست. شاید «یا ایها الذین آمنوا» خطاب باشد به همان مسلمین در زمان پیامبر. و این گونه خطاب کردن عرفی است و خلاف ظاهر نیست.

نگویید: در روایات داریم قرآن آیاتش تا روز قیامت ادامه دارد. «یجری مجری الشمس و القمر»

ما هم قبول داریم. و لکن باید خود آیات فی حد ذاته عموم و اطلاق داشته باشد. بله، اگر عموم و اطلاق داشت آیه، شأن نزول مقید آن نیست. اما اگر آیه اطلاق نداشت، به زور که نمی توانیم اطلاق گیری کنیم. در یک سری آیات اصلا مشخص است که مسلمین زمان پیامبر مراد هستند. «یا ایها الذین آمنوا اذا ناجیتم فقدموا بین یدی نجواکم صدقه. یا ایها الذین آمنوا انفروا ثباتٍ او انفروا جمیعا. خذوا حذرکم فانفروا ثبات او انفروا جمیعا. یا ایها الذین آمنوا قاتلوا الذین یلونکم من الکفار» این بیش از این ظهور ندارد که مؤمنین موجودین مخاطب هستند. دلیل نداریم که شامل مؤمنین الی یوم القیامه بشود. مخصوصا با آن قرینه داخلیه که عرض کردم «و ترکوک قائما»

نتیجه: لذا به نظر ما به این آیه نمی شود استدلال کرد حتی بر وجوب حضور در نماز جمعه صحیحه در عصر غیبت. و این وجه ثالث به نظر ما وجه درستی هست.

مناقشه چهارم(مرحوم بروجردی)

وجهی که مرحوم آقای بروجردی فرمود که به این سادگی از آن نمی شود گذشت؛

بعد از این که آیه را کنایه از اقامه نماز جمعه گرفتیم نه کنایه از دخول وقت، می گوییم «اقیمت الجمعه» انصراف به «اقیمت الجمعه بشرائطها» دارد و این آیه در مقام بیان شرائط نماز جمعه نیست. شاید نصب امام معصوم شرط صحت نماز جمعه باشد.

اشکال

آیه «یا ایها الذین آمنوا» اطلاق دارد و شامل مؤمنین عصر غیبت هم می شود و از این شمول کشف می کنیم که حضور امام معصوم شرط نیست.

جواب

بر فرض آیه نسبت به مؤمنین عصر غیبت عموم داشته باشد، أمّا باز وجوب ثابت نمی شود چون هر أمری مشروط به قدرت بر متعلقش است. مثلاًـ آیا خطاب «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاه» شامل فاقد الطهورین می شود فاقد الطهورین قادر بر نماز صحیح نیست لذا اطلاق سودی ندارد. اینجا هم همین جور. خطاب «یا ایها الذین آمنوا ان اقیمت الجمعه صحیحه فشارکوا فیها» در فرض قدرت است و ما در عصر غیبت قدرت نداریم بر مشارکت در نماز جمعه صحیحه. چون شاید شرط صحت نماز جمعه حضور امام معصوم باشد.

پس نمی توانیم به عموم «یا ایها الذین آمنوا» تمسک کنیم بگوییم شامل مسلمین عصر غیبت می شود پس شرطیت حضور معصوم را در صحت صلاه جمعه نفی کنیم. این اشکال به برخی از کلمات مرحوم آقای خوئی در بحث های آینده هم وارد می شود، به مرحوم آقای تبریزی هم این اشکال وارد می شود، می گوییم آقا این مثل این می ماند بگویی «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاه» اطلاق یا ایها الذین آمنوا فاقد الطهورین را می گیرد پس کشف می کنیم که فاقد الطهورین باید نماز بخواند و لو بی وضوء و بی تیمم. این درست نیست. خب اول باید ببینیم آن صلاه شرطش چیه بعد هر تکلیفی مشروط به قدرت بر متعلقش هست و چه بسا ما قدرت بر آن نداشته باشیم.

محرمات در شریعت/مجسمه سازی /ادله حرمت(بررسی اجماع و روایت اول) ۹۵/۰۶/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات در شریعت/مجسمه سازی /ادله حرمت(بررسی اجماع و روایت اول)

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

دو نکته

محور بحث چهار شنبه ها: بحث راجع به محرمات در شریعت است. اهم مواردی که مرحوم شیخ انصاری در مکاسب محرمه بیان کردند ان شاء الله بررسی می کنیم. مثل مجسمه سازی، غنا، غیبت، کذب. و بعد محرمات دیگری که رسم فقهاء نبود که راجع به آن ها بحث فقهی بکنند مثل حرمت حسد، حرمت تکبر، حرمت قطع رحم و امثال ذلک ان شاء الله به توفیق الهی روزهای چهارشنبه بحث می کنیم.

اهمیت بحث مجسمه سازی: ابتداء بحث مجسمه سازی را شروع کنیم که بحث بسیار مهمی هست و مبتلابه، است الان هم در رابطه با مسائل بازی اطفال، عروسک سازی، یا وسائل تفریحی جوانان، مجسمه برفی ساختن در روزهای برفی، یا در علم نیاز هست، مثل ربات ساختن، مجسمه انسان را در دانشکده پزشکی و برای تعلیم دانشجویان پزشکی ساختن که مورد نیاز آن ها هست.

ادعای اجماع بر حرمت مجسمه سازی

ادعای اجماع و عدم خلاف بر حرمت مجسمه سازی در موجودات ذی روح؛ مثل انسان، حیوان، فرشته، جن، حتی موجودات خیالی ذی روح، شده است

مرحوم شیخ انصاری که این بحث را مطرح می کند می گوید: «تصویر صور ذوات الارواح حرامٌ اذا کانت الصوره مجسمه بلاخلاف فتویً و نصا و کذا مع عدم التجسم». حتی نقاشی صورت موجودات زنده، روی قالی، روی کاغذ حرام هست. ولی اینجا دیگر ادعای اجماع نمی کند. می گوید: «وفاقا لظاهر النهایه و صریح السرائر و المحکی عن حواشی الشهید و المسالک و الکفایه و مجمع البرهان». و در بین معاصرین هم مرحوم آقای خوئی فتوی می دادند که نقاشی عکس موجودات زنده و ذی روح، حالا_ یا به شکل کاریکاتور یا به شکل عادی ، حرام هست. عکس فتوگرافی و عکاسی اشکال ندارد؛ تصویر برداری اشکال ندارد.

ص: ۱۷

بررسی ادعای اجماع

راجع به ادعای اجماع و عدم خلاف بر حرمت مجسمه سازی که در کلمات هست به نظر می رسد قابل مناقشه باشد؛

مرحوم شیخ طوسی در کتاب تبیان که آخرین کتاب ایشان است طبق گواهی صاحب سرائر، صریحاً فرموده که مجسمه سازی لیس بمحذور، حرام نیست، و انما هو مکروه. در ذیل آیه «ثم اتخذتم العجل من بعده و انتم ظالمون». گوساله ای که سامری ساخت، مجسمه سازی بود. مرحوم شیخ طوسی می فرماید ظلم این مردم این بود که مجسمه این گوساله را خدا دانستند و الا صرف ساختن مجسمه گوساله که حرام نیست؛ ظلم نیست: «لان فعل ذلک لیس بمحذور و انما هو مکروه». بعد می گوید که این که در روایت داریم «لعن الله المصوّرین»، مراد از مصوِّر مجسمه ساز نیست. مراد از مصوِّر کسی است که شبّه الله بخلقه. خدا را جسم بداند. (یا حالا ما توجیه بکنیم که مثلا «لعن الله المصورین» آن هایی که بت ساز هستند؛ بت سازی می کنند.)

مرحوم طبْرسی صاحب مجمع البیان هم در کتاب مجمع البیان همین مطلب را فرموده.

چه جور ما بگوییم لاخلاف با وجود مخالف دو انسان بزرگ در مسئله که یکی شیخ الطائفه، شیخ طوسی است.

نکته: شیخ ره در کتاب النهایه حکم به حرمت کرده است. لکن این کتاب را در أیام جوانی نوشته است ولی تبیان را، طبق گفته صاحب سرائر، در آخر عمر و در زمان پختگی نوشته است و اصل عدم اشتباه است و لذا جا برای تشکیک در حرمت مجسمه سازی هست.

نظر مرحوم تبریزی در مسأله

مرحوم استاد آقای تبریزی بخاطر اشکال در سند و یا دلالت این روایاتی که به آن بر حرمت مجسمه سازی استدلال شده است ، می فرمودند مجسمه سازی مکروه است؛ حرام نیست. در رساله فارسی شان هست. ولی این اواخر بخاطر ترس از مشهور و سعی می کردند کمتر بر خلاف مشهور فتوی بدهند و لذا درمنهاج الصالحین احتیاط واجب را حفظ کردند، اما نظر فقهی شان این بود که حرام نیست.

ص: ۱۸

نظر مرحوم امام در مسأله

امام قدس سره طبق مشهور می گویند مجسمه سازی حرام است. اما نقاشی را حرام نمی دانند. ایشان مطلب اضافه ای هم دارد و می فرمایند: به نظر ما فقط مجسمه سازی با دست حرام است. اما یک کارگاه بزنند، دستگاه مجسمه بسازد و این کارگرها تنها کلید برق را بزنند، دلیل بر حرمت ندارد. به این ساختن مجسمه نمی گویند. و عناوینی که در روایات آمده (مثل من مثّل مثالاً و لعن الله المصوّرين) بر این فرض صادق نیست.

مثل این که: یکی با دست کتاب می نویسد، می گوید کتبه العبد الجانی. اما این هایی که چاپخانه دارند بیاید بگوید من به اندازه موه های سر تو کتاب نوشتم (به معنای استنساخ نه تألیف که اصلا نیازی به کتاب به معنای خطاطی ندارد)چون کتاب های زیادی با دستگاه چاپ یا با کامپیوترچاپ کرده است. این عرفی نیست.

بله اگر جایی قرینه باشد تعمیم اشکال ندارد مثل مناسبت حکم و موضوع در مثال «من کتب کتاب کفرٍ فاقتلوه» که می فهمیم اصلاً کتاب هم خصوصیت ندارد و اگر در اینترنت هم بگذارد همین حکم را دارد.

تأثیر مبنای امام در مسائل دیگر

ای ن مبنای امام اختصاص به این بحث ندارد؛

۱-در ذبح مرغ و حیوانات دیگر با دستگاه، ایشان آنجا هم اشکال می کند. می فرماید یک وقت آن کارگر ایستاده، این دستگاه مرغ ها را جلو می آورد آن هم چاقو را می گیرد سر مرغ را می برد، در این صورت ذبح بالید است و اشکال ندارد. یک وقت نه کارگر می ایستد کنار آن دکمه یا آن پدال، با پدال فشار می دهد این دستگاه می چرخد و آن مرغ ها با آن تیغ دستگاه ذبح برخورد می کنند و ذبح می شوند. بعضی از فقهاء مثل آقای سیستانی می گویند اشکال ندارد که این آقایی که پایش را می گذارد روی پدال بگوید بسم الله. صد تا مرغ می بینی رفتند به سمت تیغ آن دستگاه؛ سرشان بریده شد. حالا فری اوداج اربعه هم شده. مشکل نداریم. امام می فرمایند نخیر. آنی که در قرآن هست این است که ذکیتم، ذبح کنید شما. شما ذبح نکردید؛ دستگاه ذبح کرد. شما پای تان را روی دستگاه گذاشتید دستگاه ذبح کرد. این صدق ذبح بر فعل شما نمی کند الا بالعنایه و المجاز.

امّا به نظر ما چه در مثال ذبح چه در مثال ساختن مجسمه، این عرفا منتسب است به این کسی که آخرین کار را انجام می دهد و پایش را روی پدال می گذارد که عرفا او ذابح است.

۲–و لذا همین اخیرا مطرح است که مرده را در دستگاه می گذارند و مرده شور، آنجا نشسته کلید برق را می زند، این دستگاه شروع به کار می کند مثل دستگاه ظرف شویی، لباس شویی. قشنگ برنامه به آن دادند. اول ماء سدر و کافور، مرحله بعد ماء قراح. بعد مرده بسته بندی شده، کفن دورش پیچیده شده، آکبند بیرون می آید. از نظر مثل آقای سیستانی و آقای تبریزی اشکال ندارد. و به نظر ما بعید نیست اشکال نداشته باشد. چون عرفا می گویند میت را شستشو داد و غسّل المیت صدق می کند. حالا باید بررسی کنیم یا استظهار امام درست است یا استظهار برخی از فقهاء دیگر. مثال های عرفی را در نظر بگیرید. الان شما وارد منزل می شوید. آن هایی که ماشین ظرف شویی دارند، یا خیلی هاماشین لباس شویی دارند. حاج خانم می گوید که لباس هارا شستم، ظرف هارا شستم. آیا این صدق، عرفی است؟ به نظرما صدق عرفی است. اما امام می فرماید نخیر. شما بفرمایید نخیر. شما لباس هارا نشستید. شما کلید برق را زدید این ماشین لباس شویی لباس هارا شست. شما این ظرف هارا نشستید. شما کلید را زدید این ماشین ظرف هارا شست. ما بعید نمی دانیم عرف بگوید نه، این خانم لباس هارا شست. این خانم ظرف هارا شست. و لذا به او می گویند چرا خوب این ظرف هارا نشستی؟ چرا خوب این لباس هارا نشستی؟

ما این مباحث را طرح می کنیم ان شاء الله نتیجه گیری های قطعی را در آخر بحث می کنیم.

ص: ۲۰

ولی امام صُنع بالید مجسمه را در موجودات ذی روح حرام می دانند.

مناطِ نهی از مجسمه سازی

استظهاری که برخی آقایان ذکر کرده اند و ما بعید نمی دانیم این است که: این روایاتی که نهی از مجسمه سازی می کند مخصوصا برخی از این ها خیلی لسانش غلاظ و شداد است که بیشترین عذاب را برای این افراد مجسمه ساز در نظر گرفته؛ در حد کفر. ما استظهار می کنیم این نهی در جو آن زمان بوده که مردم یک قداستی برای مجسمه هاقائل بودند. و لو مسلمان شده بودند اما هنوز رسوبات بت پرستی در ذهن شان بود. و زمینه بود که باز بت پرستی، روحیه بت پرستی در مردم تجدید بشود. حتی بعضی هامسلمان می شدند و از پیغمبر می خواستند اجازه بده ما مثلاً یک ماه هم بت بپرستیم بعد در خدمت شما هستیم. این قدر وابسته به بت پرستی بودند؛ چون نحوست و برکت زندگی شان را از این بت هامی دانستند. نه این که کشته و مُرده عبادت این بت هابودند بلکه می ترسیدند اگر بالفرض مجسمه الهه باران را نپرستد قحطی بیاید. مجسمه آن الهه طوفان را مثلا نپرستد، طوفان بیاید. و لذا می گویند بعید نیست مربوط به جو آن روز بوده. اما الان که مردم تقدس برای بالاتر از این ها هم قائل نیستند تا چه برسد به مجسمه. دیگه آن ملاک حرمت مجسمه سازی نیست. برخی در کتاب دراساتٌ فی المکاسب المحرمه این جور بیان کردند.

حال به بررسی روایات می پردازیم تا مقتضای آن ها را به دست آوریم؛

بررسی روایات مسأله

روایت اول

اولین روایت صحیحه محمد بن مسلم هست: «قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن تماثیل الشجر و الشمس و القمر فقال لابأس ما لم یکن شیئا من الحیوان». سند، تمام است.

تقریب دلالت بر حرمت

تقریب دلالت کما ذکره الشیخ الاعظم، این است که؛ محمد بن مسلم از امام سؤال می کند از تماثیل یعنی از مجسمه درخت و خورشید و ماه، امام می فرمایند اشکال ندارد به شرط این که این مجسمه شیئی از حیوان نباشد. یعنی هیچ فردی و هیچ نوعی از انواع حیوان نباشد. مفهومش این است که اگر این مجسمه حیوان باشد ففیه بأسٌ. «سألت اباعبدالله علیه السلام عن تماثیل الشجر و الشمس و القمر» اطلاق دارد. امام فرمود اگر حیوان باشد این تمثال ففیه بأسٌ مطلقا صُنعا، اقتنائا. ما در مورد صنعش به اطلاق این صحیحه تمسک می کنیم می گوییم صنعش حرام هست.

نکته: مرحوم شیخ انصاری فرموده است: چون در قدیم مجسمه ماه و خورشید را نمی ساختند، عکس ماه و خورشید را روی لباس هاو فرش های شان می کشیدند این روایت اظهر ما فی الباب است که نقاشی موجودات ذی روح هم حرام است.

امام قدس سره به این روایت سه تا اشکال کردند؛

اشکال اول

اشکال امام این است که می فرمایند:

اولا: مشخص نیست این روایت سؤال از لعب به تماثیل شجر و شمس و قمر [است] یا سؤال از اقتناء آن، یا سؤال از تزیین خانه ها به آن، یا سؤال از نماز در قبال آن، یا سؤال از ساختن آن است. لذا مجمل می شود وقابل استدلال نیست.

بلکه ایشان فرموده است: ممکن است بگوییم وقتی می گوید «سألته عن التماثیل» فرض این است که این تمثال موجود است. مثل این که می گوید سألته عن مجیء العالم الی بیتی؛ ظاهرش این است که فرض شده عالم به خانه این شخص آمده یا می آید، بعد سؤال می کند چکار بکنم؟ این هم فرض می کند تمثال یا قبلا موجود شده یا بعدا موجود می شود حالا چکار کنم در رابطه با این تمثال موجود شده. نه این که سؤال بکند اگر تمثال را ایجاد کنم حلال است یا حرام.

اشکال دوم

تعبیر «لابأس» در نفی کراهت شایع است و «فیه بأس» هم که در مفهوم روایت می آید، در مقابل آن است که ممکن است اثبات کراهت کند.

اشکال سوم

اشکال سوم ایشان راجع به آن فرمایش مرحوم شیخ است که فرمود این روایت اظهر ما فی الباب است، از این جهت که دلالت بر حرمت نقاشی موجودات ذی روح هم می کند:

ایشان می فرماید:

اولاً: کی می گوید مجسمه سازی خورشید و ماه متعارف نبود؟ اتفاقا در تاریخ می گویند یک مجسمه های کوچکی از ماه یا خورشید درست می کردند.

ثانیاً: تمثال هم که در روایت دارد ظاهرش یعنی مجسمه؛ چون تمثال با صورت فرق می کند. تمثال یعنی آن که از ابعاد مختلف، یک شیء را نشان بدهد. و این در مورد مجسمه است که ابعاد مختلف را نشان می دهد. حالا الان می گویند تمثال مبارک حضرت آیه الله، این تحریف لغت است. تمثال یعنی نمونه و هیچوقت عکس شما نمونه شما نیست. ولی مجسمه ای که شبیه شما می سازند آن، نمونه شما است.

بعد در ادامه اشکال سوم هم فرموده است؛

که اگر کسی بگوید ذیل روایت که می گوید تمثال حیوان جایزنیست اطلاق دارد و شامل نقاشی هم می شود، به او خواهیم گفت که این صحیحه در مقام بیان عقد مستثنی که نبود. در مقام بیان عقد مستثنی منه بود: لاباس ما لم یکن شیئا من الحیوان. اما اذا کان شیئا من الحیوان ففیه باس مطلقا حتی لو کان نقاشیا؟ در مقام بیان نیست که ما بخواهیم اطلاق گیری کنیم. حتی اگر تمثال هم شامل نقاشی بشود.

نکته: این اعتراض بنا بر اطلاق مستثنی است و اگر بگوییم مستثنی تنها نقاشی را می گوید مستثنی منه بر حرمت نقاشی حیوان دلالت خواهد کرد.

توضیح اشکال اول (مرحوم تبریزی)

مرحوم استاد فقط اشکال اول امام را مطرح کردند و توضیح دادند؛

محصل فرمایش ایشان این است که ترک استفصال در موارد حذف متعلق موجب اجمال است نه موجب عموم.

این را توضیح بدهیم:

حذف المتعلق مفید للعموم ام لا؟

یک مبنایی است در اصول که حذف المتعلق مفید للعموم ام لا؟ مثلا در روایت داریم «أنهاکم عن الذهب و الفضه». قطعا یک متعلق محذوفی دارد. چون ظرف طلا- فعل مکلف نیست تا قابل نهی باشد. حال متعلقش چیست؟ نهی می کنم شما را از استعمال ظرف طلا- و نقره، نهی می کنم شما را از انتفاع به ظرف طلا و نقره که آیا أنهاکم عن الذهب و الفضه مراد نهی از استعمال آن است؟ آیا مراد نهی از انتفاع از آن است؟ « انتفاع اعم از استعمال است. گاهی انسان چیزی را استعمال نمی کند اما انتفاع از او می برد. مثل شما زیر چراغ که دیگری روشن کرده مطالعه می کنید انتفاع می برید از این نور چراغ اما استعمال نمی کنید.» یا مراد نهی از اکل و شرب آن است؟ مرحوم استاد و مرحوم آقای صدر نظرشان این بود که حذف متعلق لایفید العموم و انما یوجب الاجمال. امام قدس سره هم در آن اشکال اول فهماندند که همین نظر را قبول دارند که حذف المتعلق یفید الاجمال. یعنی عرف متحیر می شود. می گوید آقا! من چه می دانم مقصود چیه. اول مقصود را من باید بفهمم بعد اطلاق گیری بکنم. من نمی دانم مراد چیست. در اینجا هم همین جور است.

تذکر: بحث در اثر ظاهر نیست بحث در بقیه ی آثار است که ظاهر نیست. آیا حذف متعلق افاده عموم می کند یا باعث اجمال نسبت به این آثار می شود.

ص: ۲۴

نظر استاد

و ما به نظرمان حق با کسانی است که می گویند حذف المتعلق مفید للاجمال. زیرا اطلاق فرع بر تمام شدن مدلول تصوری کلام است. مدلول تصوری کلام باید تام بشود؛ ناقص نباشد تا عرف اطلاق گیری کند. وقتی عرف می گوید این مدلول تصوری کلام ناقص است، یک کلمه ای از آن محذوف است ، من چه می دانم چه چیزی حذف شده است، از پیش خودم که نمی توانم بگویم چه چیزی حذف شده است، باید قدر متیقن گیری بکنیم.

وجه دیگر: برای اینکه ترک استفصال امام، موجب اطلاق نیست؛ برای این که شاید سؤال محمد بن مسلم برای ما مجمل بود؛ برای امام مبین بود. اصلا شاید محمد بن مسلم کامل برای امام مقصودش را توضیح داد.

و بالجمله: حذف متعلق مفید عموم نیست تا موجب انعقاد ظهور سؤال در اطلاق و عموم بشود؛ اجمال سؤال هم باعث نمی شود بگوییم امام یک سؤال مجملی که از آن شد جواب مطلق دادند ترک استفصال کردند و لذا ما اطلاق گیری می کنیم. مثل این که یک آقایی بیاید یک سؤال مجملی از یک فقیهی بکند بگوید به زید سلام بدهم؟ آن فقیه بگوید بله به زید سلام بده. معلوم هم نیست مراد زید جاهل است یا زید عالم. بله اگر این سؤال مجمل است و فقیه هم نگوید مراد زید جاهل است یا زید عالم ترک استفصال موجب اطلاق در جواب می شود. اما به یک شرط. به شرط این که این سؤال مجمل برای آن فقیه هم که جواب می داد مجمل باشد نه فقط برای ما مجمل شده باشد. خب این سؤال محمد بن مسلم کی می گوید برای امام مجمل بود؟ شاید محمد بن مسلم موقع نقل روایت مجمل صحبت کرد. و لذا اشکال به این روایت از این جهت تمام است.

ص: ۲۵

وجهی برای حرمت ساخت(صنع) مجسمه در فرض اجمال

مرحوم استاد فرمودند سألته عن التماثیل مجمل است. صنع تماثیل یا اقتناء تماثیل؟ معلوم نیست.

بعد فرمودند ان قلت: اگر نهی از صنع تماثیل باشد هو المطلوب. ثابت می شود صنع مجسمه حرام است؛ در مسجمه حیوان، موجود زنده، موجود ذی روح. و اگر مراد نهی از اقتناء و یا بازی با مجسمه ذوات ارواح باشد، بالفحوی حالا که نگهداری مجسمه در مجسمه موجودات ذی روح نهی دارد، بالفحوی ساختنش هم نهی دارد. چیزی که باید از بین ببریم جایز است ایجادش کنیم؟ این عرفی نیست. پس حرمت صنع یا می شود مدلول مطابقی این حدیث یا مدلول التزامی آن. اگر نهی از تماثیل نهی از صنع باشد می شود مدلول مطابقی. اگر نهی از اقتناء باشد بالفحوی و بالدلاله الالتزامیه حرمت صنع را می فهمیم.

عدم تمامیت این وجه

مرحوم استاد جواب خوبی می دهد. می فرماید یک چیز را غفلت کردید. و آن این است که اگر مراد از این صحیحه نهی از اقتناء تماثیل حیوان باشد قرینه قطعیه داریم که این نهی، نهی کراهتی است. چون در روایات آمده است که در منزل امام مجسمه موجودات زنده بود، امام آن را از بین نبرد. پرده کشید روی آن، نماز خواند. پس نهی از اقتناء قطعا نهی تحریمی نیست مدلول مطابقی می شود نهی کراهتی. مدلول التزامی هم تابع مدلول مطابقی است. و لذا ایشان فرموده عمده دلیل حرمت مجسمه سازی این روایت است. این روایت هم که دلالتش ناتمام است. به نظر ما این اشکال، اشکال واردی هست.

مناقشه: اگر نهی کراهتی بود چرا امام این مکروه را مرتکب شد.

جواب: لا بد امام عذر عرفی داشت، و عذر عرفی مجوز ارتکاب مکروه توسط امام هست. اما مجوز ارتکاب حرام نیست.

ص: ۲۶

بهرحال دلیل قطعی داریم اقتناء مجسمه موجودات ذی روح حرام نیست.

تذکر: اجمال موجب علم اجمالی می شود که منحل شد. یا نهی از صنع است یا نهی کراهتی از اقتناء. و چون یک طرف تکلیف نیست علم اجمالی به تکلیف پیدا نمی شود.

جواب اشکال دوم

اما راجع به این که امام فرمود مفهوم لاباس، فیه باس، ظهور در حرمت ندارد به نظر ما این خلاف فهم عرفی است. اگر گفتند لاباس باکرام زید ان جائک، ان لم یهنک لاباس باکرام زید ان لم یهنک، اگر اهانت نکند زید به تو لاباس باکرامه عرف می گوید یعنی اگر اهانت کرد نباید اکرامش کرد. و لذا آن اشکال دوم امام به نظر ما وارد نیست.

عمده اشکال اول است. و لذا این صحیحه دلیل بر حرمت مجسمه سازی نخواهد بود.

بقیه مطالب ان شاء الله چهارشنبه هفته آینده.

صلا جمعه/ادله قول به وجوب تعیینی /بررسی آیه دوم و روایت اول ۹۵/۰۶/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صلاة جمعه/ادله قول به وجوب تعیینی /بررسی آیه دوم و روایت اول

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجوب نماز جمعه در عصر غیبت بود. راجع به قول اول بحث می کردیم که گفته می شد در عصر غیبت نماز جمعه واجب تعیینی است اقامه بشود و حضور در آن هم واجب تعیینی است.

عدم وجوب تعیینی نماز جمعه در عصر حضور (نظر امام قدس سره)

نکته: ادعا شده بود در عصر حضور امام معصوم تسالم بر وجوب تعیینی آن وجود دارد و اختلاف در وجوب تعیینی درعصر غیبت است. و لکن برخی از ثقات نقل کرده اند که امام قدس سره حتی در وجوب نماز جمعه در عصر پیامبر و ائمه علیهم السلام هم به عنوان واجب تعیینی اشکال می کردند و تشکیل نماز جمعه و حضور در نماز جمعه را، حتی اگر امام جمعه شخص معصوم باشد مستحب مؤکد می دانستند. و ظاهرا منشأ اشکال ایشان یک امر اعتباری بوده به این معنا که و لو ظاهر ادله وجوب تعیینی نماز جمعه در عصر حضور معصوم هست، اما عملاً- این که بگوییم تمام مردها غیر بیمارها و پیرمردها و مسافرها، باید در نماز جمعه شرکت کنند با وضع تاریخی سازگار نیست؛ مسجد النبی مگر اینقدر بزرگ بود که گنجایش این همه جمعیت را داشته باشد. مگر مسجد کوفه اینقدر بزرگ بود که مردم شهر کوفه «با آن بزرگی که در تاریخ می نویسند که شهر کوفه یکی از بلاد کبیره بوده، همان طور که مرحوم آقای خوئی هم در صلاه مسافر دارند»، اگر بناء بود که حضور بر همه واجب باشد و هر کس نباید خلاف شرع مرتکب شده باشد، این با وضع تاریخی سازگار نیست و محتمل نیست که

اینقدر اصرار به حضور تک تک مردم در عصر حضور بوده است فضلاً از عصر غیبت.

ص: ۲۷

این مطلبی است که باید در نهایت بحث آن را متعرض بشویم.

راجع به قول اول بحث می کردیم که گفته می شد که در عصر غیبت نماز جمعه واجب تعیینی است اقامه بشود و حضور در آن هم واجب تعیینی است.

بررسی نسبت قول اول به شیخ مفید ره

اولین کسی که این قول قطعا از او صادر شده شهید ثانی است در رساله صلاه جمعه. برخی این قول را به شیخ مفید نسبت داده اند. ولی ما رساله مقنعه شیخ مفید را که دیدیم، دیدیم این عبارتی که ایشان دارد ظهور در وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه ندارد؛

تعبیر شیخ مفید در مقنعه این است که می گوید: ما از ائمه علیهم السلام روایت داریم که از این جمعه تا آن جمعه سی و پنج نماز واجب است و جماعت فقط در نماز جمعه فریضه هست به شرط این که امامی امام جمعه باشد که صفات امام جماعت را داشته باشد. بعد می گوید صفات امام جماعت این است که حر باشد، بالغ باشد، طیب ولادت داشته باشد، جذام و برص نداشته باشد« و شرائط التی تجب فیمن یجب الاجتماع معه ان یکون حرا بالغا طاهرا فی ولادته مجنبا من الامراض الجذام البرص، مسلما مؤمنا معتقدا للحق، مصلیا للفرض»

نکته:(نمی شود بگوییم این شرائط را گفته برای این که بگوید شرط، حضور امام معصوم است. راجع به امام معصوم که انسان این طور صحبت نمی کند. بلکه مراد او این است که شرط امام جمعه ای که با حضور او نماز جمعه واجب می شود این موارد است یعنی معصوم بودن امام جمعه شرط نیست و وقتی همچون امام جمعه ای بود « و اذا حضر الامام وجبت الجمعه علی سائر المکلفین...»)

ص: ۲۸

به نظر ما این عبارت دلالت بر وجوب نماز جمعه به شرط وجود امام جمعه عادل، ندارد تا شبیه قول شهید ثانی ره شودزیرا؛

اولاً: این عبارت با وجوب حضور بعد از اقامه آن با شرائط می سازد. چون ذیلش دارد «و یجب حضور الجمعه مع من وصفناه من الائمه». یا آن تعبیر بود: «و اذا حضر الامام وجبت الجمعه علی سائر المکلفین». و اذا حضر الامام ظاهرش این است که و اذا اقیمت الجمعه مع الامام الواجد للشرائط وجب الحضور علی سائر المکلفین که می شود همان نظر مرحوم آقای خوئی که قول چهارم بود.

ثانیاً: ایشان اصلاً حکم نماز جمعه در عصر غیبت را نمی گوید. شاهد هم این عبارت است: «و یجب حضور الجمعه مع من وصفناه من الائمه فرضا و یستحب مع من خالفهم تقیةً».این تعبیر ظاهر در این است که مراد امام معصوم است و مراد این نیست که نماز جمعه با عنوان تقیه با کسانی که مخالف امام جمعه عادل اند مستحب است. وضمیر به همان ائمه بر می گردد و می خواهد بگوید مخالفین ائمه یعنی اهل سنت اگر اقامه جمعه کردند مستحب است تقیةً در نماز جمعه آن ها شرکت کنید. پس این قرینه می شود که مراد از ائمه، ائمه معصومین علیهم السلام است.

و این شرائطی که ذکر می کند لازم نیست که در مورد امام معصوم باشد تا اشکال کنیم که تناسب ندارد. شیخ مفید ره این شرایط را نسبت به کسانی که در زمان امام معصوم می خواستند با اذن امام معصوم نماز بخوانند، مطرح نموده است و با این منافات ندارد که امام معصوم شرائط را می داند. شیخ مفید ره طبق موازین فقه شرائط را کشف کرده است که امام جمعه این شرائط را باید داشته باشد. و نتیجه اش این است که در عصر حضور اگر همچون امام جمعه ای بود حضورواجب است و در عصر غیبت،حضور مشروع است و مجزی از نماز ظهراست.

ص: ۲۹

این بیان، بیان درستی است و می توانـد نظر شـیخ مفید وجوب اقامه نماز جمعه تخییرا و حضور در نماز جمعه بعد الاقامه باشـد تعیینا که قول رابع هست و این ربطی به قول شهید ثانی ندارد.

أدله قول اول

۱-آیه سوره جمعه

مراد از «ذکرالله»

راجع به ادله قول اول عمده دلیل یکی آیه شـریفه «فاسـعوا الی ذکر الله» بود و عرض کردیم ظاهر «فاسعوا الی ذکر الله»، فاسعوا الی صلاه الجمعه است.

این که برخی احتمـال می دهنـد «فاسـعوا الی ذکر الله» یعنی فاسـعوا الی النبی، «ذکرا رسولا»، خود پیامبر ذکر است، خود پیامبر ذکر الله است، ذکرا رسولاـ در قرآن آمـده است، خب این خلاـف ظـاهر است. «فاسـعوا الی ذکر الله» بگوییم یعنی فاسـعوا الی النبی این خلاف ظاهر است. حالا یا مراد صـلاه جمعه است یا حالا اگر احتمال بـدهیم حـداکثر می شود خطبه صـلاه الجمعه و صلاه جمعه هر دو. و ما از این جهت مشکل نداریم.

قرینیّت آیه ثالثه

لکن آیه ثالثه «و ترکوک قائما» ما یصلح للقرینه است که آیه اولی مربوط به شرکت درنماز جمعه پیامبر است.

این که مرحوم آقـای تبریزی رضوان الله علیه فرمودنـد آیه ثـالثه دارد و ترکوک قائمـا، مـا به آیه اولی تمسک می کنیم: یا ایها الـذین آمنـوا اذا نـودی للصـلاه من یوم الجمعه فاسـعوا الی ذکر الله، آیه اولی اطلاـق دارد، شامـل عصـر غیبت هم می شود این فرمـایش ایشـان به نظر مـا تمـام نیست. چون عرض کردیم این سه آیه بـا هم نـازل شـده جزمـا علی قول المفسـرین و لااقل من الاحتمال. و وقتی آیه ثالثه یک قرینه ای داشت که مختص می کرد آن را به پیامبر خب اجمال سـرایت می کند به کلام متصل به آن و هیچ ظهوری این آیه در وجوب حضور یا وجوب اقامه نماز جمعه در عصر غیبت نخواهد داشت.

۲- حافظوا علی الصلوات و الصلاه الوسطی

در تفسیر مجمع البیان گفته الصلاۀ الوسطی هی صلاه الجمعه.

دو اشکال به این استدلال متوجه هست:

اشکال اول (بررسی مراد از صلاه الوسطی)

اشکال اول این است که «حافظوا علی الصلوات و الصلاه الوسطی» در روایات معتبره به صلاه ظهر تفسیر شده است. چون در روز سه نماز واجب است: صبح و ظهر و عصر. و در برخی از روایات غیر معتبره آمده که هی صلاه العصر. حتی در یک روایتی دارد که آیه این جور نازل شده که حافظوا علی الصلوات و صلاه الوسطی و صلاه العصر. این روایت دو مشکل دارد یکی اینکه مشتمل بر قول به تحریف قرآن است و و دوم این که سندا ضعیف است. روایات معتبره که حافظوا علی الصلوات و صلاه الوسطی را معنا کرده است به نماز ظهر، نگفته آیه این اضافه را دارد بلکه تنها تفسیر کرده است. حافظوا علی الصلوات و صلاه الظهر. و نقل مجمع البیان ضعیف است. سند ندارد.

اگر سند روایت مجمع البیان تمام بود بین روایات جمع می کردیم و می گفتیم مراد صلاه ظهر در روزهای دیگر و صلاه جمعه در روز جمعه است و لکن سند نقل مجمع البیان مرسل هست و اعتباری ندارد.

اشکال دوم

اشکال دوم این است که بر فرض قبول کنیم که مراد از الصلاۀ الوسطی نماز جمعه است اما مراد از آن صلاه الجمعه الصحیحه است نه صلاه جمعه فاسده؛ زیرا آیه در مقام تشریع نیست بلکه می گوید بر نماز ها و نماز وسطی تحفظ کنید که مراد نماز جمعه صحیحه است و در مقام بیان شرایط نیست و ممکن است صلاه جمعه مشروط باشد به حضور امام معصوم یا نائب خاص ایشان. و لذا نمی شود اطلاق گیری کرد.

ص: ۳۱

اشکال سوم (مرحوم خویی)

مرحوم آقای خوئی فرموده اند؛ لسان حافظوا، لسان أمر تاسیسی نیست. و ظهور دارد در ارشاد به این که:آن نمازهایی که ما تشریع کردیم هر گونه که امر دارد طبق امرآن عمل کنید، امرش اگر وجوبی است واجب است عمل کنید؛ امرش اگر استحبابی است مستحب است عمل کنید. مثل این که می گوید این حرف هایی که به تو گفتم حتما حفظش کن و پیگیرش باش. حرف هایی که گفته اگر واجب است، واجب است پیگیر باشد و اگر مستحب است، مستحب است پیگیر باشد.

مثل اطیعوا الله؛ چه جور اطیعوا الله ظهور دارد در ارشاد به حکم عقل به اطاعه الله؛ یعنی اطاعت در واجبات، واجب است و در مستحبات، مستحب است.

و مثل لاتتبعوا الشیطان، لاتطیعوا الشیطان، قریب به این مضمون. که ظهور در ارشاد دارد یعنی محرمات را ترک کنید؛ واجبات را انجام بدهید. شیطان می خواهد شما را از واجبات دور کند؛ به محرمات نزدیک کند. دلش می خواهد مستحبات را هم انجام ندهید؛ مکروهات را انجام بدهید.

موقعیت اشکال: فرض این است که مراد از الصلاهٔ الوسطی، نماز جمعه است و اشکال ما (اینکه مراد، نماز وسطای صحیحه است و از حیث شرائط در مقام بیان نیست) هم یا وارد نیست و یا با اطلاقات ادله، شرطیت حضور امام معصوم و اذن امام معصوم در صحت نماز جمعه را نفی می کنیم.

جواب از اشکال مرحوم خویی

به نظر می آید که این اشکال وارد نباشد. حافظوا علی الصلوات و الصلاه الوسطی یعنی لایفوت منکم. صلوات که ظاهرش صلوات یومیه است، از شما فوت نشود. این چه ظهوری دارد در ارشاد که بگوییم اگر مستحب است بهتر است فوت نشود؛ و اگر واجب است، حتما فوت نشود.

ماننـد: الله الله فی الصـلاه یا الله الله فی الحـج، که به این معنا است که نماز و حج را ترک نکنید و این ها از شـما فوت نشود. نه اینکه ارشاد باشد، به چه دلیل ارشاد باشد وقتی که از فوت نهی می کند؟

تـذکر: بله گـاهی در بعضـی موارد مثل: حافظوا علی صـلاه اللیل، قرینه داریم و ارتکاز متشـرعی وجود داردکه حفظ مسـتحب است و أمر به حفـظ وجوبی نیست. اما اگر شـما خبر نداریـد که فلان نماز واجب است یا واجب نیست، با همین خطاب بگوید این نمـاز را حفظ کنیـد، مثلا نماز آیات را در هنگام حادث سـماوی مخوّف حفظ کنیـد، آیا در این صورت ظهور در وجوب ندارد؟ ظاهرش این است که نباید فوت شود.

نتیجه نهایی استدلال به آیات

پس این دو آیه شریفه دال بر وجوب نماز جمعه نبود.

روایات دال بر وجوب تعیینی نماز جمعه

روایات کثیره ای است برخی مثل شـهید ثانی ره از آن ها اسـتفاده وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه در عصـر غیبت کرده است و برخی مثل مرحوم آقای خوئی و استاد به این روایات بر وجوب حضور در نماز جمعه ای که با شرائط اقامه شده است، استدلال کرده اند لذا این روایات را بررسی می کنیم.

روایت اول

صحیحه زاره: «عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: فَرَضَ اللَّهُ عَلَی النَّاسِ مِنَ الْجُمُعَهِ إِلَی الْجُمُعَهِ خَمْساً وَ ثَلَاثِینَ صَلَاهً مِنْهَا صَلَاهٌ وَاحِدَهٌ فَرَضَهَا اللَّهُ فِی جَمَاعَهٍ وَ هِیَ الْجُمُعَهُ وَ وَضَعَهَا عَنْ تِسْعَهٍ عَنِ الصَّغِیرِ وَ الْکَبِیرِ وَ الْمَجْنُونِ وَ الْمُسَافِرِ وَ الْعَبْدِ وَ الْمَرْأَهِ وَ الْمَرِیضِ وَ الْأَعْمَی وَ مَنْ کَانَ عَلَی رَأْسِ فَرْسَخَیْنِ».

تقریب استدلال

طبق مفـاد روایت خداونـد نمـاز جمعه را بر همه مؤمنین فرض کرد و فقـط از نُه نفر برداشت. و شـهید ثانی ره فرموده است که روایت اطلاق دارد و لـذا نماز جمعه واجب مطلق است و بایـد مقـدماتش را تحصـیل کرد؛ یعنی باید پنج نفر جمع شوند، یک امام عادلی هم بیاید که بر خواندن خطبه نماز جمعه قدرت دارد(که خیلی ها قادرند؛یک امر به تقوی و صلوات و سلام بر ائمه معصومین که یاد گرفتنش کاری ندارد. پس شما قادرید بر امتثال این واجب مطلق؛ باید امتثال کنید.)

اشکال

مقـدمه: از ذیـل این روایت و روایات دیگر اسـتفاده می شود که نماز جمعه بر کسـی واجب است که فاصـله اش به نماز جمعه بیش از دو فرسـخ نباشد. مثل صـحیحه دیگر زراره:«قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع الْجُمُعَهُ وَاجِبَهٌ عَلَی مَنْ إِنْ صَـلَّی الْغَدَاهَ فِی أَهْلِهِ أَدْرَکَ الْجُمُعَهَ وَ کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّمَا یُصَـلِّی الْعَصْرَ فِی وَقْتِ الظُّهْرِ فِی سَائِرِ الْأَیَّامِ کَیْ إِذَا قَضَوُا الصَّلَاهَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ص رَجَعُوا إِلَی رِحَالِهِمْ قَبْلَ اللَّیْلِ وَ ذَلِکَ سُنَّهٌ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ».

نمـاز جمعه واجب است بر کسـی که اگر نماز صـبح را در خانه بخوانـد به نماز جمعه می رسـد. کنایه از همان که کمتر از دو فرسـخ به محـل اقامه نماز جمعه، فاصـله داشـته باشـد. پس نماز جمعه بر همه واجب نیست؛ بر کسـی واجب است که اگر نماز صبح را بخواند، حرکت کند به نماز جمعه می رسد.

تقریب اشـکال: اگر اقامه نماز جمعه واجب تعیینی باشد، بر«من کان علی رأس فرسـخین» نیز نماز جمعه واجب خواهد بود زیرا معمولاً در اطراف او تعداد اقل افراد نماز جمعه یافت می شود . چرا فرمود کسـی که علی رأس فرسـخین است نماز جمعه بر او واجب نیست؟

ص: ۳۴

این اشکال اگر تمام بشود تنها نظر شهید ثانی ره را نفی می کند و قول به وجوب الحضور بعد الاقامه مع الشرائط را نفی نمی کند. و ظهور روایت چنین می شود: کسی که علی رأس فرسخین است لازم نیست اقامه بکند و حضور هم بر او لازم نیست. اما کسی که کمتر از دو فرسخ از محل اقامه نماز جمعه فاصله دارد بر او حضور واجب می شود.

جواب اشکال

و لکن به نظر ما این اشکال به شهید ثانی هم وارد نیست؛ زیرا مراد از اینکه بر نه نفر نماز جمعه واجب نیست، نفی وجوب حضور در نماز جمعه است و بیش از این ظهور ندارد و چون صدر روایت اقامه و حضور را بر همه واجب می کند و اطلاقش من کان علی رأس فرسخین را هم می گیرد لذا بر او هم اقامه در فرض امکان اقامه، واجب می شود و ذیل روایت تنها وجوب حضور را از او بر می دارد.

مؤید: در عصر حضور ائمه ممکن است شرط صحت نماز، اذن امام معصوم باشد، و لذا کسی که دو فرسخی بود اذن امام معصوم را نداشت تا خودش نماز جمعه را بخواند. اما در عصر غیبت اگر ما به اطلاقات تمسک کردیم گفتیم نماز جمعه مشروط به اذن امام معصوم نیست، آن کسی که علی رأس الفرسخین است لازم نیست در این نماز جمعه دو فرسخی شرکت کند. اما خودش هم اگر می توانست در همان محل خودش نماز جمعه برقرار کند این هم لازم نیست؟ این استفاده نمی شود.

کتاب الصلاه/ادله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایت اول/مناقشات ۹۵/۰۶/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

ص: ۳۵

موضوع: کتاب الصلاه/ادله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایت اول/مناقشات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله قائلین به وجوب تعیینی نماز جمعه بود. آیات را بررسی کردیم که دلالتشان بر وجوب تعیینی تمام نبود. نوبت به روایات رسید؛ اولین روایت صحیحه زراره بود.

به علت کارشکنی عربستان استاد امسال حج تشریف نبردند و در این جلسه که مصادف با عرفه بود فرمودند:

روز عرفه است. روز زیارت ابی عبدالله سلام الله علیه است. سه بار می گوییم صلی الله علیک یا اباعبدالله! صلی الله علیک یا اباعبدالله! صلی الله علیک یا اباعبدالله! صلی الله علیک یا بقیه الله!

ادله قول به وجوب تعیینی نماز جمعه

روایت اول

بحث راجع به نماز جمعه بود که قول اول این بود که نماز جمعه در عصر غیبت واجب تعیینی است. به روایات رسیدیم. اولین روایت، صحیحه زراره بود.

در صحیحه زراره آمده است: «عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: فَرَضَ اللَّهُ عَلَی النَّاسِ مِنَ الْجُمُعَهِ إِلَی الْجُمُعَهِ خَمْساً وَ ثَلَاثِینَ صَلَاهً مِنْهَا صَلَاهٌ وَاحِدَهٌ فَرَضَهَا اللَّهُ فِی جَمَاعَهٍ وَ هِیَ الْجُمُعَهُ وَ وَضَعَهَا عَنْ تِسْعَهٍ عَنِ الصَّغِیرِ وَ الْکَبِیرِ وَ الْمَجْنُونِ وَ الْمُسَافِرِ وَ الْعَبْدِ وَ الْمَرْأَهِ وَ الْمَرِیضِ وَ الْأَعْمَی وَ مَنْ کَانَ عَلَی رَأْسِ فَرْسَخَیْنِ».

تقریب استدلال

گفته اند که ظاهر فرض شدن نماز جمعه بر غیر این نه گروه، این است که اداء نماز جمعه بر هر مکلفی غیر از معذورین، واجب تعیینی است و نماز جمعه واجب مطلق می شود. و مقتضای وجوب مطلق این است که مقدمات آن اتیان شود لذا مردم باید مقدمات تشکیل نماز جمعه را فراهم کرده و نماز را اقامه کنند و بقیه هم باید حاضر شوند.

ص: ۳۶

مناقشه اول

اشکال اول این است که این صحیحه در مقام بیان شرائط صحت نماز جمعه نیست. می گویدخداوند نماز جمعه را بر همه واجب کرده است اما چه شرائطی دارد از آن ساکت است. و احتمال می دهیم حضور امام معصوم یا نائب خاص آن حضرت، شرط صحت نماز جمعه باشد، و لذا نمی شود در عصر غیبت به اطلاق این صحیحه تمسک کرد.

جواب از مناقشه اول

مرحوم آقای خوئی فرموده است: ما به اطلاق متعلق تمسک نمی کنیم بلکه به اطلاق وجوب تمسک می کنیم.

توضیح اینکه: در مثال صلاه الجمعه واجبهٌ؛ صلاه الجمعه متعلق است که گاهی از آن تعبیر به ماده می کنند و یک وجوب هم داریم که گاهی از آن تعبیر به هیئت می کنند. ما اگر می خواستیم به اطلاق متعلق تمسک کنیم اشکال وارد بود که این صحیحه در مقام بیان شرائط متعلق نیست؛ اهمال دارد.

ما به اطلاق هیئت و وجوب تمسک می کنیم. می گوییم صلاه الجمعه واجبه علی الناس. (الناس) جمع محلی به لام است که از ادات عموم است و دلالت بر عموم می کند لذا ناس عام وضعی است و شامل مردم در زمان غیبت هم می شود، و عام مثل مطلق نیست که بگوییم در مقام بیان نیست. عام وُضع للبیان و نمی شود بگوییم در مقام بیان نیست. مطلق است که می شود بگوییم در مقام بیان نیست. عام مثل یجوز لک ان تقلد ایّ مجتهد که نمی توان گفت در مقام بیان نیست.

پس حضور امام معصوم شرط الوجوب نیست. اگر حضور امام معصوم شرط الوجوب بود پس چرا اطلاق در وجوب نماز جمعه منعقد شد؟

مؤید اطلاق وجوب

ص: ۳۷

مؤیـد اطلاق وجوب این است که در صـحیحه دیگر زراره دارد که:«قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع الْجُمُعَهُ وَاجِبَهٌ عَلَی مَنْ إِنْ صَـلَّی الْغَدَاهَ فِی أَهْلِهِ أَدْرَکَ الْجُمُعَهَ وَ کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّمَا یُصَلِّی الْعَصْرَ فِی وَقْتِ الظُّهْرِ فِی سَائِرِ الْأَیَّامِ کَیْ إِذَا قَضَوُا الصَّلَاهَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ص رَجَعُوا إِلَی رِحَالِهِمْ قَبْلَ اللَّیْلِ وَ ذَلِکَ سُـنَّهٌ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ»؛ به این بیان که و ذلک سنه الی یوم القیامه، استمرار این حکم تا روز قیامت را بیان کرد. یعنی در عصر غیبتِ معصوم هم این حکم مستمر است.

اشکال به جواب ازمناقشه

اشکال به فرمایش آقای خوئی این است که:

تقید لبی وجوب به قدرت بر متعلق

اگر شـما بپذیریـد که متعلق اطلاـق نـدارد و در مقـام بیـان شـرایط صـحت نیست می گوییم؛ هر وجوبی لبّا مقیـد به قـدرت بر متعلقش است. ان الصـلاه کـانت علی المؤمنین کتابـا موقوتـا. آیـا شـما می فرماییـد که چون مؤمنین جمع محلی به لاـم است و شامل فاقد الطهورین می شود پس معلوم می شود نماز بر فاقد الطهورین هم واجب هست؟ شـما این را نمی فرمایید و نباید هم کسی بگوید. چون وقتی که صلاه مهمل است از حیث شرائط و شاید شرط صلاه، طهارت باشد، وجوب هم لبا مقید به قدرت بر متعلق است، و چنین می شود «ان الصـلاه کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا اذا قدروا علی الصلاه الصحیحه». و فاقد الطهورین شبهه مصداقیه قادر بر صلاه صحیحه، می شود.

اینجـا هم همین است. صـلاه الجمعه الصـحیحه واجبه علی النـاس معنـایش این است که این نمـاز جمعه بر همه مردم یعنی همه مردمی که قادرند بر اتیان این نماز جمعه واجب است.

و فرض این است که در مقام بیان شرایط صحت نیست تا با اطلاق، شرایط مشکوک را نفی کنیم و قدرت بر متعلق را ثابت کنیم.و شاید یکی از شرایط صحت، حضور امام معصوم یا نائب خاص باشد.

محل جریان اصاله الاحتیاط در فرض شک در قدرت

به نظر مشهور شک در قدرت در جایی مجرای قاعده اشتغال و اصاله الاحتیاط است که واجب، معین است و نمی دانم قادر بر آن هستم یا نیستم. مثلاً مولی گفته اکرم زیدا العادل، نمی دانم بروم او را اکرام کنم محافظینش اجازه ورود می دهند یا نه. اینجا می گویند احتیاط کنید.

اما یک وقت نه، واجب، مردد است بین مقدور قطعی و غیر مقدور قطعی؛ مثلاً نمی دانم مولی گفت اکرم زیدا العالم که اکرام او مقدور قطعی است. یا گفت اکرم عمروا العالم که یقینا اکرام او مقدور نیست چون در دسترس نیست. کسی در اینجا ادعا نمی کند احتیاط، واجب است.

ما نحن فیه هم از این قبیل است. نمی دانم نماز جمعه واجب، نماز جمعه با اذن معصوم است که الآن که زمان غیبت است غیر مقدور است. یا نماز جمعه لابشرط از اذن معصوم واجب من است که الآن مقدور است. متعلق وجوب می شود مردد بین مقدور قطعی و غیر مقدور قطعی و اینجا هیچکس فکر نمی کنم قائل به لزوم احتیاط بشود.

تفاوت جمع محلی به لام با ادات عموم

و این که شما فرمودید الناس جمع محلی به لام است و این ادات عموم است، درست نیست:

ما در اصول عرض کردیم جمع محلی به لام ادات عموم نیست. بله، دلالت بر جمع می کند. مثل جمع مضاف: اکرم علماء بلدٍ که دیگر اصلا مضاف الیه هم لام نداشته باشد. هیچ فرقی با اکرم علماء البلد از حیث جمع علماء ندارد الا این که اکرم علماء البلد ظاهرش یعنی بلد خودت در مقابل اکرم علماء بلد یعنی بلدامّا. جمع محلی به لام(اکرم العلماء) هم همین است. این ادات عموم نیست، ادات جمع است. ادات عموم یعنی ادات استیعاب جمیع افراد. اشکال ندارد بگوید وقتی که اکرم العلماء گفتم من از حیث شرط عدالت و فسق در مقام نبودم شرائطش را بعدا می خواستم بگویم که شرط علمائی که باید اکرام کنی این است که عادل باشند، موالی اهل بیت باشند.

ص: ۳۹

اگر بگویـد اکرم کل العلماء می گوینـد خودت گفتی اکرم کل العلماء چه طور می گویی در مقام بیان از حیث شـرائط نبودم. امـا اگر بگویـد اکرم العلمـاء، می گوینـد از شـرائط سـکوت کردی. به بیان دیگر: هرگاه بگوینـد مولی ما را مؤاخـذه نکن، تو سکوت کردی از بیان قیـد زایـد، و سـکوت تو حجت است. این می شود اطلاق. هر کجا بگویند تو گفتی، تو گفتی اکرم کل العلمـاء، خودت گفتی همه علمـاء را اکرام کن، بعـد اگر بگویـد من نمی خواسـتم عـالم فـاسق را اکرام کنی؟ به او جواب می دهند پس چرا گفتی اکرم کل العلماء. به گفتن مولی احتجاج می کنند. این می شود عام وضعی.

نکته:عـدم دخـالت وضـعی بـودن عمـوم در اسـتدلال مرحـوم خویی: توجه شود که اسـتدلال مرحوم خویی نیـازی به این بیـان نداشت و ایشان این را به عنوان تاکید گفت. مهم این است که ایشان گفت اهمال متعلق سرایت به حکم نمی کند لذا می توان به اطلاـق حکم تمسـک کرده و شـرطیت حضـور معصـوم برای وجوب نمـاز جمعه را نفی کرد و جواب مـا هم از بیـان ایشـان واضـح شـد که قـدرت بر متعلق شـرط الوجوب است دائما و شاید مراد جدی ازمتعلق، صـلاه جمعه به اذن معصوم باشد. چون نماز با اذن معصوم، صلاه صحیحه است.

نتیجه این تفاوت

کسانی (مثل خود مرحوم خویی و مشـهور) که در فرض تعارض به عموم من وجه، عام وضـعی را بر مطلق مقدم می دانند، می گوینـد: اکرم کل عالم بر لاتکرم الفاسق، در مورد عالم فاسق مقدم هست، چون عام وضـعی اقوی ظهورا هست، مقدم است بر مطلق حکَمی، که اطلاقش ناشـی از مقـدمات حکمت است؛ چنین کسانی به نظر ما در مثال اکرم العلماء نمی توانند بگویند بر لاتکرم الفاسق مقدم است. چون اکرم العلماء از ادات عموم نیست؛ از ادات جمع است.

ص: ۴۰

نکته: آن امری که مشکوک است این نیست که صرف حضور معصوم شرط باشد تا اگر عادلی در زمان معصوم نماز را اقامه کند صحیح باشد، بلکه شبهه این است که امام جمعه باید یا معصوم باشد یا نائب خاص او. و در فرض حضور معصوم، شرط وجوب نماز جمعه محقق است اما شرط واجب این است که امام جمعه یا خود حضرت باشد یا نائب خاص حضرت. این احتمال را می دهیم، نه فقط بخاطر این که شرط وجوب است شاید شرط واجب هم باشد.

عدم لزوم تخصیص اکثر از تخصیص روایت به غیر زمان غیبت

اینکه اکثر مکلفین در زمان غیبت هستند، و اگر الناس را برای غیر زمان غیبت بگیریم تخصیص اکثر لازم می آید و مستهجن است صحیح نیست زیرا؛

اولاًـ معلوم نیست اکثر ملکفین در زمان غیبت باشند. زمان حضور امام زمان را چه می دانیم چقدر است. شاید سال ها طول بکشد و بیشتر از عصر غیبت باشد. برخی از روایات ضعیفه گفته اند حضرت چند سال حکومت می کند ولی این ها که سند ندارد. شاید عصر حضور امام زمان هم قریب باشد هم طویل باشد ان شاء الله.

ثانیاً تخصیص اکثری که مستهجن است در قضایای خارجیه است و در قضایای حقیقیه استهجانی وجود ندارد مثلاًمولی قضیه حقیقیه گفته که نماز جمعه واجب است و شرط آن اذن معصوم است. حالا خارجا در عصر غیبت ما اذن معصوم را نداریم و خارجا عصر غیبت زیاد طول بکشد این که موجب استهجان نیست. یا مثلاً مولی به نحو قضیه حقیقیه بگوید اکرم کل عالم بعد بگوید که و لاتکرم الفساق منهم، اتفاقا علماء اکثرا بشوند فاسق العیا ذ بالله، این که تخصیص مستهجن نیست. مولی می گوید من به عنوان مولی، نه به عنوان عالم بالغیب، من چه کار کنم اکثر علماء فاسق شدند. من قضیه حقیقیه گفتم. به نحو قضیه حقیقیه هم تخصیص زدم گفتم اکرم کل عالم الاـ الفساق منهم. حالا در خارج اکثر علماء فاسق شدند مشکل آن ها است. مشکل من نیست. مشکل قانون گذاری من نیست.

ص: ۴۱

(اشکال به مؤید مذکور در جواب مناقشه)

اما این که آقای خوئی فرمود که ذیل صحیحه ثانیه زراره دارد و ذلک سنه الی یوم القیامه:

اولاً: خود ایشان در بحث وقوع استثناء عقیب جمله متعدده، فرموده اند که استثناء نسبت به جمله اخیر است نه نسبت به تمام جمله ها. و این عبارت هم که و ذلک سنه الی یوم القیامه کالاستثناء است، استثناء مهم نیست، مهم این است که یک ذیلی باشد که دارای قدر متیقن و مشکوک باشد، قدر متیقن از این ذیل این است که به جمله اخیر می خورد. یعنی جمله ی وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّمَا يُصَلِّي الْعَصْرَ فِي وَقْتِ الظُّهْرِ فِي سَائِرِ الْأَيَّامِ كَيْ إِذَا قَضَوُا الصَّلَاةَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ص رَجَعُوا إِلَى رِحَالِهِمْ قَبْلَ اللَّيْلِ.

و ذلک سنه الی یوم القیامه. شاید بخواهد بفرماید این مطلب که نماز عصر را امام جمعه بلافاصله بعد از نماز جمعه بخواند سنه الی یوم القیامه. سنت ما سنّه النبی است. قبلش هم مصداقی از ما سنه النبی است که و کان رسول الله انما یصلی العصر. یعنی این فعل پیغمبر سنه الی یوم القیامه.

توضیح محتوای روایت:

جمله اول: چون مستحب است آدم با آرامش به نماز جمعه بیاید لابد وسط راه هم قصد استراحت و تناول صبحانه دارد و می خواهد آن دو فرسخ را در ظرف این چند ساعت طی کند، و فقهاء حمل کرده اند این را بر اینکه فاصله شما با نماز جمعه بیشتر از دو فرسخ نباشد.

جمله دوم: پیامبر نماز عصر را در روز جمعه در وقت ظهر در سائر ایام می خواند. وقت ظهر سایر ایام اوائل اذان ظهر است. حضرت نماز عصر روز جمعه را بلافاصله بعد از نماز جمعه می خواندند. یعنی در وقتی که روزهای دیگر نماز ظهر می خواندند، روز جمعه در همان وقت نماز عصر را می خواندند. نمی گذاشتند ساعت چهار و پنج، ساعت چهار حدودا در روزهای تابستان نماز عصر را بخوانند مثل سایر روزها. چرا؟ تا مردم بتوانند به آن دو فرسخی منزل شان قبل از این که شب تاریک بشود بر گردند.

ثانیاً: خود لفظ سنت قرینه است که این فعل پیامبر را می گوید. و الا آن جمله اولی که حکم شرعی کلی بود که الجمعه واجبه علی من ان صلی الغداه فی اهله ادرک الجمعه. و این ما سنه النبی نیست.

نتیجه: به نظر ما این اشکال اول : که این روایت در صورتی قابل استدلال است که ما از خارج بفهمیم حضور معصوم یا نائب خاص او شرط صحت نماز جمعه نیست، قوی است.

پاسخ از اشکال به مؤید

اگر شما این عبارت را که و ذلک سنه الی یوم القیامه به جمله أخیر هم بزنید باز وجوب نماز جمعه ثابت می شود زیرا نشان می دهد که حضور معصوم شرط صحت نماز جمعه نیست؛ چون می گوید این که نماز عصر را بلافاصله بعد از نماز جمعه بخوانند این سنتی است که تا روز قیامت باید ادامه پیدا کند. یعنی در زمان غیبت هم باید ادامه پیدا کند. پس معلوم می شود نماز جمعه در عصر غیبت هم مشروع است. تا شد مشروع، دیگر اذن معصوم شرط الواجب نخواهد بود. شرط الواجب که نبود اطلاق «صلاه الجمعه واجبه علی الناس» می گوید زمان غیبت هم نماز جمعه صحیحه بر مردم واجب است و فرض این است که صحت نماز جمعه مشروط به حضور معصوم نشد.

ردّ پاسخ

در جواب این اشکال می گوییم که و ذلک سنه الی یوم القیامه که تصریح نمی کند فی عصر الغیبه. بستگی دارد به این که آن نماز جمعه شرطش چی باشد. اگر نماز جمعه شرطش حضور معصوم یا نائب خاص او است این حکم خاص که نماز عصر را بلا فاصله بعد از نماز جمعه ای که به اذن معصوم یا نائب خاص او برگزار می شود، مستمر الی یوم القیامه است.

ص: ۴۳

به تعبیر دیگر حکم با تمام قیود و شرایطی که دارد تا قیامت باقی می ماند لذا این استحباب که نماز عصر را بلافاصله بعد از این نماز جمعه بخوانند اختصاص به زمان پیغمبر ندارد. این حکم تا روز قیامت مستمر است یعنی مستحب است بعد از نماز جمعه صحیح نماز عصر را بلافاصله بخوانند. اما نماز جمعه صحیح شاید شرطش اذن امام معصوم باشد. شرطش حضور امام معصوم یا نائب خاص او باشد. و حکم هم با قیودش مستمر است و در روایت تصریح نکرد که و ذلک سنه حتی فی وقت غیبه المعصوم.

مناقشه دوم

اشکال دوم به استدلال به این صحیحه زراره که دیروز مطرح کردیم این بود که؛

اگر نماز جمعه اقامه اش بر هر مکلفی واجب باشد در این صورت «من کان علی ر أس فرسخین» هم باید ببیند در همان محل خودش می تواند نماز جمعه برگزار کند یا نمی تواند؟ اگر بتواند در همان محل خودش نماز جمعه بخواند باید بخواند با حضور پنج نفر یا هفت نفر از مؤمنین. و وقتی به طور مطلق بگویند کسی که در دو فرسخی است نماز جمعه از او برداشته شده، این ظهور در این دارد که از او حضور در نماز جمعه ی دو فرسخی برداشته شده است. و این نشان می دهد بحث، بحث وجوب حضور است. واجب است حضور در نماز جمعه مگر بر کسی که فاصله او با نماز جمعه دو فرسخ باشد. و الا اگر اقامه نماز جمعه بر همه واجب باشد، آن هم که در رأس دو فرسخ است بر او هم اقامه واجب است عند القدره. چه فرق می کند؟

دیروز می خواستیم دفاع کنیم و این اشکال را جواب بدهیم ولی انصاف این است که این اشکال موجب اجمال در این صحیحه است. واقعا با توجه به این نکته عرف دیگر استظهار نمی کند که مستثنی منه وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه باشد. نه، با توجه به این که من کان علی رأس فرسخین از وجوب حضور استثناء شده است، عرف می گوید شاید هم مستثنی منه وجوب حضور باشد. وجوب حضور در نماز جمعه بر همه ثابت است مگر این نه گروه. و لذا این اشکال دوم را ما قبول داریم و موجب اجمال این روایت می دانیم.

خلاصه: عمده اشکال در این صحیحه دو اشکال شد؛ یکی این که شاید اذن امام معصوم شرط صحت نماز جمعه باشد کما علیه السید البروجردی که اشکال اول بود. اشکال دوم هم این است که ما یصلح للقرینیه داریم که این روایت حکم وجوب حضور را بیان می کند نه وجوب اقامه را.

کتاب الصلا/ادله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایت دوم/تقریب استدلال و مناقشات ۹۵/۰۶/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/ادله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایت دوم/تقریب استدلال و مناقشات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در روایاتی بود که از آن ها وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه در عصر غیبت استفاده شده بود.روایت اول را مطرح کردیم.

ادله قول به وجوب تعیینی نماز جمعه

روایت دوم

روایت دوم صحیحه دیگر از زراره است؛ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع عَلَى مَنْ تَجِبُ الْجُمُعَةُ قَالَ تَجِبُ عَلَى سَبْعَةِ نَفَرٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ لَا جُمُعَةَ لِأَقَلَّ مِنْ خَمْسَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَحَدُهُمُ الْإِمَامُ فَإِذَا اجْتَمَعَ سَبْعَةٌ وَ لَمْ يَخَافُوا أَمَّهُمْ بَعْضُهُمْ وَ خَطَبَهُمْ.

تقریب استدلال

این عبارت که فَإِذَا اجْتَمَعَ سَبْعَةٌ وَ لَمْ يَخَافُوا أَمَّهُمْ بَعْضُهُمْ وَ خَطَبَهُمْ ظهور در وجوب تعیینی دارد که اگر هفت نفر جمع بشوند و خوف از حکومت نداشه باشند(چون در آن زمان اگر شیعه نماز جمعه خصوصی می خواند چه بسا خوف این بود که عمال حکومت این را کشف کنند و به عنوان مقابله با حکومت تلقی بشو) باید نماز جمعه را اقامه کنند و اطلاق این صحیحه شامل عصر غیبت هم می شود.

ص: ۴۵

تقریب دیگر

ما تقریب واضح تری برای این صحیحه به نظرمان می آید و آن این است که این صحیحه نه تنها ظهور دارد در وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه بر هفت نفر اگر جمع بشوند، یعنی وجود داشته باشند و حاضر باشند نماز جمعه بخوانند، بلکه قابل حمل بر وجوب تخییری هم نیست و نمی توانیم بگوییم روایت افضل افراد واجب را گفته است.چرا؟ برای این که در همین صحیحه فرمود که و لاجمعه لاقل من خمسه من المسلمین. کمتر از پنج نفر اگر بود که یکی از این پنج نفر امام است که یخطب، نماز جمعه مشروع نیست. پنج نفر که شدند که یکی امام است نماز جمعه مشروع می شود. هفت نفر که شدند واجب می شود. صحیح است یعنی عِدل واجب تخییری است. و ظاهر این است که اگر هفت نفر بشوند حکم سخت تر می شود. یعنی می شود واجب تعیینی. و روایت دلالت بر وجوب تعیینی اقامه می کند چون فرموده است أمهم بعضهم و خطبهم اگر هفت نفر شدند باید یکی امام جمعه شود و خطبه بخواند. و قابل حمل بر وجوب حضور علی تقدیر الاقامه بشرائطها نیست؛ چون این روایت نمی گوید وجبت الجمعه، این روایت می گوید امّهم بعضهم و خطبهم یعنی اگر هفت نفر شدند اقامه نماز جمعه بر این هفت نفر واجب خواهد بود.

اگر کسی می گفت در فرضی که تعداد افراد پنج نفر باشند نماز جمعه اصلا واجب تخییری هم نیست، تنها مشروع است یعنی یک مستحبی است مسقط از واجب، می توانست توجیه کند و بگوید بر هفت نفر واجب تخییری می شود و فرقش با پنج نفر این است که پنج نفر اصلا وجوب ندارد لاتعیینا و لاتخییرا، مستحبی است که مجزی از واجب و مسقط واجب است. ولی اگر هفت نفر شدند واجب است و به قرینه برخی از روایات حمل می کنیم بر وجوب تخییری. این می شد. اما اگر بگوییم این خلاف متفاهم عرفی است و نماز جمعه پنج نفره واجب تخییری می شود در این صورت وجوب بر هفت نفر وجوب تعیینی خواهد بود.

و حق این است که خلاف متفاهم عرفی است این کسانی که پنج نفر می شوند نماز جمعه مستحب می خوانند نسبت به نماز امروز هیچ تکلیفی نداشته باشند؛ نسبت به نماز ظهر تکلیف ندارند چون مسقط دارند و مسقط تکلیف یعنی تکلیف با وجود این مسقط فعلی نیست. و نسبت به نماز جمعه هم تکلیف ندارند چون واجب نیست. یعنی کسی نماز ظهر بر او واجب است که نماز جمعه نخواند و الا اگر نماز جمعه بخواند نماز ظهر بر او واجب نیست. پس امروز غیر از نماز عصری که بعدا واجب است و می خوانند نسبت به نماز ظهر و جمعه هیچ مصداق واجبی را اتیان نکردند. این خیلی خلاف فهم عرفی است.

تذکر: معنای مسقطیت این است که این آقایی که با پنج نفر می شوند نماز جمعه می خواند چون نماز جمعه می خواند تکلیف به وجوب به نماز ظهر اصلا در حقش فعلی نشد. معنا ندارد تکلیف به نماز ظهر در حقش فعلی بشود و عقاب نشود؛ نماز ظهر بخواند در عین حال بگویند می توانی نماز ظهر نخوانی، این که نمی شود. پس این که نماز جمعه پنج نفره خواندند و مشروع هم بود و مجزی از نماز ظهر هم بود، کشف می کند که نماز ظهر در حق این ها واجب فعلی نبود.

ظاهر عرفی این است که هر کجا نماز جمعه مشروع است، لااقل عدل واجب تخییری است. اگر گفتیم طبق روایات نماز جمعه بر مسافر مشروع است معنایش این است که نماز جمعه در مورد مسافر عدل واجب تخییری است. اگر گفتیم نماز جمعه بر زن مشروع است، معنایش این است که عدل واجب تخییری است.

مناقشه اول مرحوم خویی

ص: ۴۷

مرحوم آقای خوئی فرموده است: این روایت اگر ناظر به شرائط واجب باشد، شرطیت حضور معصوم را با اطلاقش نفی می کند. ولی این روایت که در مقام بیان شرائط صحت نماز جمعه نیست. این روایت راجع به وجوب نماز جمعه است نه شرائط صحت نماز جمعه. مثل ان الصلاه کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا. این که شرائط صحت نماز را بیان نمی کند، اصل وجوب نماز را بیان می کند. و لذا روایت در رابطه با شرائط صحت نماز جمعه اهمال دارد. چون اهمال دارد شاید شرط صحت نماز جمعه حضور امام معصوم یا نائب خاص او باشد. و ما در عصر غیبت نماز جمعه ای که با حضور امام معصوم یا نائب خاص او باشد نمی توانیم برگزار کنیم.

جواب مرحوم خویی از مناقشه اول

مرحوم آقای خوئی فرموده است که این اشکال را ما می توانیم جواب بدهیم؛ بگوییم ما یک اطلاق از حیث متعلق وجوب داریم، یک اطلاق از حیث خود وجوب داریم. به لحاظ متعلق وجوب اطلاقی در این صحیحه نیست. چون نسبت به شرائط صحت نماز جمعه در مقام بیان نیست. اما به لحاظ شرائط وجوب، به لحاظ من تجب علیه، که اطلاق دارد. سائل می گوید علی من تجب الجمعه؟ امام فرمود تجب علی سبعه نفر من المسلمین. اگر بناء بود شرط وجوب نماز جمعه، حضور معصوم باشد نباید وجوب را امام مطلق می گذاشت و باید قید می زدند که تجب الجمعه فی حال حضور الامام المعصوم. اصاله الاطلاق را در وجوب یا به تعبیر دیگر در من تجب علیه صلاه الجمعه جاری می کنیم. و لذا ایشان فرموده است با این بیان، این روایت دلالت بر وجوب می کند.

مناقشه دوم مرحوم خویی

آقای خوئی فرمودند ما یک اشکال دیگری به این صحیحه داریم. اشکال ما این است: که این صحیحه نماز جمعه واجب را بر هفت نفر واجب کرده است؛ حال وجود هفت نفر، شرط وجوب نماز جمعه است یا شرط صحت؟ این را بیان کنید.

اگر این صحیحه که می گوید تجب الجمعه علی سبعه نفر من المسلمین می خواهد شرط صحت نماز جمعه را بگوید که اجتماع هفت نفر شرط صحت است، کاری به شرائط وجوب ندارد، در مقام بیان این که در کجا واجب است در کجا واجب نیست نبود، پس چه جور می خواهیم به اطلاق این صحیحه تمسک کنیم بگوییم در عصر غیبت هم واجب است؟

اگر می خواهد شرائط وجوب را بگوید که ظاهر روایت همین است که در مقام بیان وجوب است. حالا ـ که در مقام بیان وجوب است می خواهد بگوید نماز جمعه در فرض وجود هفت نفر واجب است؛ این لغو است چون هفت نفر عادتا همیشه هستند مگر یک مسلمانی رفته در یک غار زندگی می کند، و در شعاع دو فرسخی اواز چهار جهت شرق و غرب و شمال و جنوب هیچ انسان مسلمانی نباشد و این هم یک فرض نادر کالمعدوم است.

جواب مرحوم خویی از مناقشه دوم

آقای خوئی فرموده: توجیه ما نسبت به این روایت این است که بگوییم این روایت می خواهد بگوید اگر هفت نفر اجتماع فعلی پیدا کردند و نماز جمعه را اقامه کردند در این صورت بر بقیه واجب است که در نماز جمعه حضور پیدا کنند. اما اگر پنج نفر برای اقامه جمعه جمع شدند حضور بر بقیه واجب نیست. و روایت نظر به وجود افراد در خارج ندارد که اگر هفت نفر وجود داشتند نماز جمعه واجب می شود.

ص: ۴۹

اشکال به جواب مرحوم خویی از مناقشه دوم

این فرمایش آقای خوئی به نظر ما ایراد دارد. این که ایشان فرمود: ما بخاطر این محذوری که پیدا شد در معنای روایت، این روایت را این جور معنا می کنیم که اگر هفت نفر اجتماع فعلی پیدا کردند حضور واجب می شود، این خلاف متن روایت است؛ چون محمول در روایت این است که أمهم بعضهم و خطبهم یعنی یکی امام جمعه بشود و خطبه بخواند و نماز جمعه را ایجاد کنند نه اینکه حضور پیدا کنند در نماز جمعه ی ایجاد شده. انصافا این خلاف کالصریح این روایت است.

جواب استاد از مناقشه دوم

چه اشکالی دارد بگوییم تجب الجمعه علی سبعه نفر من المسلمین یعنی وجود هفت نفر، منتها نه وجود تکوینی هفت نفر. بلکه وجود هفت نفر که بالقوه آمادگی نماز جمعه خواندن داشته باشند یعنی من که جزء این هفت نفر هستم اگر بروم به این شش نفر بگویم تشریف بیاورید در مسجد یا در منزل نماز جمعه برگزار کنیم آن ها هم بگویند می آییم.

توجه: در زمان ائمه شیعه در اقلیت بوده و عامه هم در روستا نماز جمعه نمی خواندند و در شهر هم حاضر نیست امام جمعه منصوب خلیفه را رها کند و پشت سر امام جمعه شیعه نماز بخواند. و احراز حسن ظاهر و عدالت امام جمعه هم آسان نیست و خیلی موارد امام عادل پیدا نمی شده است علاوه بر اینکه باید مسائل نماز جمعه را هم بداند. لذا این گونه نیست که عادۂ هفت نفر بالقوه وجود داشته باشد.

و این اشکال آقای خوئی هم به نظر ما وارد نیست.

ص: ۵۰

عدم ظهور روایت در واجب کفایی

اما این که برخی از آقایان احتمال داده اند اقامه نماز جمعه واجب کفایی باشد، خلاف اطلاق این روایت است. واجب کفایی نیاز به مؤنه زایده دارد. ... تجب الجمعه علی سبعه نفر یعنی اذا اجتمع سبعه، و اذا اجتمع سبعه، بشرط لا از زاید نیست بلکه لابشرط است. یعنی با هفت نفر اقامه واجب می شود. اگر ده نفر هم شدند واجب است اقامه کنند، صد نفر هم شدند واجب است اقامه کنند.

و لذا دلالت این روایت را ما قبول داریم با قطع نظر از معارض ها که بعدا بحث می کنیم.

مناقشه مرحوم بروجردی

اشکال آخر که اشکال مرحوم آقای بروجردی است این است که شاید نماز جمعه صحتش مشروط باشد به این که امام جمعه یا معصوم باشد یا ماذون خاص از قبَل معصوم باشد. و این روایت که در مقام بیان شرائط صحت نماز جمعه نیست. شاید شرط صحت نماز جمعه حضور معصوم یا نائب خاص ایشان باشد.

جواب از مناقشه مرحوم بروجردی

این اشکال هم ممکن است جواب داده بشود به اینکه در روایت تعبیر دارد امّهم بعضهم که ظاهرش این است که این بعض امام معصوم یا نائب خاص او نیست و حملش بر امام معصوم یا نائب خاص آن امام، خلاف ظاهر است.

روایت سوم

روایت سوم صحیحه منصور بن حازم هست: الْجُمُعَهُ وَاجِبَهٌ عَلَی کُلِّ أَحَدٍ لَا یُعْذَرُ النَّاسُ فِیهَا إِلَّا خَمْسَهٌ الْمَرْأَهُ وَ الْمَمْلُوکُ وَ الْمُسَافِرُ وَ الْمَرِیضُ وَ الصَّبِیُّ.

گفته می شود که این روایت دلالت دارد که جمعه بر هر کسی واجب است. هیچ کس معذور نیست در ترک نماز جمعه مگر پنج گروه: زن، عبد، مسافر، مریض و صبی. و گفته می شود که هم ظاهر الجمعه واجبه علی کل احد وجوب تعیینی است و هم به قرینه استثناء مسافر ما نمی توانیم حمل کنیم این وجوب را بر وجوب تخییری. چرا؟ برای این که دلیل داریم که مسافر نماز جمعه اش مشروع است. روایت داریم مسافر اگر در نماز جمعه شرکت کند ثوابش صد برابر نماز جمعه حاضر است. مشروع که شد یعنی عدل واجب تخییری نه مستحب. پس مسافر که استثناء شد نماز جمعه بر او واجب تعیینی نیست و الا عدل واجب تخییری هست. آن وقت مستثنی منه فرقش با مستثنی این است که مستثنی منه که غیر مسافر است نماز جمعه بر او واجب تعیینی خواهد بود.

تامل بفرمایید این دو مطلب را: یکی این که آیا استثناء مسافر این صحیحه را نص در وجوب تعیینی نماز جمعه بر غیر او، می کند؟ و علاوه بر آن آیا این صحیحه قابل حمل بر وجوب حضور علی تقدیر الاقامه بشرائطها هست یا نیست؟

المحرمات فی الشریعه/حرمت مجسمه سازی /بررسی روایت اول و دوم ۹۵/۰۶/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: المحرمات فی الشریعه/حرمت مجسمه سازی /بررسی روایت اول و دوم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در روایات حرمت مجسمه سازی بود. روایت اول صحیحه محمد بن مسلم بود: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ تَمَاثِيلِ الشَّجَرِ وَ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مِنَ الْحَيَوَانِ

که به مفهوم این ذیل تمسک شد که ان کان شیئا من الحیوان ففی التمثال بأسٌ. بلکه ادعا شد که تمثال شامل عکس و نقاشی هم می شود و در روایات متعددی از نقش روی لباس به مثال تعبیر شده است. در جواب امام قدس سره، سه اشکال بر دلالت روایت بر حرمت مجسمه سازی مطرح کردند.

ادله حرمت مجسمه سازی

روایت اول

روایت اول صحیحه محمد بن مسلم بود: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ تَمَاثِيلِ الشَّجَرِ وَ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مِنَ الْحَيَوَانِ

که به مفهوم این ذیل تمسک شد که ان کان شیئا من الحیوان ففی التمثال بأسٌ.

در جواب امام قدس سره سه اشکال مطرح کردند:

اشکال اول

اشکال اول این بود که حذف متعلق مفید عموم نیست. سألته عن التمثال مشخص نیست که صنع تمثال را می گوید یا استعمال و نگهداری تمثال را، و چون نگهداری تمثال قطعا حرام نیست علم اجمالی به حرمت مجسمه سازی و کراهت نگهداری تمثال پیدا می کنیم و چون یک طرف علم الزام آور نیست لذا علم اجمالی به حکم الزامی پیدا نمی کنیم.

ص: ۵۲

روایات دال بر جواز اقتناء مجسمه ذی روح

روایاتی بر این مطلب یعنی جواز نگهداری تمثال، دلالت می کند؛

روایت اول

صحیحه محمد بن مسلم: سَأَلْتُ أَحَدَهُمَا ع عَنِ التَّمَاثِيلِ فِي الْبَيْتِ فَقَالَ لَا بَأْسَ إِذَا كَانَتْ عَنْ يَمِينِكَ وَ عَنْ شِمَالِكَ وَ عَنْ خَلْفِكَ أَوْ تَحْتِ رِجْلَيْكَ وَ إِنْ كَانَتْ فِي الْقِبْلَةِ فَأَلْقِ عَلَيْهَا ثَوْباً.

که استدلال شده به این روایت بر این که نگهداری تمثال حرام نیست.

مناقشه در دلالت بر جواز اقتناء

این روایت مطلق است (عن التماثیل فی البیت) و در خصوص تمثال حیوان نیست. و لذا اگر دلیلی، نگهداری تمثال مجسمه ذی روح را حرام کند این صحیحه را تخصیص می زند.

جواب مناقشه

فرض این است که صحیحه محمد بن مسلم اول«عَنْ تَمَاثِيلِ الشَّجَرِ وَ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مِنَ الْحَيَوَانِ » مردد است بین این که مراد از آن نگهداری تمثال باشد که در این صورت صحیحه دوم محمد بن مسلم را تخصیص می زند. و یا مراد ساختن مجسمه باشد که در این صورت اطلاق صحیحه دوم تخصیص نمی خورد. و وقتی مجمل شد می توان به اطلاق صحیحه دوم تمسک کرد که: نگهداری تمثال مطلقاً چه ذی روح باشد و چه نباشد، جایز است. و با أخذ به اطلاق خطاب صحیحه دوم دیگرنسبت به محتوای صحیحه اول علم اجمالی نداریم که یا ساختن مجسمه حرام است یا اقناء آن، تا این علم اجمالی منجز باشد. بلکه علم اجمالی داریم یا ساختن مجسمه طبق ظهور اولی خطاب، حرام است و یا اقتناء مکروه است لذا علم اجمالی به تکلیف الزامی پیدا نمی کنیم و علم اجمالی منجز نخواهد بود.

ص: ۵۳

روایت دوم

بررسی دلالت روایت

روایت دوم در خصوص نگهداری تمثال ذوات ارواح است: روی الحمیری فی قرب الأسناد یا فی قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیهما السلام سألته عن البیت قد صوّر فیه طیر او سمکه یلعب به اهل البیت هل تصلح الصلاه فیه قال لا حتی یقطع رأسه او یفسده و ان کان قد صلی فلیس علیه اعاده.

مجسمه پرنده یا ماهی مجسمه ذی روح است و حضرت فرمودند که اگر قبلا نماز خوانده اید که اعاده ندارد. اگر بعدا می خواهید نماز بخوانید این کار را نکنید؛ بلکه ابتدا سر این مجسمه را قطع کنید بعد نماز بخوانید که حمل بر حکم استحبابی شده است. این روایت دلالت دارد بر این که نگهداری این ها در منزل حرام نیست و الا امام علیه السلام تذکر می داد که این ها را در منزل نگه ندارید.

بررسی سند روایت

مرحوم استاد در ارشاد الطالب از این روایت تعبیر به صحیحه کرده اند ولی این روایت صحیحه نیست و در سند این روایت تامل هست، چون عبدالله بن حسن توثیق ندارد؛ و لو ما تلاش کردیم بگوییم چون حمیری کتاب قرب الإسنادش را از روایات عبدالله بن حسن پر کرده و حمیری قمی بوده که به اسانید خیلی اهتمام داشتند، خیلی غیر عرفی است بگوییم یک سند ضعیف ذکر بکند نه یک بار نه دو بار، حدودا صد بار. این کتاب را از ارزش می اندازد و این بعید هست. لذا ما به نظرما وثاقت عبدالله بن حسن قوی است. اما مشهور در وثاقت عبدالله بن حسن اشکال می کنند.

ص: ۵۴

پس روایت دوم که دلیل بر جواز اقتناء هست، به نظر مشهور ضعیف السند است. و عمده در دلیل جواز اقتناء روایت اول است.

نتیجه: این اشکال امام قدس سره (که در کلام مرحوم آقای تبریزی هم بود) به نظر ما وارد است.

اما دو اشکال دیگر در کلام امام قدس سره بود که آن ها را ما ناوارد می دانیم.

اشکال دوم و مناقشه آن

فرمودند مفهوم روایت که اذا کان تمثال الحیوان ففیه بأس ظهور در حرمت ندارد.

این فرمایش انصافا خلاف وجدان عرفی است. اگر بگویند «اذا کان السائل فقیرا فلابأس ان تعطیه درهما» عرف مفهوم گیری می کند که اگر سائل فقیر نبود به او کمک نکن؛ حال اگر عبد کمک کرد به سائلی که غنی است مولی احتجاج می کند و می گوید مگه به تو نگفتم «ان کان السائل فقیرا فلابأس ان تعطیه درهما ؟» لااقل اگر ظهور در حرمت هم نداشته باشد حجت عقلائیه بر حرمت که هست. همان طور که خود امام در صیغه نهی قائلند ظهور در حرمت ندارد اما حجت عقلائیه بر حرمت است.

اشکال سوم و مناقشه آن

اشکال سوم امام این بود که عقد مستثنی اطلاق ندارد؛ عموم ندارد. مثل این می ماند که بگوید «لاآکل الطعام الا ما کان فیه ملحٌ». معنایش این نیست که «کل طعام فیه ملح فآکله». یا مثلاً «لاأقرء کتابا الا ما کتبه الفقیه» معنایش این نیست که «کل کتاب کتبه الفقیه فأنا أقرءه.»

این اشکال امام قدس سره در اصول مورد بحث قرار گرفته. برخی از بزرگان هم این اشکال را داشتند مثل صاحب کتاب بلغه الفقیه؛ مرحوم بحر العلوم. و لکن به نظر ما این اشکال وارد نیست؛

گاهی لسان، لسانِ بیان شـرطیت است و بیان شـرطیت یک شـرط که نفی سایر شرائط را نمی کند: مثل لاآکل من الطعام الا ما کان فیه ملح. می خواهد بگوید شرط غذایی که من می خورم این است که نمک داشته باشد. لأقرء کتابا الا ما کتبه الفقیه می خواهد بگوید شرط کتابی که من می خوانم این است که فقیه نوشته باشد. مثل لاصلاه الا بطهور. نفی سائر شرائط نمی کند.

ولی گاهی لسان، ظهور در بیان شـرطیت نـدارد. مثل اینکه عبـد وقتی از مولی خطاب لاتکرم احدا الا من کان عالما را شـنید و عـالم فاسق را احترام کرد، مولی اعتراض می کنـد می گویـد چرا عالم فاسق را احترام کردی؟ می گویـد مولی! خودت گفتی. خودت گفتی لاتکرم احدا الا من کان عالما. خب می گفتی لاتکرم احدا الا من کان عالما عادلا. قید نزدی.

و مثـل: لاتـأکلوا اموالکم بینکم بالباطـل الاـ ان تکون تجـاره عن تراض. که انصافـا عرف اسـتفاده می کنـد که هر تجـارت عن تراضی صحیح است و سبب جواز اکل مال غیر هست.

ما نحن فیه هم همین است. لابأس ما لم یکن شـیئا من الحیوان این ظاهرش این است که اگر مجسمه حیوان، تمثال حیوان باشد ففیه بأس مطلقا. اطلاق دارد.

نکته: قـدر متیقن از روایت سـاختن مجسـمه نیست زیرا تنهـا یک عـده مجسـمه ساز هسـتند و بقیه مبتلا به نگهـداری و بازی با مجسـمه های حیوان هسـتند. و همان طور که ساختن شـبهه حرمت دارد اقتناء هم شـبهه دارد. اتفاقا شـنیدم مرحوم آسـید احمد خوانسـاری نسـبت به نگهـداری مجسـمه هم احتیاط واجب می کرد. این طور نیست که جواز نگهـداری مجسـمه از واضـحات باشد. و لذا اطلاق در سؤال محمد بن مسلم جا دارد.

روایت دوم (از روایات مربوط به حکم مجسمه سازی)

روایت دوم روایت محاسن هست: عَنْهُ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی الْجَارُودِ عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع مَنْ جَدَّدَ قَبْراً أَوْ مَثَّلَ مِثَالًا فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ

بررسی سند روایت

احمد بن محمد بن خالد برقی از پدرش محمد بن خالد برقی که هر دو از ثقات هستند از محمد بن سنان که بحث هست محمد بن سنان ثقه هست کما علیه السید الزنجانی؟ و یا ثقه نیست کما علیه السید الخوئی و لعله هو الصحیح؛

چون محمد بن سنان تضعیف دارد. آقای زنجانی می گویند این تضعیف ها تضعیف های اجتهادی است؛ ناشی از شبهه غلو در محمد بن سنان است. ما این را نفهمیدیم. بالاخره محمد بن سنان تضعیف شده و ظاهر تضعیف یعنی نفی وثاقت او.

محمد بن سنان را هم درست بکنید بعد دارد عن ابی الجارود. رئیس زیدیه جارودیه. او را هم درست کنید به یک نحوی که آقای خوئی قبلا درست می کرد اما ابی الجارود عن اصبغ بن نباته را نمی توان درست کرد:

زیرا محمد بن سنان که از اصحاب امام رضا علیه السلام است، نمی تواند با یک واسطه از اصبغ بن نباته صحابی امیرالمؤمنین، نقل روایت بکند و این سند مشتمل بر ارسال است.

دلالت روایت در نظر امام قدس سره

امام قدس سره فرمودند به نظر ما این روایت و یک سری روایاتی که شبیه این است، راجع به بت سازی، مجسمه بت ساختن، وارد شده؛ زیرا محتمل نیست آن شخصی که آدم برفی مثلا درست می کند، عروسک درست می کند، شکل کبوتر درست می کند بچه اش مشغول بشود یا نقاشی می کشد، نقاشی یک کبوتر می کشد، این از اسلام خارج بشود یعنی از قتل نفس محترمه گناهش بیشتر است؟ از زنا و افعال شنیعه دیگر این گناهش بالاتر است؟

ص: ۵۷

شبیه این روایت هم داریم. ایشان می گویند در رساله لبّ الباب قطب راوندی هست که من سحر فقد کذب علی الله و من صوّر التصاویر فقد ضادّ الله. کسی که تمثال تصویر کند با خدا ضدیت و دشمنی کرده.

در منیه المرید هم شهید ثانی از پیامبر نقل می کند اشد الناس عذابا یوم القیامه رجل قتل نبیا او قتله نبیٌّ و رجل یضل الناس بغیر علم او مصوّر یصوّر التماثیل اشد الناس عذابا یوم القیامه.

روایت دیگر باز ایشان ذکر می کند. می گوید در کتب عامه هست: من اشد الناس عذابا عند الله یوم القیامه المصوّرون.

ایشان می فرماید که استظهار ما این است که این روایات منصرف است به تصویر حالا یا مجسمه سازی یا نقاشی بت ها؛ آن بت هایی که برای پرستش می سازند که زمینه پرستش بت ها را فراهم می کنند. نه بت می سازند برای سریال. بالاخره در سریال حضرت یوسف باید نشان بدهند که زلیخا یک بتی داشت، می رفت او را پرستش می کرد. اگر مجسمه سازی حرام هم باشد اما اشد الناس عذابا یوم القیامه، خرج عن الاسلام در حق او هم بیاید بعید است.

بعد ایشان فرموده که به نظرما یک سری روایاتی که آمده؛ مثلا ابن قدام می گوید که عن ابی عبدالله علیه السلام قال قال امیرالمؤمنین علیه السلام بعثنی رسول الله صلی الله علیه و آله بهدم القبور و کسر الصور. کسر صور یعنی شکستن بت ها. و الا مطلب مهمتر از این نبود که پیامبر حضرت علی را بفرستد (حال یا یمن یا مکه؟ ظاهرا یمن بوده) این همه مردم خلاف می کنند آن ها را نادیده بگیرند بگویند برو هر مجسمه ای که دیدی بچه ها دارند بازی می کنند در خانه ها هست این ها را بشکن. نه، ظاهرش این است که هدم صوری که یعکفون علی اصنام لهم. مراد این است.

ص: ۵۸

بعد ایشان می گویند یک روایت دیگر هم هست او هم همین طور است؛ بعثنی رسول الله صلی الله علیه و آله الی المدینه فقال لاتدع صوره الاـ محوتها و لا قبرا الا سوّیته و لا کلبا الا قتلته. (اینجا دارد الی المدینه: حالا این روشن نیست؛ حضرت علی به مدینه فرستاده نشد؛ پیغمبر زودتر آمدند مدینه تا حضرت علی. این الی یمن باید باشد. حالا من نمی دانم.)

لاتدع صوره الا محوتها ایشان می فرماید مراد این است که بت ها را از بین ببر.

و لا قبرا الا سویته یعنی قبور را صاف کن: این ها برای فخر فروشی، قبرشان را به شکل خاصی می ساختند و مردم، بعضی از قبور را عبادتگاه قرار داده بودند. قبور کبراءشان را محل عبادت قرار داده بودند. حتی در روایت که داریم که لعن الله الیهود حیث اتخذوا قبور انبیائهم مساجد لاتتخذوا قبری قبله و لامسجدا..

و لاکلبا الا قتلته ایشان می گوید من بعید نمی داند مراد این کَلِب باشد نه کلب. کَلِب یعنی سگ هار. سگی که بیماری هاری دارند. سگ هایی که بیماری هاری دارند آن ها را بکش. ایشان این جور توجیه می کند.

به هرحال این فرمایش ایشان است که می گوید ما معتقدیم نمی شود به این طایفه از روایات استدلال کرد بر حرمت مجسمه سازی. این ها مربوط به حرمت مجسمه سازی بت ها است. بله، بت هایی که زمینه عبادت دارند نه تنها ساختنش بلکه نگهداریش هم حرام است.

مناقشه در نظر امام قدس سره

مرحوم استاد در ارشاد الطالب اشکال کردند به امام قدس سره. و ظاهرا اشکال وارد است؛

فرمودند مراد از عبارت فقد خرج من الاسلام، خروج حکمی است از اسلام نه خروج حقیقی. مانند این موارد: من اصبح لایهتمّ بامور المسلمین فلیس بمسلم. من سمع رجلا ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم. در رجلی که نقر کنقر الغراب دارد ان مات علی هذا لیموتنّ علی غیر دینی. این تعبیرات برای تاکید است، یعنی روش اسلام این نیست. نه این که واقعا از اسلام خارج شده است.

ص: ۵۹

و الا این احتمالی که امام در من جدّد قبرا ذکر کردند که برخی قبور را عبادتکده قرار داده بودند صحیح نیست چون بحث عبادت کردن قبور اصلا در تاریخ ذکر نشده است و معمولا قبرها را برای افتخار به اینکه این همه بزرگ در قبیله مان داشتیم تجدید می کردند. الهاکم التکاثر حتی زرتم المقابر. مرده های مان بزرگانند.این تجدید قبرشان فخرفروشی قبائل به یکدیگر بود. روایت می گوید این کار خلاف است و صحیح نیست. این از روش اسلام خارج شده. نه این که واقعا مسلمان نیست. و من کفر فان الله غنی عن العالمین. راجع به تارک الحج گفتند کافر. کافر با خارج از اسلام خیلی فرق نمی کند. خود این آقایان گفتند کفر مراتب دارد. خروج از اسلام هم مراتب دارد. خروج حقیقی از اسلام خیلی مهم است. ولی خروج از بعض مراتب اسلام این در خیلی از مسلمین هست که از بعض مراتب اسلام خارجند.

اما راجع به روایت دیگر: من صوّر التصاویر فقد ضادّ الله. یعنی کسی که مجسمه سازی کند با خدا به رقابت برخاسته. از باب این که خدا اشیاء ذی روح را خلق می کند تو هم می خواهی بگویی انا رجل، اشیاء ذی روح را خلق کنی؟ در برخی از روایات هست که: روز قیامت می گویند مجسمه این کبوتر را کشیدی یامر ان ینفخ فیه حالا این را زنده کن، و لیس بنافخ، او هم که نمی تواند زنده کند لذا عذاب می شود.

و اگر چه عروسک ساز ادعای رقابت با خدا نمی کند اما برای نهی از مجسمه سازی مقتضای بلاغت و حکمت این است که مبالغه ای بکنند تا در مردم تاثیر بگذارد. مثل این روایت که: الناظر الی شطرنج کالناظر الی عوره امه. این چه حرفیه؟ من نگاه به شطرنج می کنم شما من را تشبیه می کنی به الناظر الی عوره امه. با این مبالغه کردن ها، با این بلاغت ها باید مردم را به راه راست بیاورند. و الا اگر به مردم بیایند بگویند:خیلی مهم نیست، بدحجابی گناه صغیره است، اصرار بر آن از کبائر است، مثل خیلی گناهان صغیره، اینقدر حرام های بزرگتری هست، چسبیده اید به این حرام کوچک، این فرهنگ سبک شمردن گناه، درست نیست.

ص: ۶۰

یا روایت منیه المرید: اشد الناس عذابا یوم القیامه. این اشد الناس عذابا ظهور در حصر که ندارد. روایات متعددی داریم این جور بیان ها در آن هست. الغیبه مثلا اشد من الزنا. حیثی است. واقعا غیبت اشد از زنا است؟ درهم ربا عند الله اشد من سبعین زنیه کلها بذات محرم. واقعا اگر کسی تزاحم بشود بگویند یا غیبت بکن یا زنا بکن، بگوید لعنت خدا بر شیطان روایت می گوید الغیبه اشد من الزنا؟ یا مثلاً تزاحم شود که یک درهم ربا بخوری یا نعوذ بالله سبعین زنیه بگوید خب درهم ربا اشد عند الله؟ این گونه نیست، این ها حیثی است. این اشد الناس عذابا یک نظر حیثی دارد.

رجلاـ قتل نبیا او قتله نبی، رجل یضل الناس بغیر علم، مصوّر یصور التماثیل منحصر به این چهار تا هم نیست. چون در روایت قرینه نوعیه داریم. چند گروه را به عنوان این که این ها مثلاـ این گناه شان بزرگ است ذکر می کردند. نمی خواهد بگوید گناهان دیگر بزرگ نیست. گناهان دیگر مفروغ عنه بوده که بزرگ است. مثلاً زنا مفروغ عنه بوده بزرگ است.

و امّا قتل نبیا ممکن است بخاطر او قتله نبی در کنار هم گفته شده است. پیغمبر یکی را بکشد این اشد الناس عذابا است؟ چون لازم نیست کافر باشد. حدش قتل بوده. شیطان فریبش داده با یکی از محارمش نعوذ بالله زنا کرده. یا عمل شنیع انجام داده با کسی و مستحق قتل شده است.

و لذا اگر نبود ضعف سند این روایات مثل همین روایت اصبغ بن نباته بعید نبود استدلال بر این ها بر حرمت مجسمه سازی. و چون این ها نقل به معنا هم می شده ما علم به استفاضه این روایات نداریم که قطع به صدور پیدا کنیم. عملا آدم فکر می کند چهار تا روایت است. ولی ممکن است یک روایت باشد در قالب چهار نقل. که این ها نقل های مرسل و بی سند هم هست. چهارمیش هم که اصلا روایت عامیه بود. که من اشد الناس عذبا عند الله یوم القیامه المصورون.

ص: ۶۱

و احتمال هم داشت المصورون معنای دیگر داشته باشد. مصورون یعنی آن هایی که قائلند خدا صورت دارد؛ خدا جسم است. شاید معنایش این باشد همان طور که امام فرمودند.

لذا برای حرمت مجسمه سازی به این روایات هم نمی شود استدلال کرد.

کتاب الصلا/ادله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایت دوم/ تقریب استدلال و مناقشات /و روایت سوم ۹۵/۰۶/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/ادله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایت دوم/ تقریب استدلال و مناقشات /و روایت سوم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به ادله قول به وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه در عصر غیبت بود. رسیدیم به روایت دوم که صحیحه زراره بود.

ادله قول به وجوب تعیینی نماز جمعه

روایت دوم

زراره سؤال کرد که نماز جمعه بر چه کسی واجب است؟ امام علیه السلام در جواب فرمودند: علی سبعه نفر من المسلمین و لاجمعه لاقل من خمسه فاذا اجتمع سبعه من المسلمین و لم یخافوا أمّهم بعضهم و خطبهم.

که به نظر ما همان طور که در البدر الزاهر از مرحوم آقای بروجردی نقل شده ، این صحیحه در دلالت بر وجوب اقامه نماز جمعه اقوی الروایات است.

تقریب دلالت

هم صدر صحیحه می گوید تجب الجمعه علی سبعه نفر من المسلمین و ظاهر این جمله وجوب اداء و اقامه است، و اینکه هفت نفر شرط انعقاد نماز است. بلکه اصلا حمل این جمله بر وجوب حضور بی معنا است؛ بعد از این که نماز جمعه با شرایط آن منعقد شد واجب است بر هفت نفر که در این نماز جمعه حاضر بشوند، این معنا ندارد. پس سؤال از اصل انعقاد است. علی من تجب الجمعه؟ قال تجب علی سبعه نفر من المسلمین.

ص: ۶۲

و لکن اشکال هایی به این روایت شده بود:

مناقشه اول

صاحب جواهر فرموده است که این امر در مقام توهم حظر است چون توهم بود که امام جمعه باید منصوب خاص باشد، امام فرمود نخیر؛ اذا اجتمع سبعه و لم یخافوا امهم بعضهم و خطبهم و ظهور در وجوب ندارد.

جواب

این فرمایش صاحب جواهر انصافا ناتمام است زیرا؛

اولاً: به صدر صحیحه تمسک می کنیم: علی من تجب الجمعه؟ قال تجب علی سبعه نفر من المسلمین. این لسان توهم حظر نیست. واجب است نماز جمعه بر هفت نفر از مسلمین، بعد بگوییم این برای این است که می خواهد دفع توهم حرمت بکند؟ این چه عرفیتی دارد؟

ثانیا: بر فرض ما به ذیل صحیحه می خواستیم تمسک کنیم، اذا اجتمع سبعه و لم یخافوا امهم بعضهم و خطبهم، باز این اشکال درست نبود که روایت در مقام توهم حظر است و ظهور در وجوب ندارد؛ مواردی که می گویند امر در مقام توهم حظر، ظهور در وجوب ندارد، جایی است که فقط توهم حظر است. اذا حللتم فاصطادوا. اما مواردی که هم توهم حظر است هم توهم وجوب، اینجا ظهور در دفع توهم حظر ندارد؛ بلکه ظهور در وجوب دارد.

مثلاً: در مورد قاعده تجاوز امام فرمود: رجل شک فی الرکوع بعد ما سجد فلیمض. بعضی ها گفته اند در مقام توهم حظر است، یعنی مضی و عدم اعتناء به شک جایز است چون توهم حظر بود. در حالی که در این مثال، هم توهم این بود که مبادا ممنوع باشد من بدون تدارک این رکوع نماز را تمام کنم و هم توهم این بود که مبادا اگر این رکوع را تدارک کنم زیاده در رکن پش بیاید. یعنی مضی و عدم مضی هر دو شبهه حرمت دارد و در واقع اینجا جهل به وظیفه دارد و در مقام جهل به وظیفه امام می فرماید فلیمض. این ظهور در بیان وظیفه دارد.

تطبیق بر محل بحث: اینجا هم همین است. اذا اجتمع سبعه و لم یخافوا امهم بعضهم اگر شبهه حرمت دارد که فرد غیر منصوب، در بین هفت نفر امام جمعه بشود شبهه وجوب هم دارد. مخصوصا به قرینه صدرش که می گوید تجب الجمعه علی سبعه نفر من المسلمین که اگر فقط شبهه حرمت بود باید می گفت علی من تجوز الجمعه. و لذا اینجا ظهور امر در وجوب منعقد می شود.

مناقشه دوم

مرحوم آقای بروجردی فرموده است که با این که این روایت اقوی الأدله بر وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه، است اما به نظر ما معلوم نیست ذیل این صحیحه و حداقل جمله آخر آن، کلام امام باشد. شاید کلام و فتوای صدوق است. در اینجا مرحوم بحر العلوم هم چنین ادعایی نموده است. ایشان در البدر الزاهر نقل کردند که در پاورقی کتاب من لایحضره الفقیه نسخه چاپ هند متعرض شده اند که شاید این جمله اخیره از کلام صدوق باشد؛

شاهد اول: این که اگر این جمله ظهور داشت که ذیل صحیحه زراره است، این روایت قویه الدلاله را شهید ثانی در رساله صلاه الجمعه رها نمی کرد و نمی رفت سراغ سایر ادله که به قوت این روایت نیست.

شاهد دوم: این است که در کتاب هدایه که کتاب فتوایی صدوق است همین تعبیر آمده است، و نشان می دهد این فتوای صدوق است نه ذیل صحیحه زراره.

شاهد سوم: و اساسا کتاب فقیه کتاب فتوا بود. من لایحضره الفقیه شبیه من لایحضره الطبیب زکریا رازی بود. از صدوق خواستند کتابی بنویسد برای کسانی که دسترسی به فقهاء ندارند، و او من لایحضره الفقیه را نوشت. و اساسا کتاب حدیث محض نیست. بله، کتاب فقه هم در زمان قدیم مملو از روایات بود، اما قرینه نداریم بگوییم هر مطلبی در فقیه بود این جزء حدیث است. مرحوم مجلسی اول هم در روضه المتقین در برخی از موارد این را تذکر داده است.

تذکر: اگر این ذیل کلام صدوق باشد، صدر این صحیحه از نظر آقای بروجردی مشکلی ایجاد نمی کند: برای این که تجب الجمعه علی سبعه نفر من المسلمین. مراد اقامه جمعه صحیحه است و جمعه صحیحه جزما یا لااقل احتمالا، آن جمعه ای است که امام معصوم و یا نائب خاص آن حضرت امام جمعه باشد. و روایت در مقام بیان شرایط صحت نیست.

جواب

به نظر ما این اشکال هم قابل جواب است:

اولا: اگر ذیل کلام صدوق هم باشد ظاهر صدر روایت این است که اقامه نماز جمعه واجب است و حضور معصوم هم شرط نیست زیرا اگر بناء بود شرط نماز جمعه حضور امام معصوم باشد، این تعبیر عرفی نبود و این عبارت که تجب الجمعه علی سبعه نفر من المسلمین ظهور قوی دارد در این که در این هفت نفر امام معصوم لحاظ نشده، و حمل این هفت نفر بر آن هفت نفری که در بین این ها امام بوده است عرفاً حمل بر فرد نادر است. این همه گروه های هفت نفری هست، همه این ها را خارج کنیم فقط یک گروه هفت نفری که امام در بین آن ها است بگوییم مراد، این گروه است، این اخراج اکثر افراد از آن لازم می آید. اگر حضور معصوم شرط است باید تعبیرمی کردند که اگر امام اقام الجمعه باید مردم حاضر بشوند ولی شرط صحت نماز جمعه این است که هفت نفر در نماز جمعه شرکت کنند.

تفاوت روایت اول و دوم: روایت اول انما فرض الله عز و جل علی الناس من الجمعه الی الجمعه خمسه و ثلاثین صلاه منها صلاه واحده فرضها الله عز و جل فی جماعه و هی الجمعه شرائط نماز جمعه را که بیان نکرد. شاید یکی از شرائط نماز جمعه این باشد که به اذن امام معصوم اقامه بشود. اما در این روایت سؤال می کند بر چه کسی نماز جمعه واجب است امام می فرماید هفت نفر که باشند نماز جمعه واجب است. و شرط را تعیین می کند.

ثانیا: ظاهر وجود فاء تفریع و وجود قید زاید و لم یخافوا در روایت «فاذا اجتمع سبعه من المسلمین و لم یخافوا امهم بعضهم و خطبهم»، این است که ذیل حدیث کلام صدوق نیست.

جواب شاهد دوم: و این که ایشان فرمود: کتاب هدایه هم همین متن را دارد؛ خود شما فرمودید که کتب قدماء متن روایات را ذکرمی کرد. و در اول مبسوط دارد که ما کتاب نهایه را که در قدیم نوشتیم بر اساس متون بود؛ تفریع فروع نکردیم. این که دلیل نمی شود پس بگوییم کتاب فقیه هم این جمله ای را که دارد ذیل حدیث نیست و فتوای صدوق هست.

مناقشه سوم

آ قای بروجردی فرموده: سیره عامه که امام جمعه باید منصوب از طرف حاکم باشد این قرینه لبیه متصله است که امهم بعضهم یعنی بعضی که منصوب هست؛ نه هر بعضی. و لذا امهم بعضهم بر فرض ذیل صحیحه زراره باشد، اطلاق ندارد.

جواب

اولا: معلوم نیست سیره عامه این بوده که هیچ نماز جمعه ای بدون نصب حاکم برگزار نشود. بله امامت نماز جمعه یک منصب رسمی و حکومتی بوده و امیر خودش متصدی امامت جمعه می شده است. اما این که هیچ نماز جمعه ای بدون نصب حاکم نباشد، این ثابت نیست.

الان هم این طور نیست که در بلاد اهل سنت امام جمعه منصوب باشد. چون یک امام جمعه ندارند. هر مسجدی یک نماز جمعه می خوانند. حالا بعضی از شهرها ممکن است امام جمعه داشته باشند؛ امام جمعه واحد ولی در مکه، مدینه هر مسجدی نماز جمعه برگزارمی کنند.

ثانیا: سیره و فکر عامه قرینه بر تأویل کلام امام نمی شود و امام به فقه و سیره عامه اعتنایی نداشته اند تا فقه و سیره عامه قرینه لبیه متصله برای تفسیر کلام امام باشد.

ص: ۶۶

ثالثاً: به نظر ما امهم بعضهم کالصریح است در این که اذن خاص معتبر نیست. هر گاه هفت نفر جمع شدند، یکی از این ها امام می شود و خطبه می خواند، بقیه اقتداءمی کنند. این کالصریح است در این که فرق نمی کند، هر کدام از این هفت نفر بودند مهم نیست.

مناقشه چهارم(حمل روایت بر اذن عام)

این تعبیر امام که فرمودند أمهم بعضهم و خطبهم در مقام اذن دادن است. حضرت در زمان خودشان چون مبسوط الید نبودند و نمی توانستند اقامه نماز جمعه کنند اذن عام می دهند که مردم نماز جمعه را اقامه کنند.

اگر بخواهیم تشبیه کنیم و المثل یقرب من وجه و یبعد من وجوه، امام قدس سره قائل بودند که نماز عید، نماز جمعه از مناصب حکومت هست و لذا اصلا برقرار کردن نماز های عید فطر و عید قربان در مساجد را، مشروع نمی دانستند، و می گفتند رجائا خوانده بشود. بعد از انقلاب فرمودند که هر امام جماعتی می تواند در مسجدش نماز عید فطر بخواند. این اذن عام بود واز نظرشان که بر نگشته بودند. اذن عام دادند برای تسهیل امر که هر امام جماعتی می تواند نماز عید فطر بخواند اما نماز جمعه نه، نماز جمعه را فرمودند باید با نصب حکومت باشد و الا مشروع نیست. این اذن عامی که راجع به نماز عید فطر دادند ما احتمال می دهیم امام معصوم سلام الله علیه دیدند حالا که مبسوط الید نیستند فرمودند اذا اجتمع سبعه من المسلمین و لم یخافوا امهم بعضهم و خطبهم. کانّه فرمودند ما به اقامه نماز جمعه اذن عام می دهیم.

جواب

این احتمال به نظر ما خلاف ظاهر این قضیه است که قضیه حقیقیه است. سؤال زراره از قضیه حقیقیه است و ظاهر جواب امام هم این است که قضیه حقیقیه است. علی من تجب الجمعه؟ قال تجب علی سبعه نفر من المسلمین. فاذا اجتمع سبعه من المسلمین و لم یخافوا امهم بعضهم و خطبهم، این الی یوم القیامه حکم همین است. و حمل روایت بر این که منحصر به زمان امام معصوم است چون اذن در آن زمان محرز است، خلاف ظاهر این قضیه است که قضیه حقیقیه است.

مناقشه پنجم

این تعبیر امام که فرمودند أمهم بعضـهم و خطبهم در مقام اذن دادن است. حضـرت در زمان بسط ید که خودشان می توانستند نماز جمعه را اقامه کنند به دیگران هم اذن خاص داده اند که نماز جمعه را اقامه کنند.

جواب

این احتمـال هم مخـالف ظـاهر روایت است و مؤیـد این عرض مـا کلمه و لم یخـافوا است. اذا اجتمع سـبعه من المسـلمین و لم یخـافوا امهم بعضـهم و خطبهم اگر بنـاء بود امـام جمعه ماذون از قبل امام باشـد و اذن خاص داشـته باشـد، فرض خوف مطرح کردن عرفی نیست؛ چون امام اذن خاصش در زمان بسط یدش بود. و لم یخافوا یعنی چه؟ (مگر بگویید اذن عام دادند که اگر خوف ندارید یکی از شـما که عادلیـد امام جمعه بشویـد به اذن عام که آن هم عرض کردم خلاف ظاهر این خطاب است در این که قضیه حقیقیه است.)

تـذکر: اذن عـام الی یوم القیامه عملاً یعنی اینکه اقامه نماز جمعه مشـروع است و معنایش این می شود که شـما طرفـدار شـهید ثـانی می شویـد و اقامه نماز جمعه در عصـر غیبت را واجب می دانیـد،می گوییـد بله اذن امام معصوم هم اگر شـرط بوده خود امام اذن الی یوم القیامه داده است.

و لـذا به نظر مـا دلالت این روایت ثانیه اقوی الـدلالات هست فی حـد ذاتها بر وجوب اقامه نماز جمعه. ولی معارض ها وقرائن منفصله را بعدا عرض خواهیم کرد.

روایت سوم

روایت منصور بن حـازم: يَجْمَعُ(یـا یجمّع) الْقَوْمُ يَوْمَ الْجُمُعَهِ إِذَا كَانُوا خَمْسَةً فَمَـا زَادَ وَ إِنْ كَانُوا أَقَلَّ مِنْ خَمْسَهٍ فَلَا جُمُعَهَ لَهُمْ وَ الْجُمُعَهُ وَاجِبَهٌ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ لَا يُعْذَرُ النَّاسُ فِيهَا إِلَّا خَمْسَهٌ الْمَرْأَهُ وَ الْمَمْلُوكُ وَ الْمُسَافِرُ وَ الصَّبِيُّ وَ الْمَرِيضُ.

ص: ۶۸

مناقشه

مرحوم آقای بروجردی و مرحوم آقای خوئی فرمودند: در روایت یجب اقامهٔ الجمعه ندارد و مطلق است و شاید مراد این باشد که یجب الحضور فی صلاه الجمعه المنعقده بشرائطها. بعد از انعقاد نماز جمعه با شرائط، حضور واجب است. شاهد این مطلب استثناء این پنج نفر هست که این ها از وجوب حضور مستثنی هستند؛

در حق مسافر اصل وجوب تخییری ثابت است لذا اگر نماز جمعه شرکت کند نماز جمعه اش صحیح است. و از این مطلب معلوم می شود که از مسافر حضور ساقط می شود نه اصل وجوب.

و همین طور و من کان علی رأ س فرسخین: که از وجوب حضور استثناء است و الا اگر اقامه نماز جمعه واجب بود کسی که در دو فرسخی است در محل خودش باید نماز جمعه را اقامه کند و استثناء معنا نداشت.

استثناء زن هم همین طور است. او هم شاهد بر این هست که مستثنی منه وجوب حضور است. برای این که نماز جمعه زن هم مشروع است ولی حضور بر او واجب نیست.

پس مصب این صحیحه منصور بن حازم وجوب حضور در نماز جمعه است مگر بر این پنج نفر. آقای خوئی فرمودند ما ملتزم می شویم.آقای بروجردی ملتزم نمی شوند و می گویند اول الکلام است که نماز جمعه در عصر غیبت بدون نصب امام معصوم مشروع باشد. و لذا حضور در نماز جمعه مشروعه واجب است. و به نظر ایشان، نماز جمعه در عصر غیبت مشروع نیست.

جواب

به نظر ما این فرمایش آقای خوئی ناتمام است:

ظاهر الجمعه واجبهٌ، این است که ایجاد نماز جمعه، واجب است. اگر گفت الکذب حرام، ظاهرش این است که ایجاد دروغ حرام است نه شنیدن دروغ. نماز جمعه واجب است ظاهرش این است که اتیان نماز جمعه واجب است؛ ایجاد نماز جمعه واجب است. نه این که نماز جمعه ای که منعقد شده، حضور در آن واجب است. پس روایت می گوید اتیان أداء نماز جمعه بر همه واجب است: اگر نماز جمعه منعقد است حضور پیدا کنید و اگر منعقد نیست بروید منعقد کنید. بله این پنج نفر مستثنی است. مسافر نه واجب است حاضر بشود در نماز جمعه نه واجب تعیینی است اقامه کند نماز جمعه را. و مستثنی منه وجوب تعینی اقامه است، بر مسافر نماز جمعه مشروع است و واجب تخییری است اما مستثنی منه وجوب تعیینی نماز جمعه است و مسافر از این وجوب تعیینی استثناء شده است. ما نفهمیدیم این استثناءها چه قرینیتی بر این فرمایش آقای خوئی دارد.

نتیجه

و لذا دلالت این روایت ثالثه هم به نظر ما تام است.

کتاب الصلا/ادله قول به وجوب تعیینی نماز جمعه /روایات/روایت سوم و چهارم و پنجم ۹۵/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/ادله قول به وجوب تعیینی نماز جمعه /روایات/روایت سوم و چهارم و پنجم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله قول به وجوب تعیینی اقامه و حضور در نماز جمعه بود. آیات و روایت اول و دوم را بررسی کردیم. و مقداری در مورد دلالت روایت سوم توضیح داده شد.

ادله قول به وجوب تعیینی نماز جمعه

روایت سوم

روایت سوم که به آن تمسک شده بود روایت منصور بن حازم بود: الْجُمُعَةُ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ لَا يُعْذَرُ النَّاسُ فِيهَا إِلَّا خَمْسَةٌ الْمَرْأَةُ وَ الْمَمْلُوكُ وَ الْمُسَافِرُ وَ الْمَرِيضُ وَ الصَّبِيُّ.

مناقشه مرحوم خویی

با توجه به مواردی که از حکم استثناء شده اند روایت ظهور در بیان وجوب حضور در نماز جمعه پیدا می کند و دلالتی بر وجوب اقامه ندارد و اگرنماز جمعه با شرایط اقامه شود حضور واجب می شود.

و شاهد این است که حضرت «مسافر و من کان علی رأس فرسخین و فی حال نزول مطر» را استثناء کرد در حالی که در این موارد نماز جمعه مشروع است و تنها حضور واجب نیست لذا صحیحه مربوط به وجوب حضور است.

جواب

اولاً: در این صحیحه من کان علی رأس فرسخین و نزول مطر ذکر نشده است. (و اگر من کان علی رأس فرسخین ذکر می شد شاهد مدعای شما بود زیرا اگر اقامه واجب بود این شخص هم که در دو فرسخی نماز جمعه است باید در همان مکان اقامه نماز جمعه کند).

ثانیـاً: بر مسافر و مریض نه اقامه نماز جمعه واجب است و نه حضور در آن. و اینکه نماز جمعه برافراد اسـتثناء شـده در روایت، واجب تعیینی نیست بـا این منافات نـدارد که واجب تخییری باشـد، لـذا صـدر روایت ظهور در وجوب تعیینی خواهـد داشت و اطلاق روایت شامل انعقاد نماز جمعه هم می شود (به این معنا که ولو در زمانی که نماز جمعه اقامه نشـده است باز نماز جمعه واجب است یعنی بایـد نماز جمعه را اقامه کننـد)و قرینه ای نـداریم که این روایت تنها مربوط به وجوب حضور باشـد. به تعبیر دیگر واجب، مطلق است لذا تحصیل مقدمات آن من جمله جمع شدن چند نفر برای انعقاد جمعه، لازم است.

بله اگر احتمال دهیم شـرط نماز جمعه حضور معصوم یا اذن او باشد و روایت در مقام بیان شرایط صحت نماز جمعه نیست در این صـورت، دیگر قـدرت بر نمـاز جمعه صـحیحه احراز نمی شـود. و اطلاـق مقـامی هم نـداریم بلکه آقـای بروجردی از أدله اسـتفاده کرده انـد که حضور معصوم یـا نـائب خـاص او لاـزم است. و اگر در شـرطیت حضور معصوم شک کنیم دیگر به این روایت نمی توانیم تمسک کنیم. اما کسـی مثل مرحوم خویی که حضور معصوم را در اقامه جمعه لازم نمی بینـد، طبق این نظر روایت دال بر وجوب اقامه خواهد بود و حمل روایت بر وجوب حضور به نظر ما صحیح نیست.

پس یا شرط صحت نماز جمعه جزماً یا احتمالاً حضور معصوم است که در این صورت وجوب حضور را هم نمی توان استفاده کرد و اگر شرط صحت نباشد برای وجوب اقامه هم می توان به این صحیحه استناد کرد.

ص: ۷۱

اشکال

چون در روایت متعلق وجوب ذکر نشده است و حذف متعلق هم مفید عموم نیست بلکه باعث اجمال می شود لذا نمی توان به این روایت برای وجوب اقامه تمسک کرد زیرا شاید مراد اقامه جمعه باشد و شاید هم مراد حضور در نماز جمعه منعقد شده باشد.

پاسخ

تقدیر گرفتن ایجاد عرفی نیست و فعل ظهور در ایجاد دارد و به تعبیر امام اسماء اجناس ظهور در موجود دارد مثلاً النار حار نیاز نیست بگوییم النار الموجود . و کذب حرام است نیاز ندارد بگوییم ایجاد کذب حرام است. و نیز مثل لا اله الا الله که نیاز ندارد بگوییم لا وجود. نه اینکه نیاز باشد در تقدیر گرفته شود بلکه عرف این را می فهمد بدون اینکه تقدیری در کار باشد. لذا این جا مصداق بحث حذف متعلق موجب اجمال است نمی شود و در واقع حذف و تقدیری در کار نیست و متعلق واضح است.

نکته: نماز جمعه ماهیت صرف الوجودی نیست که اگر عده ای خواندند و ماهیت نماز جمعه محقق شد از دیگران ساقط شود بلکه ایجاد نماز جمعه انحلالی است یعنی ایجاد نماز جمعه بر هر فردی واجب است و در واقع هر کسی که در نماز جمعه شرکت می کنند نماز جمعه را ایجاد می کنند.

به تعبیر دیگر: نه حضور تنها و نه اقامه بلکه أداء نماز جمعه بر هر مکلفی لازم است که اگر اقامه نشده است أداء نماز جمعه به این است که اقامه کنند و اگر اقامه شده است أداء نماز جمعه به این است که در نماز شرکت کند.

نتیجه

لذا دلالت روایت سوم بر وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه و حضور در آن تمام است.

ص: ۷۲

روایت چهارم

صحیحه ابی بصیر و ابن مسلم: من ترک الجمعه ثلاثا متوالیات بغیر علهٔ طبع الله علی قلبه

مناقشه

مرحوم خویی فرموده اند: این روایت دلالت بر وجوب اقامه ندارد و شاید متعلق وجوب، حضور باشد یعنی من ترک الحضور کسی که سه هفته در نماز جمعه حاضر نشود منافق می شود. و این تعبیر طبع الله علی قلبه برای منافقین است. اگر یک هفته نماز جمعه را ترک کند واجب را ترک کرده است و اگر سه هفته نرود به حدّ منافق می رسد.

جواب

به نظر ما ترک صلاهٔ الجمعه اطلاق دارد و شامل صورتی که نماز جمعه برقرار نمی شود هم می شود؛ مثلاً ـ وقتی تعبیر می کنند که من ترک شرب اللبن که به معنای آب دوغ است، که اگر آب باشد و دوغ هم باشد نمی تواند بگوید آب دوغ نبود تا من بخورم بلکه باید آب دوغ درست کند.

و در محل بحث هم، اگر کسی باشد که عادل باشد و عده ای نزد او بیایند و بگویند نماز جمعه بخوان و یا امام عادلی نزد این افراد بیاید و دعوت به نماز جمعه کند در این دو صورت اگر اقامه نکنند عرفاً مصداق این تعبیر می شود که ترک صلاهٔ الجمعه لذا عرفاً این روایت اطلاق دارد و فرض ترک انعقاد جمعه را هم شامل می شود.

بله شاید نفس غیبت امام معصوم علت باشد و روایت هم گفته من ترک من غیر علهٔ و مرحوم بروجردی هم می فرماید همین شک در مشروعیت می تواند علتی برای ترک باشد و شاید ترک به خاطر این شبهه ترک من غیر علهٔ باشد و شبهه مصداقیه خطاب می شود که تمسک به عام در این صورت جایز نیست. حداقل اگر اذن معصوم را شرط بدانیم واضح است که نمی توان به این روایت تمسک کرد.

ص: ۷۳

و اینکه شبهه مصداقیه است و در صدق عذر و علت شک می کنیم نظیر هم دارد مثل بحث حج که گفته اند من ترک الحج من غیر عذر یعذره الله فقد ترک که در اینجا فقهاء فرموده اند تمسک به این روایت در موارد شک در عذر تمسک به عام در شبهه مصداقیه است.

نکته: طبع الله علی قلبه در عرف متشرعه ظاهر در حرمت است بلکه حرام شدید است و معنای آن این است که؛ لایهتدی بهدایهٔ الله آدم به جایی برسد که هدایت در او تأثیر نگذارد که در ارتکاز متشرعه این معنا ظهور در حرمت دارد.

روایت پنجم

صحیحه زراره: عن أبی جعفر علیه السلا صَلَاةُ الْجُمُعَةِ فَرِیضَةٌ- وَ الِاجْتِمَاعُ إِلَیْهَا فَرِیضَةٌ مَعَ الْإِمَامِ- فَإِنْ تَرَکَ رَجُلٌ مِنْ غَیْرِ عِلَّةٍ ثَلَاثَ جُمَعٍ- فَقَدْ تَرَکَ ثَلَاثَ فَرَائِضَ- وَ لَا یَدَعُ ثَلَاثَ فَرَائِضَ مِنْ غَیْرِ عِلَّةٍ إِلَّا مُنَافِقٌ.

تقریب استدلال به این صحیحه مثل تقریب استدلال به صحیحه سابقه است؛ صلاهٔ الجمعه فریضهٔ یعنی أداء آن فریضه است. اگر أداء نماز نیاز به اقامه نماز جمعه دارد اقامه واجب است و اگر أداء نماز جمعه نیاز به حضور دارد حضور واجب است.

مراد از تعبیر امام در روایات: ظاهر امام، امام معصوم و امام اصلی است که مرحوم بروجردی در این روایت فرموده اند و مرحوم خویی در جاهای دیگر غیر این روایت، در مطلق روایاتی که لفظ امام است مثل شهادت عدلین عند الامام للهلال فرموده اندکه امام مطلق ظهور در امام معصوم دارد امامی که امام کل حتی امام فقهاء و امام ولیّ أمر است امام معصوم است.

ما استعمالات امام را بررسی کردیم و نتیجه گرفتیم که مراد حاکم عادل است. امام به صورت مطلق انصراف به حاکم عادل دارد. ان انفق علی زوجته و الا فعلی الامام أن یفرق بینهما.

ظاهر روایت این است که أداء نماز ولو به اقامه آن واجب است. نماز جمعه فریضه است و سه جمعه سه فریضه است و نباید من غیر علةٔ آن را ترک کرد لذا اگر شک در شرطیت حضور معصوم کنیم شک در مشروعیت خواهد بود و ترک نماز جمعه به خاطر علةٔ می شود.

کتاب الصلا/أدله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایات/روایت پنجم و ششم و هفتم ۹۵/۰۶/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاةٔ/أدله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایات/روایت پنجم و ششم و هفتم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به ادله وجوب تعیینی نماز جمعه در عصر غیبت بود. به روایت پنجم رسیدیم.

أدله وجوب تعیینی نماز جمعه

روایت پنجم

صحیحه زراره: عن أبی جعفر علیه السلام صَلَاةُ الْجُمُعَةِ فَرِیضَةٌ وَ الِاجْتِمَاعُ إِلَیْهَا فَرِیضَةٌ مَعَ الْإِمَامِ فَإِنْ تَرَکَ رَجُلٌ مِنْ غَیْرِ عِلَّةٍ ثَلَاثَ جُمَعٍ- فَقَدْ تَرَکَ ثَلَاثَ فَرَائِضَ- وَ لَا یَدَعُ ثَلَاثَ فَرَائِضَ مِنْ غَیْرِ عِلَّةٍ إِلَّا مُنَافِقٌ.

مناقشه مرحوم خویی

در جلسه قبل این روایت را مطرح کردیم و بحث شد که مراد صحیحه: وجوب حضور در نماز جمعه منعقد شده است که مرحوم خویی فرمودند و یا مراد این است که أداء نماز جمعه ولو به اقامه آن واجب است.

شاهدی که می توان برای ادعای مرحوم خویی و عدم وجوب تعیینی اقامه، ذکر کرد این عبارت است که می فرماید: وَ الِاجْتِمَاعُ إِلَیْهَا فَرِیضَةٌ مَعَ الْإِمَامِ یعنی حضور و شرکت در نماز جمعه فریضه است.پس روایت به صدد بیان وجوب حضور است.

جواب

به نظر ما صدر روایت که می فرماید: صَلَاةُ الْجُمُعَةِ فَرِیضَةٌ اطلاق دارد و مراد وجوب أداء نماز جمعه است که در فرض عدم انعقاد نماز جمعه أداء نماز جمعه به انعقاد آن است. و أمّا عبارت دوم یا به این معنا است که بعد از اقامه شدن نماز جمعه، حضور در نماز جمعه واجب است. و یا بیان شرطیت می کند که نماز جمعه عبادتی گروهی و اجتماعی است و باید امامی باشد که امامت را به عهده بگیرد؛ گویا گفته است که نماز جمعه به صورت جماعت خوانده می شود و به صورت فرادا صحیح نیست.

ص: ۷۵

مناقشه مرحوم بروجردی

مرحوم بروجردی فرمودند لفظ امام، ظهور در امام اصلی دارد.

و بحث نیاز به بررسی دارد و ما قبلاً که بررسی کردیم به این نتیجه رسیدیم که لفظ امام ظهور در حاکم عادل دارد ولی نیاز است دوباره روایات را بررسی کنیم: زیرا لفظ امام در برخی از روایات ظهور در امام معصوم دارد. و برخی ظهور در حاکم عادل دارد و برخی ظهور در مطلق قائد و راهنما دارد مثل امام الحاج. و گاهی به معنای امام جماعت به کار رفته است.

لذا فعلاً به عنوان اصل موضوعی بحث می کنیم تا بعد این بحث را تحقیقی دنبال کنیم؛

اگر مراد امام معصوم باشد یا قائل به اجمال شدیم و قدر متیقن امام معصوم شد نمی توان به روایت تمسک کرد.

و اگر اثبات کنیم مراد از امام، یا حاکم عادل است یا امام جمعه عادل است در این صورت دلالت روایت بر وجوب نماز جمعه در زمان حاکم عادل بنا بر معنای عادل و در فرض وجود امام جمعه عادل بنا بر معنای دوم، ثابت می شود و دیگر من غیر علهٔ نمی تواند شبهه دیگر شود که شاید نماز جمعه در زمان غیبت مشروع نباشد چون روایت مشروعیت را ثابت می کند و دیگر این علت و عذر نخواهد بود.

اگر امام ظهور در غیر معصوم داشته باشد خود روایت شرطیت حضور معصوم را نفی می کند و از این جهت در مقام بیان بوده لذا اگر مراد نماز صحیحه هم باشد از این حیث صحت ثابت میشود. و دیگر من غیر علهٔ نمی تواند مشکلی در دلالت روایت ایجاد کند.

ص: ۷۶

روایت ششم

صحیحه ابی بصیر و محمد بن مسلم: عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ فِی کُلِّ سَبْعَهِ أَیَّامٍ خَمْساً وَ ثَلَاثِینَ صَلَاهً مِنْهَا صَلَاهٌ وَاجِبَهٌ عَلَی کُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ یَشْهَدَهَا إِلَّا خَمْسَهً الْمَرِیضَ وَ الْمَمْلُوکَ وَ الْمُسَافِرَ وَ الْمَرْأَهَ وَ الصَّبِیَّ.

مناقشه

اولاً: ظاهر أن یشهدها وجوب حضور است نه وجوب اقامه.

ثانیاً: اشکال مرحوم خویی هم وارد است که: روایت در مقام بیان شرایط صحت نماز جمعه نیست و شاید حضور معصوم شرط صحت نماز باشد در نتیجه قدرت بر نماز جمعه در زمان غیبت محرز نشده و وجوب ثابت نمی شود. مثلاً إن الصلاهٔ کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتا به این معنا است که نماز تامه و صحیحه واجب شده و روایت در مقام بیان شرایط صحت نیست و أصل وجوب را می گوید لذا نمی توان گفت که این آیه فاقد الطهورین را هم می گیرد و او هم باید نماز بخواند.

روایت هفتم

صحیحه محمد بن مسلم و زراره: عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: تَجِبُ الْجُمُعَهُ عَلَی مَنْ کَانَ مِنْهَا عَلَی فَرْسَخَیْنِ.

مناقشه

روایت ناظر به حکم اقامه نماز جمعه نیست هر چند نفی وجوب تعیینی اقامه را نمی کند و تنها در مقام بیان وجوب حضور است و شاهد آن هم من کان منها علی فرسخین است که قبلاً وجه آن را بیان کردیم که اگر انعقاد واجب باشد بر چنین شخصی هم واجب خواهد بود.

نتیجه دلالت روایات

لذا به نظر ما قول اول که قول شهید ثانی ره است فی حد نفسه صحیح است و برخی روایات دلالت قوی بر این قول دارد. و باید معارض ها را بیان کرد.

ص: ۷۷

روایات معارض با روایات دال بر وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه

مرحوم خویی در دلالت روایات مناقشه کرد که روایات وجوب حضور را می گویند نه وجوب اقامه را.

بیان مرحوم خویی

فرمایش مرحوم خویی در ردّ قول اول ولو نتیجه آن اثبات وجوب حضور است:

أدله ای داریم که شاهد است نماز جمعه وجوب تعیینی ندارد: یکی روایاتی که مشروط کرده نماز جمعه را بر وجود امامی که یخطب ؛

صحیحه محمد بن مسلم عن أحدهما (علیه السلام) قال: سألته عن أُناس فی قریه هل یصلّون الجمعه جماعه؟ قال: نعم، و یصلّون أربعاً إذا لم یکن من یخطب

و صحیحه الفضل بن عبد الملک قال: سمعت أبا عبد اللّه (علیه السلام) یقول: إذا کان القوم فی قریه صلّوا الجمعه أربع رکعات، فان کان لهم من یخطب لهم جمَّعوا

و موثقه سماعه عن الصادق (علیه السلام): فان لم یکن إمام یخطب فهی أربع رکعات و إن صلّوا جماعه

موثقه ابن بکیر قال: سألت أبا عبد اللّه (علیه السلام) عن قوم فی قریه لیس لهم من یجمع بهم، أ یصلّون الظهر یوم الجمعه فی جماعه؟ قال: نعم إذا لم یخافوا

مفروض روایات این است که شخصی وجود دارد که می تواند نماز جماعت ظهر را برقرار کند یعنی امام عادل موجود است و با این حال حضرت نفرموده اند نماز جمعه بخوانند.

و اینگونه نیست که نماز جمعه خواندن سخت باشد تا بگوییم امام جماعت موجود، توان اقامه جمعه را ندارد، بلکه با اینکه توان اقامه جمعه بوده و امام عادل وجود داشته است حضرت نفرمودند که نماز جمعه باید بخوانند. و اگر اقامه واجب باشد و شخص عادلی که امامت جماعت ظهررا به عهده می گیرد نماز جمعه را اقامه نکند فاسق می شود و حتی امامت جماعت ظهر را هم نمی تواند به عهده بگیرد.

پس مراد از عبارت من یخطب، امام جمعه بالفعل است نه بالقوه. یعنی اگر نماز جمعه بر پا می شود و خطبه فعلیت پیدا می کند حکم می آید که دلالت دارد بر این که اقامه، واجب تعیینی نیست.

نکته: مرحوم تبریزی زمانی در رساله خود ذکر کرده بودند که مراد از «من یخطب» امام جمعه ای است که در امر امامت جمعه قوی باشد نه اینکه هر کسی را شامل شود؛ ولی این خلاف ظاهر است و از من یخطب استفاده نمی شود.و خود ایشان هم از این معنا برگشتند.

مناقشه در بیان مرحوم خویی

این فرمایش آقای خویی تمام نیست:

مسائل نماز جمعه و شرایط القاء نماز جمعه چه بسا در دسترس نبوده و شخص شرایط یاد گرفتن را نداشته است لذا نگویید چرا یاد نگرفته است در حالیکه واجب بوده است و ترک واجب موجب فسق می شود در حالیکه روایت فرض وجود امام عادل برای اقامه نماز ظهر کرده است.

و شاهد این است که این بیان مرحوم خویی که «اگر نماز جمعه اقامه شود بر بقیه نماز جمعه واجب می شود» مفاد این روایات نیست بلکه ظاهر این است که اگر من یخطب باشد همان ها باید نماز جمعه بخوانند نه اینکه دیگران شرکت کنند. اگر من یخطب بود باید شش نفر دیگر هم بیایند نماز جمعه را اقامه کنند لذا ظهور در وجوب اقامه دارد و دلیل مرحوم خویی تمام نشد.

المحرمات فی الشریعه/حرمت مجسمه سازی /بررسی أدله روایی ۹۵/۰۶/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: المحرمات فی الشریعه/حرمت مجسمه سازی /بررسی أدله روایی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به حرمت مجسمه سازی بود. روایات در این رابطه را مطرح می کردیم.

ص: ۷۹

نکات باقیمانده در مباحث گذشته

روایت اول(صحیحه محمد بن مسلم)

در رابطه با روایت اول، صحیحه محمد بن مسلم که فرمود لابأس ما لم یکن شیئا من الحیوان اشکال دلالی کردیم؛ گفتیم مراد

از این نهی مجمل است و نمی دانیم متعلقش نگهداری و تزیین منزل با مجسمه حیوان است، یا مراد ساختن آن است و در مورد نگهداری مجسمه حیوان نص معتبر(صحیحه علی بن جعفر) داریم که حرام نیست.

سند دیگر صحیحه علی بن جعفر

در جلسه قبل گفتیم صحیحه علی بن جعفر را عبدالله بن الحسن در قرب الإسناد نقل می کند ولی محاسن برقی هم به سند صحیح این را دارد که مشکلی در آن نیست.

أحادیث مورد اعتبار محاسن برقی

و این که آقای سیستانی فرمودند کتاب محاسن، کتاب مهجوری بوده است و به دست ما به طور مستفیض نرسیده است، به نظر اشکال دارد. چون این کتاب محاسن در مواردی که اضطراب متن باشد، اختلاف نسخه باشد، مشکل پیدا می کند اما در مواردی که اختلاف متن و اضطراب متن نیست، انسان وثوق پیدا می کند به این که این نسخه ای که به دست ما رسیده است نسخه معتبره ای هست. مخصوصا که در قرب الأسناد هم این روایت توسط عبدالله بن الحسن نقل شد.

وقتی دلیل معتبر بر جواز نگهداری مجسمه پیدا کردیم دیگر نمی توانیم بگوییم: «صحیحه محمد بن مسلم اگر دلالت بر نهی از نگهداری مجسمه هم بکند بالفحوی می گوییم پس ساختن او حرام است». زیرا نگهداریش نهی دارد اما حمل بر کراهت شد و حرمت ساختن مجسمه با فحوی ثابت نمی شود.

عدم دلالت صحیحه ثانیه بر جواز اقتناء مجسمه حیوان

ص: ۸۰

اما آن روایت مطلقه ای که صحیحه ثانیه محمد بن مسلم بود که مطلق تماثیل را فرمود نگهداریش جایز است، برای اثبات جواز نگهداری مجسمه حیوان، قابل استدلال نیست: چون صحیحه اولی محمد بن مسلم از دو حالت خارج نیست: یا دلالت بر حرمت ساختن مجسمه می کند که باید به آن اخذ کنیم؛ و یا نهی از نگهداری مجسمه حیوان می کند که اخص مطلق از این صحیحه ثانیه محمد بن مسلم می شود که می گوید لابأس باقتناء التماثیل. و علی ایّ حال به این صحیحه ثانیه نمی توانیم تمسک کنیم و بگوییم «اگر متعلق نهی در صحیحه اول اقتناء حیوان باشد صحیحه دوم اثبات جواز اقتناء می کند». زیرا با این فرض صحیحه اول أخص مطلق از صحیحه دوم می شود. و عمده صحیحه علی بن جعفر است که مشکل ما را حل می کند.

روایت دوم

روایت دوم : من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام بود.

دلالت

دلالتش را ما خلافا للسید الامام بر حرمت مجسمه سازی پذیرفتیم. گفتیم خرج عن الاسلام به معنای کفر نیست تا موضوع را حمل بر بت پرستی کنید. خرج عن الاسلام یعنی از روحیه مسلمانی خارج شده. مثل من مات بغیر وصیه مات میته جاهلیه.

و در تاریخ ثابت نشده که جاهلیت تجدید قبر را برای معبد سازی و بت سازی انجام می داده است. بلکه آنچه ثابت است این است که این کار را برای فخر فروشی انجام می دادند. «الهکم التکاثر حتی زرتم المقابر»

سند

ردّ شبهه ارسال

جلسه قبل گفته شد که روایت مرسله است: از این حیث که محمد بن سنان با یک واسطه از اصبغ بن نباته نقل کرده در حالی معهود نیست که محمد بن سنان از اصحاب امام رضا از اصبغ اصحاب امیرالمؤمنین با یک واسطه،یعنی ابی الجارود، نقل کند.

ص: ۸۱

اما این اشکال وارد نیست؛ اصبغ بن نباته بعد از امیرالمؤمنین زیاد عمر کرد. نجاشی می گوید و عمّر بعده. و اصحاب امام باقر و اصحاب صادق از او نقل حدیث کرده اند. و نقل حدیث ابی الجارود که از اصحاب امام باقر است از ایشان اختصاص به این حدیث ندارد. احادیث دیگر هم دارد. برای پیگیری این مطلب به معجم آقای خوئی و یا کتب اهل سنت مثل تهذیب الکمال رجوع کنید.

ضعف محمد بن سنان

اشکال در سند از ناحیه محمد بن سنان است که نجاشی تضعیفش کرده: ضعیف جدا. شیخ تضعیفش کرده: مطعون علیه ضعیف جدا. مفید در رساله عددیه تضعیفش کرده: لایختلف الإصابه فی تهمته و ضعفه. فضل بن شاذان در بعض کتبش گفته: من الکاذبین المشهورین ابن سنان و لیس بعبدالله. یعنی عبدالله بن سنان را نمی گویم محمد بن سنان را می گویم.

بله، شیخ مفید در ارشاد می گوید محمد بن سنان از خاصه امام رضا بود و ثقات امام رضا بود. اهل ورع و فقه از اصحاب امام رضا بود.

و لکن این کلام مفید در ارشاد با سخنی که در رساله عددیه آورده اند تعارض می کند و قابل استناد نمی باشد. و معلوم هم نیست کدام ها را اول نوشته است.

[نکته: مراد از محمد بن سنان، محمد بن سنان زاهری است نه محمد بن سنان برادر عبدالله بن سنان زیرا برادر عبدالله مشهور نبوده است.]

پس محمد بن سنان مشکل دارد.

ضعف أبی الجارود

ابی الجارود هم مشکل دارد؛ زیاد بن منذر هَمَدانی یا همْدانی.

آقای خوئی أبی الجارود را به دو جهت توثیق کرده است: یکی بخاطر شهادت شیخ مفید در رساله عددیه، که گفته من الاعلام الرؤساء الماخوذ عنهم الحلال و الحرام. دوم بخاطر ورودش در تفسیر علی بن ابراهیم قمی که در دیباجه تفسیر علی بن ابراهیم می گوید نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتهی الینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتنا.

به نظر ما هر دو وجه ناتمام است؛

توجیه توثیق شیخ مفیدره

اما شـهادت شـیخ مفیـد در رساله عـددیه: این تعبیر شـیخ مفید برای ابی الجارود که رئیس فرقه منحرفه زیدیه جارودیه است به اینکه«من الرؤسـاء الاعلام الماخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتیا و الاحکام الـذین لایطعن علیهم و لاطریق الی ذم واحـد منهم» معقول نیست. اگر می گفت ثقه است و دروغگو نیست حرفی نبود امـا این که تعبیر کنـد به «مرجع عالیقـدر جهـان اسـلام» در زمـانی که به کلینی ثقه الاسـلام می گفتنـد ، بعیـد است که شامـل أبی الجـارود بشود. و لـذا ما توجیه کردیم و گفتیم مقصود ایشـان ناقـل مجموع روایـات محل بحث بوده است: ایشان در رساله عـددیه در مقابل روایاتی که می گفت ماه رمضان همیشـه سی روز است، مـاه شـعبان هم بیست و نه روز است؛ برای اثبـات این مطلب که مـاه هـای قمری گـاهی بیست و نه روز است و همیشه سـی روز نیست روایاتی ذکر می کند و می گوید روایاتی که دلالت دارد شـهر رمضان قد ینقص و قد یتم این ها معتبر است و این روایـات را بزرگـان نقـل کردنـد. یعنی مجمـوع من حیث المجمـوع نه تـک تـک این روایـات. و الاـ نمی شود ابی الجارورد را بگوید جزء رؤساء اعلام است.

ادغام کتاب تفسیر قمی با تفسیر أبی الجارود

راجع به تفسـیر قمی هم اگر قبول هم کنیم که دیباجه نوشته خود علی بن ابراهیم قمی است و تفسیر قمی را معتبر بدانیم، با این حال نمی توان أبی الجارود را توثیق کرد زیرا؛

در تفسـیر قمی، تفسـیر ابی الجـارود ادغام شـده است، و اصـلا علی بن ابراهیم قمی از ابی الجارود نقل نمی کنـد. هر جا گفته شـده: و فی روایه ابی الجارود بعدش اینگونه آمده: رجعٌ الی تفسـیر علی بن ابراهیم. متأسـفانه آن کسـی که این کتاب را جمع آوری کرد، امـانت دار خوبی نبود. کتـاب تفسـیر قمی را بـا تفسـیر ابی الجـارود ادغـام کرد. و قمی حتی یک مورد هم از أبی الجارود نقل نمی کند.

بررسی بقیه روایات

روایت سوم

موثقه ابی بصیر: در نقل کلینی علی بن ابی حمزه از ابی بصیر نقل می کند. اما در محاسن برقی سند تمام است. عن ابیه عن عثمان بن عیسی عن سماعه عن ابی بصیر:

عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله اتانی جبرئیل و قال یا محمد ان ربک یقرئک السلام و ینهی عن تزویق البیوت. قال ابوبصیر قلت ما تزویق البیوت؟ فقال تصاویر التماثیل.

این روایت راجع به تزویق البیوت تناسبش با نگهداری مجسمه است و راجع به ساختن مجسمه سخن نمی گوید. و صحیحه علی بن جعفر که سندش هم خوب شد، دال بر جواز نگهداری مجسمه ذی روح در منزل بود: پس این روایت دلالتش ناتمام است.

روایت چهارم

صحیحه زراره عن ابی جعفر علیه السلام: لابأس بتماثیل الشجر.

تقریب استدلال

مفهوم فی الجمله در وصف

گفته می شود: وصف مفهوم فی الجمله دارد:

مثلاً ـ اگر گفتند و ربائکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن، اللاتی دخلتم بهن این مفهوم فی الجمله دارد: یعنی دختران زنانی که به آن ها دخول کردید بر شما محرم هستند. ظهور عرفی این جمله این است که شرط محرمیت ربیبه دخول به أمّ است.

مثال دیگر: اکرم عالم العادل مفهوم فی الجمله دارد یعنی اکرام عالم فاسق مطلقا واجب نیست. حالا اگر هاشمی بود، یک وصف آخری داشت ممکن است واجب باشد ولی مطلقا واجب نیست. و الا گفتن عادل لغو بود. اگر اکرام عالم واجب باشد چرا گفتی عادل؟

در این روایت هم اگر بناء بود تماثیل مطلقا اشکال داشته باشد چرا گفت لابأس بتماثیل الشجر. مفهوم فی الجمله این روایت و قدرمتیقن آن، این است که تماثیل موجودات زنده فیه بأسٌ.

مناقشه در دلالت روایت بر حرمت مجسمه سازی

قبلاً هم بیان کردیم که شاید مراد روایت، نگهداری تمثال موجودات زنده باشد که ما از خارج دلیل پیدا کردیم که نگهداری اینها حرام نیست. و لذا علم اجمالی تشکیل نمی شود که یا نگهداری اینها حرام است یا ساختن اینها.

نکته: عقلاء چنین تعبدی ندارند که اگر مولی گفت اکرم زیدا، و من نمی دانم مراد زید عالم است که واجب الاکرام است یا زید جاهل است که واجب الاکرام نیست. بگوییم ظهور اکرم در وجوب مشخص می کند که مراد از زید، زید عالم است.

عقلاء می گویند این خطاب مجمل بین زید عالم و زید جاهل است و اگر مراد زید جاهل است یقینا اکرام او واجب نیست. این که بگوییم ظاهر وجوب است پس مراد زید عالم است، عمل به ظهور نیست بلکه تحمیل اهداف خودمان بر ظهورات، بلکه بر مجملات می باشد. این هم که خلاف قرآن است که فرمود: و اما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه.

روایت پنجم

عمده روایت پنجم است که سندهای مختلفی دارد. مفادش این است: من صوّر صوره کلّفه الله یوم القیامه ان ینفخ فیها و لیس بنافخ.

این مفاد با متن های مختلفی نقل شده؛

۱-در مناهی النبی که روایت شعیب بن واقد از حسین بن زید است، همین متن را دارد: یعنی روز قیامت که می شود این مجسمه را می آورند می گویند ای کسی که مجسمه را ساختی در این مجسمه روح بدم. این هم که خدا نیست روح بدمد.

مناقشه اول: بعضی ها می گویند: مناهی النبی ظهور در حرمت ندارد،چون تمام نهی های پیغمبر را، اعم از نهی کراهتی و نهی تحریمی، جمع کرده است.

جواب: ولکن بایـد توجه داشت که فقط بحث نهی نیست بلکه در خود روایت تعبیری همچون کلّف أن ینفخ فیها و لیس بنافخ دارد که قرینه بر حرمت است.

مناقشه دوم: بعضـی ها ممکن است بگویند لایکلف الله نفسا الا وسـعها. یُأمر ان ینفخ فیها و لیس بنافخ. أمر خداوند صـرفاً برای شرمندگی شخص مجسمه ساز است و چون توان این کار را ندارد اورا عذاب نمی کند.

جواب: امّیا این خلاف ظاهر است و بیشتر به شوخی شبیه است تا شـبهه. خـدا مگر می خواهـد شـرمنده کنـد؟ ظاهر روایت این است که عذابش می کند.

شاهدش روایت بعدی است که در آن کلمه عذاب را به کار برده است:

۲-روایت خصال از محمـد بن مروان: ثلاثه یعـذبون یوم القیامه. یکی من صور صوره من الحیوان یعذّب حتی ینفخ فیها و لیس بنافخ.

۳-روایت عکرمه که بـاز در خصـال است از ابن عبـاس قـال رسـول الله صـلی الله علیه و آله: من صور صوره عـذّب و کلف ان ینفخ فیها و لیس بفاعل.

۴-در روایت سـعد بن ظریف در محـاسن برقی هست: ان الـذین یؤذون الله و رسوله هم المصورون یکلفون یوم القیامه ان ینفخ فیها الروح.

۵-روایت محـاسن از حسـین بن منـذِر یـا منـذَر: ثلاث معـذّبون یوم القیامه یکی رجل صور تماثیل یکلف ان ینفـخ فیها و لیس بنافخ.

۶-آخرین روایت در این مورد روایت مرسـله ابن ابی عمیر است. عن ابی عبدالله علیه السلام من مثّل تمثالا کلّف یوم القیامه ان ینفخ فیه الروح.

قوت دلالت روایت بر حرمت مجسمه سازی

کسی در دلالت این روایات بر حرمت مجسمه سازی موجودات زنده، مناقشه نکرده است.

عدم دلالت بر حرمت نقاشی

مرحوم شیخ فرموده است که این روایت دلالت بر حرمت نقاشی موجودات زنده هم می کند.

ولی انصافا همچون دلالتی ندارد. چون ظاهر أُمر ان ینفخ فیها و لیس بنافخ این است که همه چیز آماده است و تنها نفخ در آن باقی مانده است.توضیح اینکه:

نقاشی که روی کاغذ کشیده شده را به دو بیان می توان داخل مدلول روایت کرد:

اول به اینکه بگوییم روز قیامت ابتدا نقاشی را به مجسمه تبدیل می کنند بعد می گویند در آن بدم. که خود شیخ ره هم این را خلاف ظاهر دانسته است و ظاهر این است که در همین چیزی که وجود دارد باید بدمد.

بیان دوم که مرحوم شیخ ره پسندیده است این است که چون نقاشی جرمی دارد و حداقل متنی دارد مثل قالی که روی آن نقاشی کشیده شده است می گویند در آن بدم.

و به نظر ما، این بیان هم عرفی نیست: کبوتری که روی فرش نقاشی شده، عرفاً جرمی ندارد و چیزی نیست تا در آن دمیده شود و آنی که جرم دارد فرش است و روایت فرض کرده که در تصویر دمیده می شود تا زنده شود نه در فرش و امثال آن.

تذکر: بله، امام هادی علیه السلام طبق آن نقل شریف در آن جلسه با خلیفه به دو عکس شیری که در آنجا بود فرمود یا اسد الله! خذ عدو الله!. راوی می گوید این دو تا عکس به صورت دو تا شیر در آمدند. این افراد که امام را اذیت کردند، بلعیدند و برگشتند دومرتبه نقش روی آن پرده شدند. آن معجزه است، آن کرامت ائمه است. اما بحث ما در ظهور روایت است و ظاهر امر ان ینفخ فیها این نیست. ظاهرش این است که مجسمه ای است که فقط روح ندارد به او می گویند روح در او بدم.

ص: ۸۷

و لذا به نظر ما این روایات دلالت بر حرمت نقاشی موجودات زنده نمی کند.

نکته: لفظ «مثال» انصرافش یا لااقل شبهه انصرافش به آن نمونه ای است که سه بعدی است. و عکس نمونه نیست بلکه شبیه است.

نتیجه: و لذا ما نقاشی موجودات زنده را حرام نمی دانیم. این روایات هیچکدام شامل نقاشی نمی شود. خلافا للشیخ الاعظم و السید الخوئی. و لکن انصاف این است: دلالت این روایات که خواندیم، امر ان ینفخ فیها و لیس بنافخ بر حرمت مجسمه سازی تمام است در موجودات زنده.

بررسی سندی

نظر مرحوم تبریزی

مرحوم استاد در ارشاد الطالب فرمودند سند اینها ضعیف است. عمل مشهور هم معلوم نیست مستند به این روایات باشد تا بگویید تصحیح سند می کند.

نظر استاد در مورد سند

روایاتی که دلالت بر حرمت می کردند شش روایت بود که با سند های مختلف ذکر شده بود و روایان هم در همه طبقات با هم فرق می کرد و راویان تا امام مختلف اند و مثلاً- تعبیر «عن رجل» ندارند تا بگوییم یک روایت است. حال اینها را اگر بخواهید، برای تقویت مطلب ضمیمه کنید به آن طائفه ثانیه که چند روایت می گفت فقد خرج عن الاسلام، اشد الناس عذابا المصورون که ما دلالتش را تمام دانستیم؛ سندش را اشکال کردیم؛ واقعا یک انسان متعارف علم به صدور یک روایت از مجموع این روایات پیدا نمی کند؟

اعتبار مراسیل ابن أبی عمیر

بلکه به نظر ما مراسیل ابن ابی عمیر(که روایت ششم بود) معتبر است. کما علیه السید الامام و آقای سیستانی و آقای زنجانی. ما این را مفصل بحث کردیم. لا-یروون و لایرسلون الا-عن ثقه شیخ طوسی می گوید ابن ابی عمیر لایرسل الا عن ثقه. و این شهادت حجت است و ما علم نداریم که مراسیل ابن أبی عمیر مشتمل بر ضعاف است تا شک کنیم که آیا این مورد هم از موارد نقل از ضعاف است یا نه. چون علم به تخصیص این شهادت نداریم شبهه مصداقیه پیدا نمی کنیم.

احتیاط مرحوم تبریزی در مسأله

و این که مرحوم استاد در رساله فارسی فرموده بودند مکروه است بخاطر این که سند این روایات را قبول نداشتند. فقط سند صحیحه محمد بن مسلم را قبول داشتند، آن هم که فرمودند مجمل است. خود ایشان در منهاج الصالحین که بعدا چاپ شده احتیاط واجب کرد و می فرمود ما در ایام جوانی به مجسمه سازی فتوی دادیم ولی الان احتیاط می کنیم. جرأت نمی کنیم فتوی بدهیم. و انصاف هم همین است. ما نمی گوییم فتوی داده بشود ولی احتیاط ان لم یکن اقوی حرمت مجسمه سازی موجودات زنده است.

الاحوط الاولی آقای هاشمی

و این که بعض معاصرین مثل جناب آقای هاشمی در منهاج الصالحین جلد ۲ صفحه ۱۰ فرمودند الاحوط الاولی حرمت مجسمه سازی، ما به نظرمان نخیر. الاحوط لزوما ان لم یکن اقوی.

حکم به حلیت مجسمه سازی

و این که بعض آقایان در دراسات فی المکاسب المحرمه و همینطور در رساله استفتائات تمایل دارند که بگویند مجسمه سازی حلال است بلکه ظاهر رساله استفتائات جلد ۲ صفحه ۳۲۵ همین است که حلال می دانند، به این توجیه که:

توجیه حکم به حلیت

این روایات در زمانی بوده که تقدس قائل بودند مردم برای مجسمه ها، و مجسمه ها را نمایانگر و نماد بت می دانستند.

مناقشه در توجیه

این به نظر ما اصلا خلاف واقعیت تاریخی است: پیامبر انقلاب به پا کرد. بعد از مدتی بت ها شکسته شدند و بت پرستی در بین مسلمین از بین رفت. اگر می گویید در هند و ژاپن بت پرستی هست الان هم هست. اگر می گویید در آن زمان در بین مسلمین تقدس برای بت ها قائل بودند، اتفاقا در آن زمان مسلمین از بت های چوبی و سنگی رفته بودند، عدول کرده بودند، دیگر برای آن ها تقدس قائل نبودند، رفته بودند سراغ جبت و طاغوت های بشری، برای آنها تقدس قائل بودند.

خصوصاً اینکه این روایات از امام باقر و امام صادق علیهم السلام نقل شده است و سالیان زیادی از زمان بت پرستی گذشته است. مثل انقلاب که بعد از سی سال که تقدس سلطنت و سلاطین شکسته شده بخواهیم بگوییم هنوز تقدس وجود دارد. خود پیغمبر صلی الله علیه و آله با مجاهدت هایی که کرد دیگر از تقدس بت ها أثری نگذاشت. و اصلا در تاریخ مسلمین همچون چیزی نیست که بروند در خانه های مسلمان ها مجسمه پیدا کنند بگویند دل ما برای مجسمه بت ها تنگ شده است. بدون دلیل که نمی توان روایات را توجیه کرد.

ما تعبد به نصوص داریم. ما چه می دانیم حکمت احکام چیست. خدا از ساختن مجسمه موجودات زنده طبق این روایاتی که ما وثوق به صدورشان داریم نهی کرده. الاحوط ان لم یکن اقوی حرام است. این هایی که با پلاستیک درست می کنند بعد می آورند خانه بچه به بابا می گوید: بابا در این باد کن که این بشود به شکل یک کبوتر به نظر ما این هم اشکال دارد. و نیز درست کردن آدم برفی.

راه حلال برای مجسمه سازی

بله یک راه برای مجسمه سازی وجود دارد. حالا یک تفاصیلی دارد که در جلسه بعد عرض خواهم کرد.

مجسمه ناقص ساختن یک راه حل است. که حالا آقای خوئی می گوید اشکال ندارد، آقای سیستانی احتیاط می کند، ما این را بررسی می کنیم.

یک راه حل هم این است که یک کارخانه ای بزنند کودکان غیر بالغ یا مجانین در آنجا استخدام بشوند یا کفار برای این که مکلف به فروع نیستند به آن ها حقوق دهند که مجسمه را بسازند. مثل این که به بچه بگویی این غذا را بخور در حالیکه غذا نجس است که دلیلی بر حرمت ندارد چون بچه مکلف نیست و مثل اینکه بچه را برای تخلّی رو به قبله بنشانیم. آن که حرام است تسبیب به حرام است و بچه که مکلف نیست تا برای او حرام باشد.

اما به نظر ما این کارها هم خلاف روح این احکام هست و لو از جهت شکلی نشود به آن ایراد گرفت.

فالاحوط ان لم یکن اقوی حرمه صنع المجسمه لذوات الارواح.

کتاب الصلا/أدله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایات/ مناقشات مرحوم خویی ۹۵/۰۷/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/أدله وجوب تعیینی نماز جمعه /روایات/ مناقشات مرحوم خویی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به اشکال های مرحوم خویی بر وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه در عصر غیبت بود.

مناقشات مرحوم خویی

مناقشه اول مرحوم خویی

با توجه به اینکه در روایات تعبیر امام یخطب آمده: اذا کان لهم امام یخطب جمّعوا و الا صلوا الظهر جماعه

از اینکه فرض شده اگر امام یخطب نبود نماز جماعت بخوانند معلوم می شود که مراد از این تعبیر صرف وجود امام عادل نیست؛ زیرا روایت فرض کرده امام عادل وجود دارد و نماز جماعت می خوانند اما امام یخطب وجود ندارد.

و اینکه بگوییم مراد از امام یخطب، کسی است که توانایی خطبه خواندن دارد، صحیح نیست زیرا نوع مردم توانایی این را دارند که حمد و ثنا و أمر به تقوا و سوره بخوانند و عملاً ذکر این قید لغو و مستهجن است.

پس مراد از امام یخطب، کسی است که بالفعل خطبه می خواند.

جواب

اولاً: أقل واجبات این نیست که خطبه همراه با حمد خدا و ثناء أئمه و أمر به تقوا و سوره خواندن باشد. بلکه صدق عرفی خطبه هم لازم است و باید بتواند سخنرانی کند. خطب یعنی سخنرانی کردن. لذا بخشی از نهج البلاغه را مجزا به عنوان خطبه ها آورده اند.

ص: ۹۱

و اگر خطبه هم به معنای سخنرانی نباشد اما امامٌ یخطب ظهور در این معنا دارد.

نظیر: خود شما در بحث سفر گفته اید که دو شرط را لازم می دانیم؛ صدق عرفی سفر و اجتماع شرایط شرعی سفر؛ لذا اگر

حول شـهر هشت فرسـخ باشـد و دور بزنـد عرفاً سـفر صـدق نمی کنـد بلکه می گویند یدور حول بلده و چنین شخصـی مسافر محسوب نمی شود.

و روی همین مبنا فرموده انـد؛ کسـی که می خواهـد دو سال جایی بمانـد (و در اواخر کمتر از دو سال هم از ایشان نقل شد) و قصد توطن هم ندارد، عرف به این شـخص مسافر نمی گوید و می گوید مقرّ او این شـهر می شود و عرف کسـی را مسافر می داند که از مقرّ و مسکن خود غایب باشد. (و آقای سیستانی تا یک سال و نیم ماندن را ملاک می دانند.)

ثانیاً: همه نمی تواننـد خطبه بخوانند؛ گاهی شـخص لکنت زبان می گیرد. و بعضـی اشـخاص به مسائل نماز جمعه جاهل اند و جهل قصوری هم منافاتی با عدالت ندارد.

ثالثـاً: توجیه آقـای خوئی أصـلاً قابـل قبول نیست؛ مرحوم خویی چنین می فرمایـد که روایـاتی مثل این روایت که می فرمایـد: سألته عن اناس فی قریه هل یصـلون الجمعه جماعه؟ قال نعم و یصـلون اربعا اذا لم یکن من یخطب وجوب حضور را می گوید یعنی اگر «امـام یخطب» بود و شـش نفر دیگر هم در نمـاز جمعه شـرکت کردنـد و أقـل عـددی که در نماز جمعه معتبر اسـت محقـق شـد، آن گـاه حضـور بر دیگران حضـور واجـب اسـت. در حـالی که این روایـات کالصـریح است در اینکه؛ اگر «امـام یخطب» بود مردم بایـد نماز جمعه بخوانند. یعنی آن اقل عددی که نماز جمعه را تشـکیل می دهند آنها هم به اقامه نماز جمعه مکلفند.

و فعلیت خطبه به این معنا است که اگر مردم حاضر شوند امام جمعه آماده است و خطبه را می خواند نه اینکه به معنای اقامه شدن نماز جمعه و شروع امام در خطبه خواندن باشد.

رابعاً: این توجیهی که در این روایات ذکر کرده است و وجوب حضور را از این روایات استفاده کرده است قرینیت ندارد برای اینکه بخواهیم روایات سابق، که دلالت بر وجوب تعیینی اقامه می کرد را حمل بر (وجوب حضور بعد الاقامه بشرائطها) کنیم. زیرا برخی از آن ها کالصریح بود در اینکه أداء نماز جمعه واجب است، مثل صحیحه زراره که گفتیم اظهر روایات باب است: علی من تجب الجمعه؟ قال تجب علی سبعه نفر من المسلمین و لاجمعه لاقل من خمسه و فیهم امام یخطب فاذا اجتمع سبعه نفر و لم یخافوا أمّهم بعضهم و خطبهم. و در حقیقت حمل این روایت بر وجوب حضور به معنای الغای این روایت است.

مناقشه دوم مرحوم خویی

برخی از روایات مثل صحیحه محمد بن مسلم چنین آمده: سألت اباعبدالله علیه السلام عن الجمعه فقال تجب علی کل من کان منها علی رأس فرسخین فان زاد علی ذلک فلیس علیه شیء. نماز جمعه بر کسی واجب است که تا نماز جمعه دو فرسخ بیشتر فاصله اش نباشد. اگر بیشتر از دو فرسخ فاصله اش بود لیس علیه شیء.

ایشان می فرماید این تعبیر روشن می کند که مراد، نفی وجوب حضور است بر آن کسی که بیشتر از دو فرسخ فاصله دارد. و الا اگر امام می خواست بحث وجوب اقامه را مطرح کند کسی هم که علی رأس فرسخین است اگر می تواند باید در همان مکان خودش نماز جمعه را اقامه کند.

ص: ۹۳

جواب

اگر می خواهید بگویید خود این روایت دالّ بر وجوب حضور بعد از اقامه است خوب است اما نمی توان روایات دیگر را به سبب این روایت حمل کرد: زیرا ما دو تا حکم مستقل داریم؛ یک: اقامه نماز جمعه بر هر شخصی که قدرت دارد بر اقامه نماز جمعه بدون خوف از حکومت واجب است. دو: حضور در نماز جمعه منعقد شده برای کسی که بیش از دو فرسخ فاصله دارد با آن نماز جمعه واجب نیست. و این دو حکم با هم تنافی ندارند.

و ثمره این دو حکم اینجا ظاهر می شود که شخص دو فرسخ بیشتر با محل انعقاد نماز جمعه فاصله دارد اما قدرت ندارد در محل خود نماز جمعه اقامه کند؛ حالا یا امام عادل نیست یا امام یخطب نیست یا شش نفر دیگر گیر نمی آید. مخصوصا در آن زمان. و اینکه شش نفر پیدا نشود فرد نادر نیست: زیرا شش تا شیعه در زمان غلبه مخالفین خیلی جاها گیر نمی آمد. همه جا کوفه نبود که مرکز تشیع بود. در خیلی از قراء و بلدان، شیعه در اقلیت بودند و در حال تقیه بودند.

مناقشه سوم مرحوم خویی

دلیلِ لو کان لبان

ما در فقه دلیل خامسی وجود دارد: لو کان لبان و ایشان در فقه در موارد زیادی به آن استدلال می کند مثل أدله وجوب وفاء به عهد که با اینکه أدله لفظیه تمام است و دلالت بر وجوب می کند مثل این تعبیر که (کسی که خلف وعد کند فبمقت الله بدأ و بسخطه تعرض) ولی می فرماید اگر وفای به وعده واجب می بود مثل وجوب نماز واضح می شد چون مسأله مبتلا به و عام البلوی است و هرچند قائل به وجوب هم وجود داشته باشد اما چون واضح نیست کاشف از عدم وجود وجوب است. و این روایات حمل بر تأکّد استحباب می شود.

ص: ۹۴

در محل بحث هم می فرمایند؛

اولاً: بین قدماء أصحاب اجماع بر عدم وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه وجود دارد بلکه کسانی مثل ابن ادریس و سلار مشروعیت نماز جمعه در عصر غیبت را قبول ندارند. وجوب تعیینی از زمان شهید ثانی و صاحب مدارک مطرح شد.

سیره اصحاب ائمه در رابطه با نماز جمعه

ثانیاً: سیره اصحاب ائمه بر عدم اقامه نماز جمعه بوده است؛

شاهد اول: زراره روایت می کند که حَثَّنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَلَى صَلَاهِ الْجُمُعَهِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ يُرِيدُ أَنْ نَأْتِيَهُ فَقُلْتُ نَغْدُو عَلَيْكَ فَقَالَ لَا إِنَّمَا عَنَيْتُ عِنْدَكُمْ. مرحوم خویی فرموده اند که حثّنا ترغیب است و با وجوب نمی سازد. ولی به نظر ما با وجوب هم می سازد. ولی بحث در این است که زراره می گوید: آنقدر امام راجع به نماز جمعه ما را ترغیب کرد که فکر کردیم از این هفته آقا می خواهند در منزلشان نماز جمعه برگزار کنند. لذا می گوید گفتم: یابن رسول الله! روز جمعه خدمت تان بیاییم؟ فقال لا. انما عنیت عندکم. خانه ما چرا می آیید؟ بروید خانه خودتان نماز جمعه بخوانید. و همان زراره ای که از امام باقر علیه السلام نقل می کند تجب الجمعه علی سبعه نفر من المسلمین در اینجا از کلام امام صادق علیه السلام وجوب اقامه نمی فهمد.

شاهد دوم: در معتبره عبد الملک بن أعین برادر زراره چنین آمده: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ: مِثْلُكَ يَهْلِكُ وَ لَمْ يُصَلِّ فَرِيضَةً فَرَضَهَا اللَّهُ قَالَ قُلْتُ كَيْفَ أَصْنَعُ قَالَ قَالَ صَلُّوا جَمَاعَةً يَعْنِي صَلَاةَ الْجُمُعَهِ.

می فرماید: مثل تو فوت بکند در حالی که یک بار نماز جمعه نخوانده باشد؟ این معلوم می شود نماز جمعه اصحاب ائمه نمی خواندند. آن وقت چه جور همین اصحاب ائمه به صورت مکرر، روایات دال بر وجوب اقامه نماز جمعه را مطرح می کردند و نقل می کردند. معلوم می شود که یک خللی در ظهور این روایات هست؛ دال بر وجوب اقامه نماز جمعه نیست. بله دال بر وجوب حضور، بعد از اقامه نماز جمعه با شرائط است.

اشکال: این روایات مفادش مشارکت با عامه در نماز جمعه از باب تقیه است. و امام می فرماید چرا در نماز جمعه این ها شرکت نمی کنی؟!

بطلان نماز با عامه

جواب: آقای خوئی فرمودند به نظر ما اصلا نماز جمعه با اینها باطل است. ایشان نظر خودشان را در تفسیر روایت اعمال کردند. در نماز جماعت اینها هم که شرکت می کنید باید نماز فرادی بخوانید و حمد و سوره را و لو آهسته باید خواند: چون روایت دارد که حمد و سوره را پشت سر اینها بخوان.

اما مشهور می گویند تقیه مداراتی اقتضاء می کند نماز جماعت و نماز جمعه با اینها صحیح باشد.

ولی ما هم فکر می کنیم حق با آقای خوئی باشد: نماز جمعه با عامه باطل است و نماز های دیگر جماعت با عامه هم اگر می شود باید حمد و سوره را هم انسان بخواند؛

در روایت صحیحه داریم یک روز امام علیه السلام به حمران برادر دیگر زراره فرمود نماز جمعه بخوانید. زراره شنید. گفت عدوَّ الله!!. اینها دشمن خدا هستند. برویم پشت سر اینها نماز بخوانیم؟ به حمران گفت: فکر کنم که امام صادق از تو تقیه کرده. آمد خدمت امام صادق. امام صادق فرمود دو رکعت را پشت سر اینها بخوانید، سلام ندهید، اینها که سلام نماز جمعه را دادند، دو رکعت دیگر، رکعت سوم و چهارم نماز ظهرتان را بخوانید که به اینها نشان می دهید که به اینها اقتداء کردید و الا شما دارید نماز ظهرتان را می خوانید نه نماز جمعه.

می گویند امیرالمؤمنین هم همین کار را می کرد: به گونه ای در رکعت سوم امام جماعت نماز خودش را شروع می کرد و بقیه رکعات را بعد از اتمام جماعت ادامه می داد و آن ها فکر می کردند که حضرت نماز مستحب می خواند. به این شکل حضرت هم تظاهر می کردند به این که مثلا اقتداء کردند به آنها هم این که نماز فرادی خودشان را می خواندند.

جواب مناقشه سوم مرحوم خویی

راجع به سیره اصحاب ائمه؛

اولا: کی می گوید که نماز جمعه ولو مخفیانه برگزار نمی شده است. و اینکه در تاریخ ذکر نشده قرینه بر عدم وجود نیست (مثل اینکه کسی می پرسد مراد از السر در عبارت الهی بفاطمه و ابیها و بعلها و بنیها و سر المستودع فیها چیست؟گفته می شود اگر من و تو می دانستیم سر نمی شد). اگر بناء بود تاریخ می نوشت نماز جمعه مخفی نبود.

ثانیا: شاید اصحاب ائمه خود را خائف می دانستند و تقیه می کردند. و شاید نصب خاص یا عام امام معصوم را در زمان حضور شرط می دانستند.

شاید بعد از دستورات ائمه، اصحاب مخفیانه نماز جمعه را اقامه می کردند. ولی مرحوم خویی می فرمایند حتی بعد از اینکه امام صادق علیه السلام زراره را حثّ بر نماز جمعه کرد و بعد از اینکه به عبد الملك فرمود مثلك یهلك و لم یأت ... باز هم نماز جمعه نخواندند. و این خیلی بعید است و اگر هم چنین باشد لابد احساس خوف داشته اند.

راجع به فقهاء اصحاب؛

کلمات فقهاء روشن نیست که شما می گویید لو کان لبان و اشتهر. اختلاف بین فقهاء زیاد است. همین وجوب حضوری هم که شما می گویید اشکال می شود که لو کان لبان. تفصیل بین وجوب حضور و وجوب اقامه در کدام از کلمات مطرح بوده؟ در بحث وجوب نماز جمعه بین فقهاء اختلاف زیادی وجود دارند و برخی می گویند چون نائب منصوب از طرف امام معصوم نیست اقامه واجب نیست و گرنه اقامه واجب تعیینی است.

کتاب الصلا/أقوال در حکم نماز جمعه /بررسی قول دوم و سوم ۹۵/۰۷/۰۴

ص: ۹۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/أقوال در حکم نماز جمعه /بررسی قول دوم و سوم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به اقوال در نماز جمعه بود.

قول اول (وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه) قول شهید ثانی بود در رساله صلاه جمعه که صاحب مدارک هم پذیرفت. در معاصرین هم مرحوم حاج آقا مرتضی حائری رضوان الله علیه در کتاب صلاه جمعه به نحو مستوفی بحث کردند و این قول اول را پذیرفتند که ما تلاش کردیم اشکال هایی که بر این قول توسط بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی جواب بدهیم. و لذا تا حالا این قول اول اشکال قوی بر آن متوجه نشده است.

حال اقوال دیگر در نماز جمعه را هم بررسی می کنیم ببینیم نظر نهایی چه خواهد بود.

أقوال در نماز جمعه

قول دوم(وجوب تخییری)

قول منسوب به مشهور است که گفته اند نماز جمعه در عصر غیبت، چه اقامه آن چه حضور در آن واجب تخییری است.

أدله قول دوم

دلیل اول

عمده دلیل بر این قول، ادعای اجماع بر عدم وجوب تعیینی نماز جمعه است. خود شهید ثانی در کتاب شرح لمعه می گوید لولا دعواهم الاجماع علی عدم الوجوب التعیینی لکان القول به فی غایه القوه فلااقل من التخییری.

مناقشه(بررسی حجیت اجماع)

انصاف این است که این اجماع اگر ثابت باشد، اجماع تعبدی نیست؛ اجماع مدرکی است یا محتمل المدرک است لذا کاشف از رأی معصوم نیست: و ما اجماعی را قبول داریم که کاشف از ارتکاز متشرعه در زمان ائمه باشد.

مرحوم آقای بروجردی فرموده اند: اجماع قدماء در مسائل غیر تفریعیه کشف از یک نص معتبر می کند که به دست ما نرسیده است:ایشان فرموده دو دسته اجماع داریم، یکی اجماع در اصول متلقاۀ از شارع. و یکی اجماع در مسائل تفریعیه که علماء بر نص متفرع کرده اند.

ایشان می فرمود قدماء کتب شان را بر اساس نصوص می نوشتند. ولی بعدا شیخ طوسی در مبسوط فرموده است که من دیدم عامه بر شیعه تشنیع می کنند که شما قلیل الفروع هستید، من قدیم کتاب نهایه را نوشته بودم بر اساس فروع موجوده و لکن الان مبسوط را با تفریع فروع می نوسیم. فرق نهایه با مبسوط این می شود که نهایه بر متون روایات مشتمل است. و لذا ایشان از نهایه شیخ به این سادگی نمی گذشت. جایی که نص معتبر نبود به متن نهایه اهمیت می داد بر خلاف متن کتاب مبسوط که مشتمل بر مسائل اجتهادیه است.

به نظر ما این مطلب که در اصول متلقاه بگوییم متون روایات را می نوشتند و اگر نص معتبری هم نباشد خود این متن این کتب قدماء کاشف از یک نص معتبری است که به دست ما نرسیده است، این احتمالش ضعیف است؛ چون که همین نهایه شیخ طوسی اینطور نیست که بر اساس متون روایات باشد. موارد مختلفه ای پیدا کردیم که مشخص است اینها اجتهاد شیخ طوسی و ذکر فروع جدیده است. و هر چند در کتب قدماء تفریع فروع زیاد نبوده اما به معنای این نیست که همه از متون روایات باشد لذا حداقل این است که مرحوم بروجردی شاهدی بر این مطلب ندارند که همه کتاب از نصوص باشد.

و اینکه بگوییم ما در این مسئله ای که مورد اجماع است کشف می کنیم یک نص معتبری بوده و مجمعین استناد به این نص معتبر کردند، فتوی دادند ولی این نص معتبر گم شده و نه در تهذیب است، نه در کافی است، نه در من لایحضره الفقیه است، نه در کتب استدلالیه به آن اشاره شده است. این احتمال، احتمال موهومی است.

بلکه اجماع اعتبارش بخاطر این است که در موارد نبودِ مدرک، کشف از ارتکاز قعطی متشرعه در زمان معصوم می کند.

و این هم که می گویند اجماع اگر مدرکی باشد اعتبار ندارد به این خاطر است که کاشف از ارتکاز متشرعه در زمان معصوم نیست، و شاید فقهاء بر اساس این مدارکی که از وجوه نقلیه و عقلیه در دست شان بود اجتهاد کردند، وکشف نمی کنیم مستند شان ارتکاز متشرعه در زمان ائمه بوده است.

و در اینجا انصافا کشف از وجود ارتکاز متشرعه در زمان ائمه بر عدم وجوب نماز جمعه تعیینا، بسیار مشکل هست: زیرا اولاً أصحاب ائمه درتقیه به سر می بردند. ثانیاً و اگر نماز جمعه را واجب تعیینی هم می دانستند شاید در زمان حضور می گفتند یا خود امام یا نائب خاص او باید نماز را بخواند، و این ربطی به زمان غیبت ندارد. و ثالثاً نمی توانیم کشف کنیم که در زمانی که حکومت شرعی تشکیل می شود أصحاب چه ارتکازی داشته اند.

نتیجه: و لذا انصاف این است که این اجماع دلیل تامی نیست.

دلیل دوم(اولویت)

امام قدس سره فرمودند در زمان نبی اکرم و ائمه طاهرین علیهم السلام هم نماز جمعه واجب تعیینی نبوده است تا چه برسد به زمان غیبت.

ایشان فرموده است وجوب تعیینی نماز جمعه با تاریخ سازگار نیست؛

از جهت اقامه نقلی نداریم که غیر از پیامبردر بلاد اسلامی نماز جمعه اقامه شده باشد با اینکه پیامبر طرفداران زیادی داشت.

و از جهت حضور مردم در نماز جمعه هم، حتی حضور در نماز جمعه پیامبر از نظر تاریخی بسیار احتمالش موهوم است که بگوییم بر تک تک مردم واجب بود؛ لایعذر الناس فیها الا خمسه، آن خمسه زن ها و بچه ها و پیرمردها و بیمارها و مسافر ها باشد. بقیه همه ملتزم بودند نماز جمعه شرکت کنند؟ این با واقعیت تاریخی و محدودیت مسجد النبی و مسجد الکوفه و بزرگی شهر مدینه و شهر کوفه سازگار نیست.

مناقشه

این فرمایش امام اگر درست باشد، نهایتاً عذرهای عرفی را هم به این عذرهای شرعی ملحق می کند. کسانی که عذر عرفی دارند، کشاورز است، وقت کشاورزیش رسیده، وقت آبیاری مزرعه اش رسیده، وقت بردن گوسفندها به چَرا رسیده، این جور اعذار عرفی هم، موجب رفع وجوب حضور در نماز جمعه می شود. شبیه سوره در نماز که عذر عرفی هم مجوز ترک سوره می تواند باشد. اما آن هایی که نه عذر عرفی دارند نه عذر شرعی، روایت می گوید سه تا نماز جمعه را ترک کنند منافق می شوند. و نمی توان گفت که مستحب مؤکد است که منافق نشود و حمل بر استحباب بعید است.

و اینکه اگر شرکت نمی کردند در جامعه دینی آن روز بدنام می شدند چون ترک نماز جمعه علنی می شود و با کارهای نامشروع مخفی فرق دارد؛

این را نمی توان گفت چون وقتی جمعیت زیاد است خیلی شناسایی نمی شوند کی آمده کی نیامده. هر کی بگوید تو چرا نبودی او می گوید تو مرا ندیدی. خصوصاً اگر عذر عرفی را هم اضافه کنیم راه توجیه برای نیامدن باز می شود. پس اینکه یک عده عصیان می کردند دلیل بر عدم وجوب تعیینی حضور در نماز جمعه حضرت علی نمی شود.

نتیجه اینکه: حداکثر فرمایش ایشان در اعذار عرفی تمام بشود، کسانی که عذر عرفی داشتند نمی آمدند و کار و زندگی شان را برای نماز جمعه تعطیل نمی کردند. حالا این خالی از وجه نیست. اما آن هایی که عذر عرفی هم نداشتند در تاریخ ثابت نیست که نمی آمدند و عصیان برخی هم دلیل بر حکم شرعی نمی شود.

دلیل سوم

وَ رَوَى ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنِّي لَأُحِبُّ لِلرَّجُلِ أَنْ لَا يَخْرُجَ مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى يَتَمَتَّعَ وَ لَوْ مَرَّةً وَاحِدَةً وَ أَنْ يُصَلِّيَ الْجُمُعَةَ فِي جَمَاعَةٍ

ص: ۱۰۱

برخی به این روایت تمسک کرده اند بر این که حضور در نماز جمعه مستحب مؤکد هست و الاـ تعبیر «أحب» از امام علیه السلام با وجوب تعیینی نمی سازد. حالا این را ما بعدا متعرض می شویم ولی اجمالا اشاره کنیم:

شاید مراد روایت این است که دوست دارم نماز جمعه اقامه شود. اما اگر اقامه شد حضور واجب است یا نه؟ نفی وجوب حضور نمی کند.

و به نظر ما تعبیر دوست داشتن برای بیان یک واجب الهی که امام یا یک فقیه بگوید من دوست دارم این کار را، کافی نیست. مثلا بگوید من دوست دارم شما نماز صبح بخوانی. باید بگوید باید نماز صبح بخوانی. و لذا ما عرض کردیم هر کجا در روایات امام علیه السلام بفرماید انی احب یا ما احب این ظهور دارد در استحباب. این با وجوب عرفا نمی سازد.

مناقشه

به نظر ما این استدلال ناتمام است:

مناقشه در سند

سند شیخ طوسی به حدیث ابن ابی عمیر ثابت نیست. و سند، مرسل به ابن أبی عمیراست. و راجع به فهرست که به احادیث ابن ابی عمیر سند صحیح ذکر می کند، این سند به نظر ما تیمنا و تبرکا است. تشریفاتی است. ما چه می دانیم این حدیث را از کتاب ابن ابی عمیر نقل می کند. شاید از یک کتاب دیگری نقل کرده است که در آن کتاب مرسل بوده است.

ممکن است کسی بگوید این جزء مراسیل جزمیه شیخ طوسی است. و مثل امام قدس سره سند این مراسیل جزمیه را که صدوق، شیخ طوسی و امثال این بزرگان دارند قبول می کند. و لکن ما این مطلب را قبول نداریم و اینکه شیخ طوسی گفت روی ابن ابی عمیر شاید می خواهد بگوید و فی روایه عن ابن ابی عمیر. برای ما ثابت نیست که قدماء این جور دقت می کردند که هر جا جزم دارند بگویند روی، هر جا شک دارند مثلا بگویند روی عنه.

مناقشه دلالی

شاید روایت نظر به جایی دارد که شرایط مهیا نیست که در این صورت حضرت می فرمایند من دوست دارم. لذا نفی وجوب تعیینی اقامه و نیز حضور نمی کند.

خود اصحاب ائمه نماز جمعه نمی خواندند، خب امام مگر به عبدالملک که بروید نماز جمعه بخوانید، انک لتهلک و لم تأت بفریضه من فرائض الله یعنی صلاه الجمعه؟ مگر به زراره در آن روایت نفرمود، حثّنا، زراره می گوید حثّنا ابوعبدالله علیه السلام علی صلاه الجمعه فقلت نغدوا علیک؟ قال: صلوا عندکم. یعنی با این که واجب نیست و لو از این باب که شرائط خوف هست، شرائط تقیه مداراتیه هست، ولی من دوست دارم که شما در عین حالی که واجب نیست کاری بکنید که نماز جمعه را اقامه بکنید. حالا ـ خلاف تقیه مداراتیه است، واجب نیست اما جایز که هست. من دوست دارم نماز جمعه را بخوانید، کاری بکنید که شرائط صحتش فراهم بشود و لو شرائط وجوبش فراهم نشده. اما معنایش این نیست که اگر شرائط وجوبش فراهم شد باز من واجب نمی دانم نماز جمعه بخوانید.

همین مقدار که در زمان امام نماز جمعه واجب نبوده و شرایط وجوب نماز جمعه نبوده ولی امام ترغیب می کند به حضور در نماز جمعه، همین کافی است برای تعبیر احب. و ظهور ندارد در این که بخواهد بگوید بقیه اوامری که در روایات دیگر هست و ظاهر در وجوب بود قرینه بشود که آنها را حمل بر استحباب بکنیم.

و چه بسا ممکن است معنایش این باشد که در نماز جمعه عامه شرکت کنید از باب تقیه مداراتیه.

نکته: ما جمله انی لاحب للرجل ان یصلی الجمعه فی جماعه را از قضیه حقیقیه خارج نکردیم. حرف ما این است: می گوییم همین مقدار که در زمان ائمه فرض می شد بر افرادی واجب نبود نماز جمعه. یا بر شیعه نماز جمعه واجب نبود چون یا تقیه مداراتیه اقتضاء می کرد عدم وجوب را یا چون اقامه نمی شد واجب نبود حضور طبق نظر آقای خوئی یا چون امام معصوم حاضر بود در زمان حضور امام معصوم اذن امام معصوم یا نائب خاص او شرط وجوب باشد. بالاخره نتیجه این است که در زمان امام معصوم که زمان بسط ید امام معصوم هم نبود، نماز جمعه واجب نبود. امام در این شرائط می فرمایند احب، من دوست دارم نماز جمعه بخوانید. این دیگر قرینه عرفیه نمی شود بگوییم چرا امام فرمود احب با این که این واجب است. اما در جایی که شرائط فراهم باشد، حاکم عادلی هست یا نماز جمعه با شرائط اقامه شده، اینجا از این لفظ احب نمی توانیم کشف کنیم که روایاتی که ظهور در وجوب حضور در نماز جمعه ای که منعقد می شود دارد آن روایت حمل بر استحباب بشود.

قول سوم(حرمت تشریعی)

قول ثالث قولی است که مرحوم آقای بروجردی اختیار کردند وفاقا للسلار و ابن ادریس که نماز جمعه در عصر غیبت حرام است. نه تنها واجب تعیینی نیست بلکه واجب تخییری هم نیست و حرام است.

البته ظاهر کلمات این بزرگان حرمت ذاتیه نیست. حرمت تشریعیه است که قبلا عرض کردیم و لذا اگر کسی رجاء بخواند بعد دو مرتبه نماز ظهر را بخواند مشکلی ندارد. و آقای حکیم صریحا گفته است که ما مشروع نمی دانیم نماز جمعه را در عصر غیبت اما رجاء می توان خواند.

استدلال کردند بر این که نماز جمعه در عصر غیبت نامشروع است به ادله ای که این ادله را ما بررسی می کنیم.

أدله قول سوم

دلیل اول

دلیل اول اجماع هست. ادعای اجماع کردند بر این که نماز جمعه بدون حضور معصوم و یا نائب خاص آن حضرت نامشروع بوده است.

مناقشه

انصاف این است همان طور که آقای خوئی دارند، استفاده اجماع تعبدی بر عدم مشروعیت نماز جمعه، کار مشکلی است. بله، نهایت ادعاء شد که اجماع بر عدم وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه، داریم اما این که نماز جمعه نامشروع است، این در کلمات برخی از فقهاء مثل سلار و ابن ادریس است اما در کلمات خیلی ها نیست.

ظاهرکلام شیخ مفید، شیخ طوسی بلکه صریح کلام شیخ طوسی در خلاف این است که نماز جمعه شرط وجوبش حضور امام یا نائب خاص آن حضرت است اما مردم ماذونند در قری و بلد ان که امام عادل یا نائب خاص امام عادل نیست نماز جمعه را اقامه کنند و از نماز ظهر مجزی است. این را صریحا مرحوم شیخ طوسی در خلاف ذکر فرموده. و لذا این اجماع اعتباری ندارد.

دلیل دوم

دلیل دوم که ذکر شده دلیل استحسانی است. گفتند اگر نماز جمعه در عصر غیبت مشروع باشد منشأ نزاع می شود. بعد می گویند اتفاقا در زمان حدودا هفتاد هشتاد سال قبل در کاظمین بخاطر همین نماز جمعه یک اختلافی رخ داد و عده ای کشته شدند. در زمان یکی از آقایانی که به نام خالصی بود و نماز جمعه را واجب می دانست بعد هم به ایران تبعیدش کردند.

مناقشه

این که منشأ اختلاف می شود تنها این نتیجه را می دهد که هر جا منشأ اختلاف می شود، حاکم شرع امام جمعه ای را نصب می کند و دیگران نسبت به اقامه نماز جمعه مجاز نخواهند بود.

کتاب الصلا/قول به عدم مشروعیت نماز جمعه /بررسی أدله ۹۵/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/قول به عدم مشروعیت نماز جمعه /بررسی أدله

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به ادله عدم مشروعیت نماز جمعه در عصر غیبت بود.

قائلین به قول سوم(عدم مشروعیت نماز جمعه)

۱. سلار در مراسم صریحا عدم مشروعیت را فرموده است.

۲. و ابن ادریس هم در سرائر مطرح کرد بلکه ادعای عدم خلاف بین اصحاب کرد و فرمود: عندنا بلاخلاف بین اصحابنا ان من شرط انعقاد الجمعه الامام او من نصبه الامام.

۳. سید مرتضی هم در یکی از رساله هایش فرموده است: لاجمعه الا مع الامام العادل او من نصبه الامام العادل. که امام عادل در کلمات فقهاء گذشته ظاهردر امام معصوم است.

أدله قول به عدم مشروعیت نماز جمعه

دلیل اول

وجه اول ادعای اجماع بود که در سرائر مطرح شد.

مناقشه اول(عدم ثبوت اجماع)

اولا ادعای اجماع بر عدم مشروعیت ادعای غریبی هست. شاهد بر این که ما اجماع بر عدم مشروعیت نداریم:

ص: ۱۰۵

۱-کلام شیخ طوسی در خلاف. در خلاف می گوید:

من شرط انعقاد الجمعه الامام او من یامره الامام بذلک و متی اقیمت بغیره لم تصح و به قال الاوزاعی و ابوحنیفه. دلیلنا انه لاخلاف انها تنعقد بالامام او بامره و لیس علی انعقادها اذا لم یکن امام و لا امره دلیل. بعد می گوید: فان قیل الیس قد رویتم فی کتبکم انه یجوز لاهل القری و السواد و المؤمنین اذا اجتمع العدد الذی تنعقد بهم ان یصلوا الجمعه؟ قلنا ذلک ماذون فیه مرغّب فیه فجری ذلک مجری ان ینصب الامام من یصلی بهم. و ایضا علیه اجماع الفرقه فانهم لایختلفون ان من شرط الجمعه الامام او امره فان من عهد النبی الی وقتنا هذا ما اقام الجمعه الا الخلفاء و الامراء و من ولّی الصلاه فعلم ان ذلک اجماع اهل الاعصار و لو انقعدت بالرعیه لصلوها کذلک.

البته دراین عبارت خلاف اضطراب وجود دارد و شاید مشتمل بر تعارض هم باشد. ولی قرائنی در آن است که نشان می دهد بر عدم مشروعیت نماز جمعه بدون امر امام یا نائب خاص آن حضرت،اجماع نداریم؛

قرینه اول: ایشان گفت بر انعقاد به امر امام و مشروعیت انعقاد نماز جمعه با امر امام اجماع داریم و در غیر مورد امر امام دلیل نداریم، نه این که اجماع بر عدم مشروعیت داریم و اگر اجماع بر عدم مشروعیت داشتیم این را می گفت.

نظیر: مرحوم شیخ در بحث مضاربه مطرح می کند که اجماع داریم بر این که مضاربه به طلا و نقره صحیح است و در غیر آن اجماع نداریم. پس باید مضاربه با طلا و نقره باشد نه با چیز دیگر؛ بعضی ها فکر کردند ایشان ادعای اجماع بر شرطیت ذهب و فضه در مال المضاربه می کند با این که ایشان می گوید: اجماع بر صحت با مضاربه به ذهب و فضه داریم و اجماع در غیر آن نداریم. چون اجماع نداریم کانّه دلیلی معتبر بر صحت مضاربه در غیر ذهب و فضه نداریم، لذا ما قائل به صحت مضاربه نمی شویم. نه این که اجماع بر عدم داریم.

ص: ۱۰۶

قرینه دوم: شاهد دیگرش این است که خود ایشان پذیرفت که مردم عادی هم می توانند نماز جمعه بخوانند ولی معنایش این است که مردم اذن عام دارند. ذلک ماذون فیه مرغب فیه فجری ذلک مجری ان ینصب الامام من یصلی بهم.

نکته: امام و نیز سلطان عادل در کلمات قدماء مثل شیخ طوسی به معنای امام معصوم است و مرسوم نبوده که به فقهاء امام بگویند. و اینکه در عبارت خلاف نظر فقهای عامه را مطرح کرده است دلیل نمی شود مراد از امام، غیر معصوم باشد. مراد همان امام و خلیفه مسلمین است و تنها در مصداق اختلاف دارند.

۲-در نهایه در باب صلاه جمعه:

الاجتماع فی صلاه الجمعه اذا حصل الشرائط و من شرائطه ان یکون هناک امام عادل او من نصبه الامام للصلاه بالناس و لابأس ان یجتمع المؤمنون فی زمان التقیه بحیث لاضرر علیهم فلیصلوا جمعه بخطبتین.

و لابأس ان یجتمع المؤمنون، کاملا فتوی می دهد به مشروعیت نماز جمعه بدون امر امام یا نائب خاص آن حضرت، می دهد.

باز در جای دیگر دارد که:

یجوز لفقهاء اهل الحق ان یجمّعوا بالناس فی الصلوات کلها و صلاه الجمعه ما لم یخافوا ضررا.

بیان نظر مخالف این دو کتاب در کتاب مبسوط: بله، در مبسوط یک عبارتی دارد، آن عبارت این است که الشروط الراجعه الی صحه الانعقاد اربعه: السلطان العادل او من یامره السلطان و العدد. اینجا سلطان عادل را شرط صحت انعقاد گرفته که عرض کردم مراد ایشان از سلطان عادل به قرینه سایر کلمات امام معصوم هست. این کلام مبسوط نظر ایشان را در مبسوط بیان می کند. ولی مخالف است با نظر ایشان در نهایه و خلاف.

مناقشه دوم(محتمل المدرک بودن)

علاوه بر این که این اجماع اگر هم وجود داشته باشد بر عدم مشروعیت اجماع محتمل المدرک است که دیروز توضیح دادیم.

اضطراب کلمات مرحوم بروجردی در البدر الزاهر

مرحوم آقای بروجردی این تقریرات البدر الزاهر را که دیدیم کلمات شان در اینجا مضطرب است. ادعای اجماع بر اشتراط امر امام معصوم می کنند ولی گاهی بیان شان مربوط می شود به اشتراط امر امام معصوم و یا نائب خاص ایشان نسبت به وجوب نماز جمعه. یکجا ایشان می گوید که: معلوم است که امام معصوم یا نائب خاص ایشان در نماز جمعه شرط است، اگر بناء بود شرط نباشد پس نماز جمعه بر همه واجب بود و مقدمه آن تعلم احکام نماز جمعه بود، پس تعلم احکام نماز جمعه واجب کفایی می شد و لو کان لبان.و این مطلب خالی از وجه نیست.

و لکن گاهی مطلب را عوض می کند، می گوید که شرط نماز جمعه اذن امام علیه السلام یا نائب خاص او است و به مخالفت مثل شافعی و احمد بن حنبل و مالك اعتناء نمی کنیم. چون دلیل شان معلوم است. به خلاف که مراجعه می کنیم می بینیم شافعی و احمد بن حنبل و مالك گفتند لو انعقدت الجمعه بغیر اذن الامام جاز، صحّ. ایشان در اینجا بحث را به مشروعیت نماز جمعه بدون حضور امام معصوم یا نائب خاص او برد. می گوید اجماع داریم و مخالفت اینها ضرری ندارد و مخالفت عامه هم در وجوب نبوده بلکه راجع به مشروعیت بوده است.

به هر حال؛ اگر ایشان می خواهد ادعای اجماع کند بر این که بدون حضور معصوم یا نائب خاص ایشان واجب نیست، و لو حالاـ ما هنوز جازم نیستیم ولی خالی از وجه نیست. و محقق در معتبر، علامه در منتهی و تذکره صریحا گفته اند، السلطان العادل او من نصبه شرط وجوب الجمعه و هو قول علمائنا. یا هو مذهب علمائنا اجمع. اما اگر می خواهد بگوید اجماع بر شرطیت صحت حضور امام معصوم یا نائب خاص ایشان هست، ادعای اجماع به قول آقای خوئی مجازفةٌ.

دلیل دوم

مرحوم بروجردی فرموده است: عادت مسلمین در زمان پیغمبر و ائمه بر این نبود که نماز جمعه بدون امر اینها بخوانند. پیامبر خودش نماز جمعه را منعقد می کرد. خلفاء بعد از پیامبر هم حتی امیرالمؤمنین خودشان نماز جمعه می خواندند، و تعیین امام جمعه توسط خود خلفاء بود. اینطور نبود که هر کسی صبح از خانه اش بیاید بگوید من می خواهم نماز جمعه بخوانم، مردم هم شرکت کنند. و این یک ارتکاز متشرعی به وجود آورده بود و اذهان جمیع مسلمین حتی اصحاب ائمه بر این شکل گرفته بود که اقامه نماز جمعه از مناصب حکومت هست و اگر ائمه نظر مبارك شان خلاف این می بود، باید از این ارتکاز قطعی عامه و خاصه که اقامه نماز جمعه از مناصب حکومت است، ردع می کردند.

مرحوم بروجردی می فرمایند: ما معتقدیم فقه شیعه حاشیه ای است بر فقه اهل سنت. وقتی که فقه اهل سنت می گوید نماز جمعه از مناصب حکومت است، و این مناسب ارتکاز عموم مسلمین است و ائمه هم خلافش را نفرمودند معلوم می شود این مطلب را قبول دارند. و الا مخالفت می کردند کما این که در مسئله عول و تعصیب می بینید ائمه چقدر با نظر عامه مخالفت کردند.

بعد ایشان فرموده اگر بناء بود حضور امام یا منصوب خاص امام شرط انعقاد نماز جمعه نبود، نماز جمعه هم مثل بقیه نمازهای یومیه از ضروریات دین، می شد.

تذکر: این جمله اخیر باز بحث را به وجوب برد: زیرا اگر شرط وجوب نباشد دیگر مثل نمازهای یومیه نمی شد چون مردم حوصله ندارند چیزی که واجب نیست بروند انجام بدهند. اما صدرکلام ایشان بحث شرط صحت است.

ص: ۱۰۹

مناقشه اول

فقهاء عامه اذن امام را شرط صحت نمی دانستند، شما چگونه می گویید نظر عامه بر عدم مشروعیت بدون اذن امام بوده است.

نکته: مالک فقیه اهل مدینه بود. و فقه اهل سنت با مالک ترویج شد. مالك از فقهائی بود که هم بنی امیه و هم بنی العباس قبولش داشتند. و فقیه بزرگ عامه مالك بوده است. بعد ابوحنیفه که تا زمانی که خودش بود یا در زندان بود یا در عزلت بود، بعد از فوتش شاگردانش معروفش کردند، یا شافعی یا احمد بن حنبل و یا دیگران اینها به اندازه مالك معروف نبودند.

مناقشه دوم

اما این که می گویید پیامبر و خلفاء حتی امیرالمؤمنین خودشان اقامه جمعه می کرد یا امام جمعه را نصب می کردند؛

پیغمبر خودشان نماز جمعه می خواندند. اما در سایر شهرها چه می کردند ما نمی دانیم و تاریخ چیزی ننوشته. عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود.

بله، زمان خلفاء عادت شده، امراء امام جمعه می شدند اما امامت جمعه منصب خاصی نبود ولی عملا امیر شهر نماز جمعه می خواند. چون امام جماعت هم بود نماز جمعه هم می خواند. البته نه این که دیگران حق امامت جماعت نداشتند. اما عادت این بوده معنایش این نیست که ارتکاز متشرعه بر شرطیت اقامه نماز جمعه توسط امام یا نائب خاص امام است.

مناقشه سوم

این که ایشان فرمودند که ائمه سکوت کردند پس معلوم می شود با فتوی عامه موافق بودند:

اولاً: أصلاً اساس فقه عامه از نظر ائمه باطل است و وقتی اصل فقه عامه بر اساس روایات ضعیفه و یا استحسان و قیاس بوده،لزومی ندارد ائمه به جزئیات بپردازند.

بله اگر جایی بدعتی بوده با آن مبارزه می کردند. اما چیزی که عادت شده چه نیازی به ردع دارد در حالیکه ائمه اصلاً نماز جمعه نمی خواندند تا نیاز باشد به این جزئیات بپردازند. و از سکوت ائمه مفسده ای مترتب نمی شود تا ما از سکوت شان کشف کنیم که معلوم می شود موافق بودند و الا سکوت نمی کردند. اساس امامت جمعه اینها را قبول نداشتند.

ص: ۱۱۰

و نقض غرض به این است که شیعه در خطر انحراف قرار بگیرد. و اینجا نقض غرض نمی شود چون شیعه نماز جمعه نمی خواند و یک مشت فسقه نماز جمعه می خواندند.

ثانیاً: می شود گفت ائمه خلاف این جهت شرطیت اذن حاکم یا نائب خاص حاکم را بیان کردند. اذا اجتمع سبعه نفر من المسلمین و لم یخافوا امهم بعضهم و خطبهم یعنی هر کی خواست نماز جمعه را اقامه کند. و اگر اذن معتبر بود این تعبیر مناسب نبود. البته آقای بروجردی می گوید این جمله کلام صدوق است. اما ما این را نپذیرفتیم.

دلیل سوم

آقای بروجردی فرموده اند: وزان نماز جمعه، وزان نماز عید فطر و عید اضحی هست. همان شرائط که در نماز عید وجود دارد، در اینجا هم هست. و اقامه نماز عید مسلّماً از مناصب ائمه یا منسوبین خاص ائمه بوده است. و خلفاء جور که متصدی نماز عید شدند این منصب را غصب کردند.

اختصاص منصب امامت نماز عید به معصوم

بررسی دلالی

عن عبدالله بن سنان عن ابی جعفر علیه السلام قال یا عبدالله! ما من عید للمسلمین اضحی و لا فطر الا و هو یجدّد لآل محمد صلی الله علیه و آله فیه حزن. قلت و لم؟ قال لانهم یرون حقهم فی ید غیرهم.

آقای بروجردی فرموده اند روز عید فطر می شود، همه شاد هستند ولی ائمه ناراحت هستند، چون می بینند منصب امامت عید فطر یا عید قربان را خلفاء غصب کرده اند. این دلیل بر این است که این ها منصب بوده است لذا باید ثابت بشود که امام به غیر خودش برای تصدی این منصب اذن داده است.

ص: ۱۱۱

مناقشه

معلوم نیست حزن ائمه به خاطر این بوده که امامت عید را دیگران متصدی می شوند شاید یوم حزن بودن به این خاطر است که ائمه می دیدند مقام امامت را غصب کردند و مسلمین را به انحراف کشاندند، برای ائمه عید نگذاشتند. و حضرت این معنا را به بهانه نماز عید مطرح نموده است، زیرا عادتا خلفاء متصدی نماز عید می شدند و جا داشت که ائمه متصدی بشوند نه این که شرط شرعی نماز عید اقامه توسط امام معصوم بوده است. این از آن استفاده نمی شود.

بررسی سندی

روایت صحیحه است و صدوق آن را با اسناد صحیح از حنان بن سدیر نقل می کند: ما کان عن حنان فقد رویته عن ابی و محمد بن الحسن بن ولید عن سعد بن عبدالله و عبدالله بن جعفر الحمیری جمیعا عن محمد بن عیسی بن عبید عن حنان بن سدیر. لذا سند تمام است.

دلیل چهارم

اختصاص منصب امامت نماز جمعه به معصوم

بعد ایشان فرموده است در خصوص نماز جمعه هم تعبیر به مقام خلفائک وارد شده است:

بررسی دلالت

در دعای صحیفه که حضرت در روز جمعه و روز قربان می خواندند، آمده:

(۹)اللَّهُمَّ إِنَّ هَذَا الْمَقَامَ لِخُلَفَائِکَ وَ أَصْفِیَائِکَ وَ مَوَاضِعَ أُمَنَائِکَ فِی الدَّرَجَهِ الرَّفِیعَهِ الَّتِی اخْتَصَصْتَهُمْ بِهَا قَدِ ابْتَزُّوهَا(این مقام را غصب کردند)، وَ أَنْتَ الْمُقَدِّرُ لِذَلِکَ، لَا یُغَالَبُ أَمْرُکَ(قضا و قدر تو است)، وَ لَا یُجَاوَزُ الْمَحْتُومُ مِنْ تَدْبِیرِکَ ...حَتَّی عَادَ صِفْوَتُکَ وَ خُلَفَاؤُکَ مَغْلُوبِینَ مَقْهُورِینَ مُبْتَزِّینَ، یَرَوْنَ حُکْمَکَ مُبَدَّلًا، وَ کِتَابَکَ مَنْبُوذاً، وَ فَرَائِضَکَ مُحَرَّفَهً عَنْ جِهَاتِ أَشْرَاعِکَ، وَ سُنَنَ نَبِیِّکَ مَتْرُوکَهً. (۱۰) اللَّهُمَّ الْعَنْ أَعْدَاءَهُمْ مِنَ الْأَوَّلِینَ وَ الْآخِرِینَ، وَ مَنْ رَضِیَ بِفِعَالِهِمْ وَ أَشْیَاعَهُمْ وَ أَتْبَاعَهُمْ.

پس معلوم می شود این منصب، خاص ائمه است که خلفاء عامه این را غصب کرده بودند.

بررسی سند

سند این جمله، صحیفه است که یک مقدار محل بحث است؛ صحیفه به قول امام تک تک کلماتش ثابت نیست که از امام سجاد علیه السلام است ولی آقای بروجردی می فرمود ما سند داریم. ما نمی دانیم سند آقای بروجردی چیست.

انصاف این است که به قول امام قدس سره، احراز این که تک تک این جمله ها از امام سجاد علیه السلام باشد مشکل است. هر چند أصل آن صحیح است و کسی جرئت ندارد در سند صحیفه سجادیه یا سند نهج البلاغه تشکیک کند اما از نظر فقهی استدلال به تک تک این جمله ها مشکل است. شاید این جمله در صحیفه سجادیه اصلیه جابجا شده.

البته بنده شخصا وثوق دارم که این متن از کلام امام است. داعی بر جعل نیست. احتمال تصحیف هم در این مطالبی که اضطراب متن ندارد، احتمال تصحیف هم نبوده است. اما استدلال علمی نمی توانم بکنم.

کتاب الصلا/قول به عدم مشروعیت نماز جمعه در عصر غیبت /بررسی أدله ۹۵/۰۷/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/قول به عدم مشروعیت نماز جمعه در عصر غیبت /بررسی أدله

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به ادله ای بود که مرحوم آقای بروجردی بر عدم مشروطیت نماز جمعه در عصر غیبت اقامه کرده بودند.

أدله عدم مشروعیت نماز جمعه در عصر غیبت

روایت حنان بن سدیر

عن عبدالله بن سنان عن ابی جعفر علیه السلام قال یا عبدالله! ما من عید للمسلمین اضحی و لا فطر الا و هو یجدّد لآل محمد صلی الله علیه و آله فیه حزن. قلت و لم؟ قال لانهم یرون حقهم فی ید غیرهم.

ص: ۱۱۳

ضعف سند روایت حنان بن سدیر

یکی از ادله مرحوم بروجردی این روایت است که در من لایحضره الفقیه از حنان بن سدیر نقل می کند.

در نسخه قدیمه من لایحضره الفقیه «عن عبدالله بن سنان» آمده است. و لکن هم کافی و هم علل الشرایع «حنان بن سدیر عن

عبـدالله بن دینـار» دارد. و در این من لایحضـره الفقیه چـاپ مرحوم آقـای غفاری هم در متن «عن عبـدالله بن دینار» است و در پاورقی «و فی بعض النسخ عن عبدالله بن سنان» را ذکر کرده است.

مرحوم مجلسـی در روضه المتقین که شـرح من لایحضـره الفقیه است می فرمایـد که این متن «عبـدالله بن سـنان» است ولی در بعض نسخ «عبدالله بن دینار» آمده است و هو الصـحیح؛ چون معهود نیست حنان بن سدیر از عبدالله بن سنان نقل کند و عبدالله بن سنان هم از امام باقر نقل کند.

و به نظر ما، این مطلب درستی است. و وقتی عبـدالله بن دینار راوی شـد چون توثیق ندارد دیگر این روایت که آقای بروجردی مطرح فرمود به گمان این که سندش صحیح است، سندش صحیح نخواهد بود.

و اینکه در تهـذیب چنین ذکر کرده: « عَنْ حَنَانِ بْنِ سَـدِیرٍ عَنْ عَبْـدِ اللَّهِ بْنِ ذُبْیَانَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ»، اشـتباه کرده و یا اشـتباه نساخ بوده است، و قطعا راوی به نام عبـدالله بن ذبیان وجود نـدارد. این عبـدالله بن دینار است: مولی عمر بن الخطاب و از فقهاء عامه ولی توثیق ندارد.

دعای صحیفه سجادیه

اما دعاء صحیفه سجادیه: اللهم ان هذا المقام مقام خلفائک و مواضع امنائک قد خصصتهم بها فی درجه عالیه قد ابتزوها

ایشان در البدر الزاهر فرموده بودند این نشان می دهد مقام امامت نماز جمعه منصب ائمه است و دیگران نمی توانند بدون اذن ائمه متصدی این منصب بشوند.

ص: ۱۱۴

بررسی سند صحیفه

ما عرض کردیم راجع به سند صحیفه همان طور که امام قدس سره در مکاسب محرمه دارند، فی الجمله وثوق به صدور این متن از امام حاصل می شود ولی تک تک جمله ها را نمی شود گفت حتماً از امام صادر شده است. مثل نهج البلاغه. این مثال را خود امام در مکاسب محرمه می زنند. و انصافاً این مطلب درستی است.

ولی از نظر فنی نمی شود سند این کتاب را تصحیح کرد؛

۱-مرحوم میرزا حسین نوری در مستدرک الوسائل شواهدی می آورند که این کتاب در زمان ائمه مطرح نبوده: می گویند اگر در زمان ائمه مطرح بود یکی از ائمه به اصحاب شان می فرمود که جد ما امام زین العابدین کتاب دعا دارد.

۲-راوی این کتاب هم متوکل بن عمر بن متوکل هست که می گوید کتاب را از یحیی بن زید در آن لحظات آخر عمرش گرفتم. متوکل بن عمر بن متوکل توثیق ندارد. و لذا از نظر فنی نمی شود سند این کتاب را تصحیح کرد.

۳-در بحار جلد ۱۰۳ صفحه ۲۱۱ حدودا سند هایی ذکر می کند ولی این سندها به اصل نمی رسد؛ مثلا سند به یکی از علماء می رسد بعد قطع می شود. و تا امام سجاد علیه السلام ادامه پیدا نمی کند.

مناقشه دردلالت دعای صحیفه بر عدم مشروعیت نماز جمعه

راجع به دلالت این روایت اشکالاتی مطرح می شود:

مناقشه اول

هر چند امامت جمعه بالاصاله برای ائمه بوده، اما أئمه به شیعه اذن عام در برگزاری نماز جمعه داده اند؛

۱-صحیحه زراره: اذا اجتمع سبعه نفر من المسلمین و لم یخافوا امهم بعضهم و خطبهم. که حتی اگر این ذیل را هم کلام صدوق بدانیم، صدر این حدیث: علی من تجب الجمعه؟ قال تجب علی سبعه نفر من المسلمین دلالت بر این اذن عام می کند، زیرا حمل سبعه نفر من المسلمین بر هفت نفری که امام معصوم یا نائب خاص حضرت در آن است شبیه حمل بر فرد نادر است.

۲-یا صحیحه عمر بن یزید: اذا کانوا سبعه نفر صلوا الجمعه فی جماعه و یلبسوا البرد و یتکؤ علی عصا او قوس و یصلی بخطبه. که در این روایت هم حمل بر هفت نفری که در بین آن ها امام معصوم یا نائب خاص است، خلاف ظاهر است.

۳-یا آن روایاتی که چنین می گفتند: اگر در قریه گروهی جمع شدند، صلوا الظهر اربعا اذا لم یکن لهم امام یخطب. اگر امامی که خطبه بخواند نداشتند مردم نماز ظهر را با جماعت بخوانند: متفاهم عرفی این است که اگر امام یخطب بود نماز جمعه بخوانند. و حمل امام یخطب، بر امام معصوم یا نائب خاص آن حضرت (که مرحوم بروجردی ادعا کرده اند)عرفی نیست: زیرا روایت می گوید که گروهی که یکجا جمع شدند، اگر امامی داشتند که خطبه می خواند، نماز جمعه بخواند. این را بگوییم یعنی امام معصوم در بین اینها بود یا نائب خاص آن حضرت بود، این جور توجیه عرفی نیست.

و لذا ظاهر این روایات این است که امام اذن عام به شیعه داده است و مادامی که امام معصوم بسط ید ندارد اگر شیعه با شرائط صحت نماز جمعه مثل اجتماع هفت نفر و امام عادلی که قدرت بر خطبه دارد نماز جمعه بخواند، مشروع خواهد بود.

مناقشه دوم

اشکال دوم اشکالی است که مرحوم آقای حائری کرده اند. فرموده اند: مراد از هذا المقام در اللهم ان هذا المقام مقام خلفائک مقام خلافت است نه منصب امامت جمعه: مقام خلافت مقامی است که مقام خلفاء خدا است و مواضع امناء خدا است. شاهدش ذیل روایت است که بحث از غصب خلافت است که خدایا ما راضی هستیم به قضا و قدر تو که ما را مظلوم قرار داده اند و حق ما را غصب کرده اند.

جواب

ظاهر اللهم ان هـذا المقام مقام خلفائک و اصـفیائک و مواضع امنائک امامت جعه است زیرا چنین ذکر شده: و کان من دعائه یوم الجمعه و یوم الاضحی. و قبل از این دعاء هم امام راجع به کسانی که در نماز جمعه حاضر بودند دعا کرد.

اول دعـاء این است؛ اللهم ان هـذا یوم مبـارک میمون و المسـلمون فیه مجتمعون فی اقطـار ارضـک. و این که و المسـلمون فیه مجتمعون فی اقطار ارضک، روز جمعه و روز عید قربان و روز عید فطر می باشدو اینکه ذیل مربوط به غصب خلافت می شود حتی عاد صـفوتک و خلفائک مغلوبین مقهورین مبتزین یرون حکمک مبدلا و کتابک منبوذا و فرائضک محرفه و سـنن نبیک متروکه. این قرینه نمی شود که هذا المقام را به معنای مقام خلافت بگیریم.

نکته: تأنیث قدابتزّوها به خاطر رجوع به خلافهٔ نیست بلکه می تواند به اقامهٔ نماز جمعه و یا مواضع أمنائک رجوع کند.

مناقشه سوم

مرحوم آقای حائری فرموده انـد که ما قبول می کنیم که امامت جمعه توسط خلفا غصب مقام ائمه بوده است، اما این دلالت بر عدم مشروعیت نمی کند زیرا؛

در نحوه امامت جمعه دو حالت وجود دارد: گاهی به این عنوان که من خلیفه خـدا و رسول خـدایم، نماز جمعه می خوانـد که این جایز نیست. اما گاهی این ادعا را ندارد و خاضـعا خاشعا به عنوان اینکه نماز جمعه واجب یا مستحب است، نماز جمعه می خواند که این صورت اشکالی ندارد.

ماننـد بـاب زکـات که گاهی شخصـی مسـئول جمع آوری زکات می شود و خود را ولی أمر زکات می دانـد که این غصب و حرام است. اما گاهی بـدون اینکه ادعای ولی امری زکات کنـد از زکات دهنده تقاضای زکات برای رساندن به فقراء می کند و صرفاً وکیل او می شود. که این صورت جایز است.

جواب

این تقیید بلامقید است: ظهور عرفی هذا المقام مقام خلفائک که بحث نماز جمعه بوده و دعا برای نمازگزاران نماز جمعه بوده است مقام امامت جمعه است . ومقام امامت جمعه ای که شخص امام جمعه خود را خلیفه النبی بداند، در روایت نیست.

نکته: امام در این روایت در حقیقت مصائب مختلف را بیان می کند هم غصب منصب امامت جمعه و هم غصب مقام خلافت را. و لزومی ندارد تنها در مقام بیان یک مصیبت مثل غصب خلافت باشد.

مناقشه چهارم

مرحوم حائری فرموده اند: اگر قبول کنیم منصب امامت جمعه حق امام است باز میگوییم: معنای حق امام بودن این است که مزاحمت امام جایز نیست. مثلا می گویند مسجد حق برای مصلین است: یعنی به جای این که مصلین نماز بخوانند مصلین را راه ندهند درس برگزار بشود. مزاحمت مصلین با برگزاری مجالس که مانع از نماز باشد جایز نیست. اما اگر مزاحمتی نبود، دیگران هم می توانند از مسجد استفاده کنند.

امامت جمعه حق امام معصوم است یعنی دیگران نباید مزاحمت کنند. خلفاء مزاحمت می کردند. اما ما که مزاحمت نمی کنیم.

جواب

معنای عرفی حق فقط این نیست که لایجور المزاحمه، مگر اینکه قرینه ای بر این معنا باشد:

من سبق الی مکان فهو احق، من سبق الی سوق المسلمین فهو احق، به این معنا است که تا او راضی نباشد نمی شود در حق او تصرف کرد. بله یک جا قرینه داشته باشیم مثل مسجد که نسبت به حق مصلین، قرینه داریم که مزاحمت مصلین جایز نیست. و بیش از آن دلیل نداریم و الا در مسجد می خوابیدند، در مسجد جلسات دعاء و ذکر و درس و اینها داشتند.

ص: ۱۱۸

نتیجه چهار مناقشه: پس این جواب های سه گانه مرحوم آقای حائری درست نشد. جواب صحیح همان جوابی است که ما عرض کردیم وفاقا للسید الخوئی. که ما از روایات اذن عام را استفاده کردیم.

مناقشه پنجم(اثبات مشروعیت با انضمام أدله ولایت مطلقه فقیه)

امام قدس سره می فرمایند: ما قبول داریم امامت جمعه منصب امام معصوم است، و لکن هر حقی که در شؤون عامه برای امام ثابت است برای فقیه هم ثابت است مگر اینکه نص خاصی بر اختصاص داشته باشیم.

اثبات مشروعیت حتی بنا بر ولایت غیر مطلقه فقیه

نکته: مرحوم آقای بروجردی به این مطلب ملتفت بود ولی معتقد بود که دلیلی بر ولایت مطلقه فقیه نداریم. پس فرق ایشان با امام این است: امام، امامت جمعه را منصب امام معصوم می دانست منتها قائل به ولایت مطلقه فقیه بود. و می فرمود برای اقامه جمعه باید از فقیه عادل اذن گرفت.

ولی مرحوم آقای بروجردی می فرمود: ما از باب این که هرج و مرج پیش نیاید ثابت کردیم که فقیه در عصر غیبت ولایت عامه برای اداره نظام اجتماع، حفظ حدود مملکت، و برای اجراء حدود شرعی دارد. و نماز جمعه اگر برگزار نشود هرج و مرج لازم نمی آید.

انصافا این فرمایش آقای بروجردی عرفی نیست: اگر کسی مثل مرحوم خوانساری اصل ولایت فقیه را منکر بود و حتی در اجراء حدود نسبت به ولایت فقیه مشکل داشت می توانست ولایت در امامت جمعه را نفی کند ولی کسی که مثل مرحوم بروجردی، معتقد به ولایت فقیه می باشد نمی تواند ولایت در منصب امامت را نفی کند؛ زیرا وقتی در اعظم از امامت جمعه مثل اجراء حدود و امر به جهاد، فقیه ولایت دارد عرفی نیست بگوییم در منصب امامت جمعه ولایت ندارد.

ص: ۱۱۹

ولی ما خیلی روی این مطلب تکیه نمی کنیم. و عمده وجه ما همان وجه اول است.

نکته: امام قدس سره حتی نماز عید را هم از مناصب معصوم می دانست لذا بعد از انقلاب اذن ولایی داد که هر کس که می تواند در مسجد نماز عید را اقامه کند. و قبل از انقلاب که اذن ولایی نمی داد می فرمود رجاء نماز عید را با جماعت بخوانید.

روایت علل

وجه ششم از وجوهی که مرحوم آقای بروجردی به عنوان این که نماز جمعه در غیر زمان حضور معصوم مشروعیت ندارد، ذکر کرده روایت علل هست؛

فَإِنْ قَالَ فَلِمَ صَارَتْ صَلَاةُ الْجُمُعَهِ إِذَا كَانَتْ مَعَ الْإِمَامِ رَكْعَتَيْنِ وَ إِذَا كَانَتْ بِغَيْرِ إِمَامٍ رَكْعَتَيْنِ وَ رَكْعَتَيْنِ قِيلَ لِعِلَلٍ شَتَّى ... وَ مِنْهَا أَنَّ الصَّلَاهَ مَعَ الْإِمَامِ أَتَمُّ وَ أَكْمَلُ لِعِلْمِهِ وَ فِقْهِهِ وَ فَضْلِهِ وَ عَدْلِهِ ...از این عبارت استفاده می شود که مراد از امام، امام معصوم است زیرا در امامت جمعه عدالت کفایت می کند و سواد شرط نیست.

...فَإِنْ قَالَ فَلِمَ جُعِلَتِ الْخُطْبَهُ قِيلَ لِأَنَّ الْجُمُعَهَ مَشْهَدٌ عَامٌّ فَأَرَادَ أَنْ يَكُونَ لِلْإِمَامِ سَبَبٌ إِلَى مَوْعِظَتِهِمْ وَ تَرْغِيبِهِمْ فِي الطَّاعَهِ وَ تَرْهِيبِهِمْ مِنَ الْمَعْصِيَهِ وَ فِعْلِهِمْ وَ تَوْقِيفِهِمْ عَلَى مَا أَرَادُوا مِنْ مَصْلَحَهِ دِينِهِمْ وَ دُنْيَاهُمْ وَ يُخْبِرُهُمْ بِمَا وَرَدَ عَلَيْهِمْ مِنَ الْآفَاتِ(یا من الآفاق) مِنَ الْأَحْوَالِ الَّتِي لَهُمْ فِيهَا الْمَضَرَّهُ وَ الْمَنْفَعَهُ ... این فقره هم دلالت بر این دارد که مراد از امام، امام معصوم است زیرا چنین تعبیر می کند که«امام در روز جمعه خبرهای خوش و ناخوشی که از بلاد رسید را به گوش مردم می رساند» و این چنین کسی امام معصوم است که حاکم است و أخبار را به او می رسانند.

آقای بروجردی می فرماید: اصلا این روایت نشان می دهد منصب بودن امامت جمعه برای امام معصوم، مفروغ عنه بوده است.

مناقشه در سند

ان شاء الله در فرصت های مناسب بحث سندی را دنبال می کنیم. اما اشاره ای می کنیم:

کتاب علل فضل بن شاذان دو مشکل دارد؛ یک مشکل را آقای سیستانی مطرح می کند که می گوید اصلا این کتاب حدیث نیست، کتاب تالیف است. و فضل بن شاذان اصلا امام رضا را ندیده است. شواهدی را هم ذکر می کند. که ما جواب دادیم. اشکال دومش اشکال آقای خوئی است. می فرماید راوی کتاب علل فضل بن شاذان علی بن محمد بن قتیبه و عبدالواحد بن عبدوست است. هیچکدام توثیق ندارند. ما در جای خودش این را جواب دادیم. در جزوه هم ان شاء الله ملاحظه می کنید.

مناقشه در دلالت

رساله علل فضل بن شاذان واضح است که فوائد احکام و حکمت ها را می گوید، نه علت ها را. فائده نماز جمعه این است که اگر امام جمعه حاکم مسلمین باشد این فوائد بر او مترتب است. قطعا شرط نیست امام جمعه حاکم مسلمین باشد. می تواند امام مسلمین به شخص عادی بگوید تو برو نماز جمعه بخوان.

و اساسا اگر علت باشد امام هادی علیه السلام، امام عسکری علیه السلام نمی توانست نماز جمعه بخواند، چون در حصر بود، یخبرهم بما ورد علیهم من الآفاق مطرح نبود به حسب علم عادی اخبار به امام هادی و امام عسکری نمی رسید: چون در سامرا در کاروانسرایی که فقراء در آن زندگی می کردند، جایشان داده بودند. یک شهر نظامی هم بود و کسی نمی توانست اخبار به این دو امام برساند. پس نمی توانستند امام جمعه بشوند؟ چون بما ورد علیهم من الآفاق نبود؟ این قابل التزام نیست.

و لذا این استدلال هم ناتمام است.

دلیلی دیگر بر عدم مشروعیت نماز جمعه در عصر غیبت

مرحوم بروجردی می فرمایند: در روایات داریم که: رِوَایَهُ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِیهِ أَنَّ عَلِیَّ بْنَ أَبِی طَالِبٍ ع کَانَ یَقُولُ إِذَا اجْتَمَعَ عِیدَانِ لِلنَّاسِ فِی یَوْمٍ وَاحِدٍ فَإِنَّهُ یَنْبَغِی لِلْإِمَامِ أَنْ یَقُولَ لِلنَّاسِ فِی خُطْبَتِهِ الْأُولَی أَنَّهُ قَدِ اجْتَمَعَ لَکُمْ عِیدَانِ فَأَنَا أُصَلِّیهِمَا جَمِیعاً فَمَنْ کَانَ مَکَانُهُ قَاصِیاً وَ أَحَبَّ أَنْ یَنْصَرِفَ عَنِ الْآخَرِ فَقَدْ أَذِنْتُ لَهُ.

اگر روز عید با روز جمعه یکی شد، امام نماز عید را می خواند بعد اعلام می کند که مردم در آمدن به نماز جمعه آزادند.و از این معلوم می شود که امام رخصت ولایی می دهد. از این نتیجه می گیریم ولایت نماز جمعه با امام بوده و حکم شرعی نیست و الا امام معصوم نمی تواند در حکم شرعی رخصت بدهد مثلاً بگوید هر کسی خسته بود نماز صبح نخواند. پس نماز جمعه از حقوق امام معصوم است و می تواند اذن در ترک آن بدهد.

مناقشه

رخصت امام رخصت من الله است و حکم شرعی را به مردم اعلام می کند و این روایات ظهور در اذن ولایی ندارند.

روایت دعائم الاسلام

وجه هشتمی که مرحوم بروجردی نقل می کنند روایات ضعیفه است. در دعائم الاسلام آمده لاجمعه الا بامام. خود ایشان هم می گوید این روایات ضعیف السند است.

نتیجه نهایی در بحث مشروعیت نماز جمعه: هیچ دلیلی بر اشتراط اذن امام معصوم به اذن خاص در مشروعیت نماز جمعه نداریم. صحیح این است که در عصر غیبت نماز جمعه بدون اذن امام مشروع است.

مدعای ما در مورد حکم نماز جمعه این است که: الاحوط وجوبا اقامه صلاه الجمعه و یجب الحضور بعد اقامتها بشرائطها. این نظر مختار هست که ان شاء الله در جلسات بعد این نظر را دنبال می کنیم.

ص: ۱۲۲

المحرمات فی الشریعه/مجسمه سازی و نقاشی /أدله حرمت نقاشی حیوان ذی روح ۹۵/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: المحرمات فی الشریعه/مجسمه سازی و نقاشی /أدله حرمت نقاشی حیوان ذی روح

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به حرمت مجسمه سازی بود. و ما بر اساس روایات مستفیضه ای که تعبیر می کردند: من صوّر صوره أمر ان ینفخ فیها و لیس بنافخ قائل به حرمت ساختن مجسمه شدیم.

حرمت باد کردن در مجسمه های پلاستیکی

لفظ ساختن مجسمه موضوعیت ندارد. و تعبیر(مثّل مثالا) چه بسا بر همین باد کردن مجسمه پلاستیکی هم صدق کند و لذا خالی از اشکال نیست.

عدم حرمت نقاشی و مجسمه سازی با حفر

اما نقاشی موجودات ذی روح یا حالت حفر که برخی اخیرا انجام می دهند به این صورت که جای آن مجسمه را خالی می کنند، و اطرافش باقی می ماند. و از دور به عنوان مجسمه دیده می شود، در حالی که آن قسمت مجسمه خالی است، این صورت به نظر ما اشکال ندارد. بر خلاف مرحوم شیخ انصاری و آقای خوئی که این دو صورت را حرام می دانند.

أدله حرمت نقاشی

۱-حدیث مناهی النبی

مثل مرحوم آقای خوئی و شیخ انصاری به مناهی النبی استدلال کرده اند: نهی ان ینقش شیء من الحیوان علی الخاتم. پیامبراز اینکه موجود زنده ای را روی انگشتر نقاشی کنیم نهی کرد.

مناقشه سندی

سند حدیث مناهی النبی را ضعیف می دانیم: زیرا این حدیث را شعیب بن واقد از حسین بن زید روایت می کند که اولی مجهول است و حسین بن زید هم توثیق ندارد. و نیز سند صدوق به شعیب بن واقد مشتمل بر مجاهیل هست. و لذا سند، سند تمامی نیست.

ص: ۱۲۳

مناقشه دلالی

۱-حدیث مناهی النبی از امیرالمؤمنین نقل شده است و حضرت تمام نهی های پیامبر أعم از حرمتی و کراهتی را جمع کرده است و آن قدر مکروهات در آن ذکر شده که ظهور سیاقی روایت در أعم از حرمت و کراهت شده است و ظهور در حرمت ندارد. البته برخی از احادیث مستقل است و در حدیث مناهی النبی نیامده است، مثل: قال رسول الله صلی الله علیه و آله انهاکم عن الزفن و المزمار و عن الکوبات و الکبرات که این موارد ظهور در حرمت خواهند داشت.

۲-محتمل است همان طور که مرحوم استاد در ارشاد الطالب دارند: که این جمله به قرینه صدر روایت، نهی از تختم باشد به این خاتمی که نقش حیوان دارد و دیگر ربطی به حرمت نقاشی پیدا نمی کند. صدر روایت چنین است: نهی عن التختم بخاتم صفر او حدید و نهی ان ینقش شیء من الحیوان علی الخاتم.

۳-بر فرض بگوییم نقش حیوان را بر خاتم ایجاد کردن که معمولاـ با حکاکی روی سنگ انگشتر بوده، نهی دارد. ولی نمی توان گفت: پس مطلق نقاشی حیوان نهی دارد، زیرا شاید خاتم یک خصوصیتی دارد. احکام تعبدیه است. ما نمی توانیم قیاس کنیم.

۲-موثقه أبی بصیر

عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَتَانِی جَبْرَئِیلُ وَ قَالَ یَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَبَّکَ یُقْرِئُکَ السَّلَامَ وَ یَنْهَی عَنْ تَزْوِیقِ الْبُیُوتِ قَالَ أَبُو بَصِیرٍ فَقُلْتُ مَا تَزْوِیقُ الْبُیُوتِ فَقَالَ تَصَاوِیرُ التَّمَاثِیلِ.

تصاویر التماثیل با تماثیل فرق می کند و شامل عکس و نقاشی هم می شود.

مناقشه

این روایت یا ظهور دارد در تزیین بیوت به این تصاویر، تزویق البیوت یعنی تزیین البیوت و یا لااقل نهی خورده به نگهداری و تزیین بیوت به این تصاویر التماثیل و قرینه منفصله داریم که این ها قطعا حرام نیست.

ص: ۱۲۴

۳-روایت تحف العقول

لابأس بصنعه الصنوف التصاویر ما لم یکن مثل الروحانی. به این تقریب که روحانی یعنی موجوداتی که ذی روح هستند و مفهوم روایت این است که تصویر موجودات ذی روج أعم از مجسمه و نقاشی بأس و منع دارد.

مناقشه سندی

بارها گفته ایم که روایات تحف العقول مرسله است. و این عبارتی که در ابتدای کتاب آمده که: انی اسقطت الاسانید تخفیفا و ایجازا فتاملوا یا شیعه امیرالمؤمنین ما قالت ائمتکم و تلقوا ما نقله الثقات عن السادات نمی تواند موجب اعتبار کتاب شود زیرا:

اولاـ خود جناب صاحب تحف العقول (ابن شعبه حرّانی) توثیقش خیلی واضح نیست. علماء متاخر مثل صاحب وسائل او را فاضلی متبحر دانسته اند. و خیلی جرأت نداریم راجع به شخصیت مولف این کتاب حرف بزنیم.

ثانیاً: این عبارت ظهور ندارد در این که همه روایات این کتاب را ثقات نقل کردند. به شیعه نصیحت می کند: اولش گفته اسانید را اسقاط کردم، چند صفحه بعدش می گوید ای شیعه مثل مخالفین نباشید سخنان ائمه را شنیدند و عمل نکردند. شما سخنانی که ثقات از ائمه نقل می کنند عمل کنید.

مناقشه دلالی

روحانی به قول امام، مساوی با موجودات زنده و ذی روح نیست. روحانی یعنی مقدس و آنی که دنبال جسم و ماده نیست. چرا به شما روحانی می گویند؟ برای این که می گویند شما دنبال دنیا نیستید. اگر بدانند نه، ما خدایی نکرده بیشتر دنبال دنیا هستیم، پشیمان می شوند که این اسم را بر روی ما گذاشتند. روحانی یعنی موجودات دور از جسم و ماده، مثل ملائکه: شاهد برای این معنا این تعبیر است که: ان الله خلق الخلق و هو اول خلق من الروحانیین عن یمین العرش من نوره. و اینکه مراد از روحانی حیوان ذی روح باشد شاهدی ندارد.

لـذا ایـن روایت می گویـد عکس ملائکه را نکشـید و ربطی به حرمت نقاشـی حیـوان ذی روح نـدارد. و نهـایت این است که احتمال این معنا را دارد و با آمدن احتمال استدلال باطل می شود.

۴-روایات ناهی از تمثال

من مثّل مثالا فقد خرج عن الاسلام.

مناقشه

محتمل است مثال به معنای نمونه باشد که به قول مطلق بر مجسـمه صدق می کند. اما به قول مطلق به نقاشی مثال نمی گویند، هر چنـد مثـال گـاهی بـا قرینه در مطلق تصویراسـتعمال می شود، ولی اطلاـق غیر از اسـتعمال با قرینه است. و با شک برائت از حرمت نقاشی موجودات زنده جاری می کنیم.

۵-روایات أمر به نفخ

حدیث هایی که تعبیر می کرد: من صور صوره کلفه الله ان ینفخ فیها و لیس بنافخ مثل حدیث مناهی النبی.

مناقشه

ظـاهر عرفی امر ان ینفـخ فیها و لیس بنافـخ این است که قابلیت نفـخ روح دارد. اینکه آقای خوئی به تبع مرحوم شـیخ فرمودند این نقاشـی هایی که می کردنـد جرم داشت و این ها قابل نفخ روح بود، اینها عرفی نیست و جرمش معتد به نیست و انصـراف دارد از اینکه بگوییم قابلیت دمیدن روح دارد، و نیز اخص از مدعی است زیرا الان نقاشی هایی که می کنند اصلا جرم ندارد. آن که قابلیت دمیدن روح دارد این است همه چیزش کامل است مانده روح در او بدمند. و این مجسمه است نه نقاشی.

بعضی از این روایات هم لفظ مثال دارد مثل مرسله ابن ابی عمیر، که آن اشکال بیشتری پیدا می کند.

نتیجه بحث: و لذا ما دلیلی بر حرمت نقاشی پیدا نکردیم. اصل برائت جاری می کنیم. ولی مجسمه سازی موجودات زنده حرام است.

أدله مرحوم خویی بر حرمت نقاشی

آقای خوئی فرموده نقاشی موجودات زنده حرام است و در منهاج فتوی هم داده است.

ایشان روایاتی که راجع به تصویر است؛ من صور صوره، لعن الله المصورین و حتی این روایت امر ان ینفخ فیها و لیس بنافخ، و لو کثیر است، می گوید ضعیف السند است.

روایت صحیحه ای که ایشان نقل می کند؛

۱-صحیحه محمد بن مسلم: عَنْ تَمَاثِيلِ الشَّجَرِ وَ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مِنَ الْحَيَوَانِ که گفتیم موضوعش تمثال است. و متعلقش هم معلوم نیست که ساختن است یا نگهداری است که قبلا اشکال کردیم.

۲-صحیحه بقباق عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ يَعْمَلُونَ لَهُ ما يَشاءُ مِنْ مَحارِيبَ وَ تَماثِيلَ فَقَالَ وَ اللَّهِ مَا هِيَ تَمَاثِيلَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ لَكِنَّهَا الشَّجَرُ وَ شِبْهُهُ.

اولاً تمثال بر نقاشی صادق نیست یا لااقل شبهه دارد.

ثانیاً: این روایت حتی دلیل بر حرمت تمثال هم نمی شود. راجع به این است که جن برای سلیمان، تمثال می ساختند. امام فرمود به خدا تمثال مردها و زن ها نبود، تمثال درخت بود. این دلیل بر حرمت نمی شود تا بعد ما بگوییم شامل نقاشی هم می شود: شاید تمثال رجال و نساء مکروه بوده است و حضرت در روایت می خواهد بفرمایند که: خدا نمی آید یک کار مکروه را به عنوان افتخار بگوید که جن ها در خدمت حضرت سلیمان بودند و کارهای مکروه را برایش انجام می دادند. این عرفی نیست.

حکم مجسمه ناقص

درحرمت مجسمه موجودات زنده فرقی نمی کند که مجسمه ناقص باشد یا کامل به شرط این که مجسمه حیوان صادق باشد؛ گاهی ناقص هست ولی مجسمه حیوان صدق نمی کند و می گویند مجسمه نیمه بدن. مثل اینکه نصفش را کشیدند و نصفش کشیده نشده است یا فقط سرش را کشیدند.

ولی گاهی به مجسـمه ناقص هم تمثال حیوان صدق می کند مثل اینکه مجسمه حیوان یا انسانی که نشسته است را بسازد یا نیم تنه را بسـازد و روی زمین شبیه یـک انسانی باشـد که نشسـته است. یا دست یا پا نـدارد که با نبود این أعضاء باز موجود زنـده صادق است. بله اگر سر نداشته باشد عرفاً تمثال الانسان مثلاً نیست، تمثال بعض الانسان است.

لـذا به نظر ما انسان بی سـر کشـیدن حلال است واصل برائت از حرمت جاری می کنیم چون صدق نمی کند که تمثال موجود زنده را کشید. و این روایت که: امر ان ینفخ فیها و لیس بنافخ هم از این صورت انصراف دارد.

حکم ساختن یک مجسمه توسط چند نفر

نظر مرحوم تبریزی

مرحوم آقـای تبریزی می فرماینـد اگر دو نفر یـک مجسـمه کامـل بسازنـد (مثلاً نصف آدم برفی را یکی بسازد و نصف آن را دیگری بسازد)؛

اگر اولی قصـدش این بود و می دانست که دومی می آیـد تکمیـل می کنـد، تعـاون علی الا ـثم می شود و حرام است. امـا اگر اولی علـم نـداشت که دیگری آن را تکمیـل می کنـد نه آن اولی کـار حرامی کرده نه دومی؛ برای این که فرض این است که شخص اول نمی دانست شـخص دیگر مجسـمه را اکمال می کند. دومی هم کارش اکمال تجسـیم بود. اکمال تجسـیم دلیل بر حرمت ندارد. و تنها ایجاد تجسیم، ایجاد مجسمه موجود زنده حرام است، منتها فرق نمی کند ایجاد توسط یک نفر انجام بشود یـا به نحو تعـاون براثم و عـدوان از دو نفر صادر بشود. اما اینجا که اثم و عـدوان نیست. نفر اول که نمی دانست این دومی می آید. دومی هم که مجسمه را اتمام می کند و اتمام مجسمه که حرام نیست.

مناقشه

این فرمایش آقای تبریزی به نظر ما ناتمام است. ما برای حرمت تعاون بر گناه نیاز به آیه لاتعاونوا علی الاثم و العدوان نداریم. اصلا خود اطلاق دلیل تحریم ساخت مجسمه، شامل ساخت آن توسط یک نفر یا توسط دو نفر یا به واسطه دستگاه و ماشین، کارخانه هم می شود.

لذا آن نفر اولی که نیمی از این مجسمه برفی را ساخت او هم کارش فی علم الله، در فرض اکمال توسط شخص دیگر، حرام بوده است. چون این دو نفر مجسمه کامل را ایجاد کردند: منتها چون اولی نمی دانست اصل برائت داشت ولی دومی می داند که با این اکمالش، از او و دیگری کار حرام صادر می شود. مجسمه ساختن به این دو نفر استناد دارد که یک نفر جاهل قاصر است و دیگری متعمد و بر او منجز است.

و لذا اگر نفر اول مکلف است، نفر دوم طفل است: از نظر آقای تبریزی این تعاون علی الاثم نیست چون صدور این فعل از صبی که اثم نیست. ولی ما می گوییم حرام است: چون این مجسمه ساختن از دو نفر صادر شد یکی شان قاصر است. که همان طفل است. (مثل این می ماند که درخت مردم را دو نفر با هم اره می کنند. یکی از اینها قاصر است مثلاً طفل نابالغ است ولی دیگری بالغ است. اینجا تعاون علی الاثم نیست چون آن صبی اثم مرتکب نمی شود. اما صدور از این شخص بالغ بالمشارکه مع غیره حرام است).

مجسمه های علمی

راجع به این مجسمه های علمی مثل این ربات ها، مثل این پلیس ها، (دو جور پلیس می سازند یکی مجسمه پلیس است، یکی عکس پلیس است، مجسمه پلیس را اگر بسازند مثل ربات می شود)، مثل این مجسمه انسان در مراکز پزشکی؛

مشهور که این ها را حرام می دانند. ولی یک شبهه ای وجود دارد و آن این است که بگوییم انصراف این روایات به آن مجسمه سازی هایی بوده که در آن زمان اغراض علمی بر آن مترتب نبوده است. شبهه انصراف بکنیم. چون هر خطابی که اطلاق در آن منعقد نمی شود. باید قابل تقیید عرفی باشد.

اسباب بازی اغراض سرگرمی است. مجسمه ای که برای اغراض سرگرمی ساخته می شود حرام است.

راجع به مجسمه سازی بحث تمام شد.

افعال محرمه دیگری هست. ان شاء الله بعد از دهه محرم دنبال می کنیم. عنوانش را عرض کنم:

استعمال آلات لهو و غنا

غنا آواز لهوی است. استعمال آلات لهو ضرب آلات لهو است و دو حکم مستقل دارد. این که مشهور می گویند غنای زنان در عروسی جایز است ولی آقای سیستانی احتیاط واجب می کند ترک بشود خود غنا است نه همراه با نواختن تار و تنبور. این دو حکم مستقل دارد. پس یک بحث راجع به آلات لهو است، یک بحث راجع به غنا است.

اما ضرب آلات لهو بحثش این است: ضرب آلات لهو به کیفیت لهویه حرام است یا مطلقا حرام است و لو در عزای امام حسین تنبل بزنند، نی بزنند که کیفیت لهویه نیست.

بحث دیگر این است که مقصود از لهو چیست. آیا مقصود از ضرب آلات لهو به کیفیت لهویه، یعنی کیفیت مناسب شهوت جنسی که بعضی معنا می کنند یا نه، مراد از ضرب آلات لهو به کیفیت لهوی، کیفیتی است که موجوب سرگرمی است. مثل روایات در مورد سفر صیدی که تعبیر به انما خرج فی لهو کرده اند. آنی که برای صید سفر می کند قصدش لهو است یعنی سرگرمی است. آن وقت ضرب آلات لهو به کیفیت لهویه، یعنی به نحوی که سرگرمی ایجاد کند.

ص: ۱۳۰

کتاب الصلا/نماز جمعه –نوافل /نتیجه نهایی و بیان قول خامس–اهمیت نوافل یومیه ۹۵/۰۷/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/نماز جمعه –نوافل /نتیجه نهایی و بیان قول خامس–اهمیت نوافل یومیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به نماز جمعه بود.

نتیجه بحث در رابطه با حکم نماز جمعه

استظهار ما از ادله این بود که برخی از روایات وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه را اثبات می کند و اطلاق آن شامل عصر غیبت هم می شود. و برخی از روایات وجوب حضور بعد از اقامه نماز جمعه با شرائطش را اثبات می کند. مثل وجب علی کل مسلم أن یشهدها که در صحیحه محمد بن مسلم بود. یا تجب الجمعه علی من کان علی فرسخین فمن زاد علی ذلک فلیس علیه شيء. که روشن است که از وجوب حضور سخن می گوید.

و بر فرض اجماع مدعای محقق و علامه بر عدم وجوب تعیینی اقامه نماز جمعه در عصر غیبت تمام بشود اما اجماعی نداریم بر عدم وجوب حضور در نماز جمعه ای که با شرائط منعقد شده است. اتفاقا در جواهر می گوید که مشهور دو قسمند: برخی قائل به وجوب تخییری اقامه و حضور شده اند، برخی قائل به وجوب تخییری اقامه و وجوب تعیینی حضور بعد الاقامه شده اند، قیل و هو اشهر القولین.

وجه عدم فتوا به وجوب تعیینی حضور در نماز جمعه

و لذا مقتضای قاعده التزام به وجوب تعیینی حضور هست و وجه این که انسان فتوی نمی دهد و احتیاط می کند چند چیز است:

اول: این است که گفته شده حتی وجوب تعیینی حضور در نماز جمعه هم خلاف مشهور است.

دوم: اینکه فرمایش امام و لو ما قبلا سعی کردیم جواب بدهیم اما فرمایش قابل توجهی بود؛ که بگوییم حتی در زمان پیامبر و امیرالمؤمنین علیهما السلام شرکت در نماز جمعه مستحب مؤکد بوده است:(بله، اگر کسی نماز جمعه را ترک می کرد اعراضا عن جماعه المسلمین، او بحث دیگری است. حتی در نماز جماعت داریم پیامبرکسانی را که نماز جماعت شرکت نمی کردند تهدید کرد، لأحرق علیهم بیوتهم. چون اینها بحث ترک نماز جماعت در موردشات مطرح نبود؛ شورش اجتماعی علیه اسلام بود.)

زیرا اگرحضور واجب می بود باید هر روز جمعه یک انقلاب اجتماعی رخ می داد و همه مردان شیخ کبیر و مسافر نبوده اند و از چهار طرف باید به سمت نماز جمعه می آمدند. خصوصا مسجد کوفه و شهر بزرگ کوفه که جمعیت زیادی داشت و در اوائل خلافت حضرت امیر المؤمنین که هنوز خوارج جزء یاران حضرت بودند و اکثر مردم کوفه شیعیان علی بالمعنی الاعم بودند جمعیت زیادی برای شرکت در نماز جمعه وجود داشت.

و تخلف از یک واجب اجتماعی آن هم به شکل گسترده خیلی بعید است. البته ما سعی کردیم بگوییم نهایت این فرمایش این است که عذر های عرفی مثل مهمان داشتن و خسته بودن را به عذر های شرعی ملحق کنیم، ولی انصاف این است که فرمایش امام موجه است و به این سادگی نمی توان از آن گذشت.

لذا شرکت در نماز جمعه ای که با شرائط منعقد شده و حرجی و معنون به عنوان ثانوی نیست بنا بر احوط واجب است. و شخص می تواند سفر برود و ظاهر کلمات آقای خویی این است که لازم نیست سفر شرعی و هشت فرسخی باشد بلکه سفر عرفی کفایت می کند و همینکه به بیشتر از دو فرسخی برود کافی است البته موقع اذان ظهر باید از شهر خارج شده باشد و نباید در شهر باشد.

سوم: اگر احتمال ارتکاز متشرعی بدهیم که حضور واجب نیست خطاب اگر ظاهر در وجوب هم باشد و تعبیر های غلاظ و شدادی هم داشته باشد، اما به جهت وجود این قرینه لبیه متصله دیگر ظهور فعلی احراز نمی شود. مانند اغتسل للجمعه یا اغتسل للاحرام که می گفتیم احتمال وجود ارتکاز متشرعی بر عدم وجوب، احتمال وجود قرینه لبیه متصله است و مانع از احراز ظهور می شود.

ص: ۱۳۲

و لکن این وجه مبتنی است بر این که آیه قرآن را دلیل بر وجوب حضور ندانیم مثل آقای خوئی که معتقد بودند آیه دلیل بر وجوب تعیینی حضور نیست و ما نیزدلالت آیه را بر وجوب حضور در نماز جمعه بطور مطلق نپذیرفتیم لذا از این جهت مشکلی نداریم.

اگر آیه دلیل بر وجوب نماز جمعه باشد، گفته می شود آیه قبل از تشکیل شدن ارتکاز متشرعی آمده است و ارتکاز متشرعی مانع از ظهور اطلاقی آیه نیست.

قول خامس(وجوب اقامه در زمان تشکیل حکومت و وجوب حضور مطلقاً)

آقای صدر فرمود: نماز جمعه در زمان تشکیل حکومت اسلامی اقامه اش هم واجب است. حکومت اسلامی و حاکم عادل باید برای اقامه نماز جمعه تلاش کند. و اما حضور در نماز جمعه منعقد شده، در همه زمان ها تعییناً واجب هست.

فرق ایشان با آقای خوئی فقط در زمان تشکیل حکومت اسلامی است، که آقای صدر در این فرض اقامه را هم واجب می داند.

وجه این قول

وجهی که برای این قول به ذهن ما آمده این است که بگوییم:

ادله وجوب اقامه نماز جمعه دال بر وجوب تعیینی نماز جمعه اند. و اجماع بر عدم وجوب تعیینی اقامه دلیل لبی است و قدر متیقن از این اجماع فرضی است که حکومت اسلامی تشکیل نشده باشد. در جایی که حکومت اسلامی تشکیل بشود اجماع ثابت نیست.

مناقشه در این وجه

اما این وجه تمام نیست زیرا:

ظاهر ادله وجوب اقامه(اذا اجتمع سبعه نفر من المسلمین أمّهم بعضهم و خطبهم)، وجوب علی کل مکلف است، نه وجوب علی الامام العادل. و وقتی به خاطر اجماع از وجوب اقامه بر مسلمین در زمان نبود حکومت اسلامی رفع ید کردید دیگر نمی توان ملتزم به :وجوب اقامه بر امام عادل در زمان تشکیل حکومت، شد چون این، مفاد أدله نبود.

مورد صدور این روایات فرض عدم تشکیل حکومت اسلامی بوده است لذا ظاهر این است که روایات ناظر به حکم افراد اند نه حکم امام عادل. و به همین جهت عرفی نیست بگوییم تجب الجمعه علی سبعه نفر من المسلمین نسبت به فرض تشکیل حکومت اسلامی ظهورش در وجوب تعیینی است ولی در غیر فرض تشکیل حکومت اسلامی که مورد روایت است حمل بر وجوب تخییری اقامه می شود.

أصل عملی در مسأله

برخی بحث استصحاب را مطرح کرده اند که اجمالاً بحث می کنیم:

استصحاب بقاء وجوب تعیینی نماز جمعه در عصر ائمه، تا زمان غیبت نیازمند مقدماتی است:

اولاـ باید نظر امام را نفی کنیم که حتی در زمان پیامبر هم می فرمود نماز جمعه واجب تعیینی نیست، تا حالت سابقه وجود داشته باشد.

و ثانیا استصحاب در شبهات حکمیه را قبول کنیم که ما قبول نداریم.

و ثالثا اشکال آقای خوئی را جواب بدهیم که حکم وجوب نماز جمعه انحلالی است. موجودین زمان ائمه واجب تعیینی بود نماز جمعه بخوانند این متیقن سابق است، مشکوک لاحق که وجوب تعیینی نماز جمعه است بر معدومین در زمان حضور که ما هستیم. ابقاء حکم به قیاس شبیه است تا به استصحاب. حتی همان هایی که در زمان معصومین حاضر بودند بعد زمان غیبت امام را هم درک کردند باز هر نماز جمعه در هر هفته ای واجب مستقل است. نماز جمعه هفته قبل که امام معصوم حاضر بود واجب تعیینی بود چه ربطی دارد به نماز جمعه این هفته که امام غیبت کرده است و وقایع متعدد است.

این اشکال را ما سعی کردیم در اصول بطور کلی جواب بدهیم که: جعل، عرفاً واحد است، قضیه، حقیقیه است؛ تجب الجمعه علی کل مکلف. مجعول انحلال دارد اما جعل عرفا واحد است، قانون، واحد است.

ص: ۱۳۴

شبیه استصحاب حرمت وطی حائض که آقای خوئی آنجا هم اشکال کرد، گفت وطی حائض در حال نزول دم متیقن الحرمه است، وطی حائض بعد از انقطاع دم و قبل از غسل فرد دیگری است و حرمت دیگری دارد، استصحاب بقاء کلی حرمت این استصحاب قسم ثالث است؛ جاری نیست. ما جواب دادیم گفتیم عرفا جعل، واحد است، قانون، واحد است. عرف می گوید وطی این زن در حال حیض حرام بود شک داریم در بقاء این حرمت بعد از انقطاع دم.

بله، نسبت به وجوب حضور این اشکال آقای خوئی را قبول داریم: برای این که شاید متعلق وجوب حضور، وجوب الحضور فی صلاه جمعه عقدها الامام علیه السلام أو نائبه الخاص. که استصحاب بقاء این وجوب حضور، از متعلقش به متعلق دیگر سرایت نمی کند.

اگر راجع به اقامه هم مثل آقای بروجردی گفته شود که اقامه بر هفت نفری واجب بود که فیه امام معصوم أو نائبه الخاص، باز اشکال وارد است. چون وجوب اقامه علی کل مکلف نبود؛ آن وقت هفت نفری که یکی شان امام معصوم است نماز جمعه بر آنها واجب است. اما ما هفت نفری هستیم که در میان ما امام معصوم نیست، نائب خاص نیست. ولی مشهور می گویند زمان ائمه اقامه نماز جمعه بر هفت نفر واجب بود، استصحاب می کنیم هنوز هم بر هفت نفر اقامه نماز جمعه واجب است.

نوافل

صاحب عروه در مورد نوافل فرموده آکدها النوافل الیومیه. نوافل مستحب اند و مستحب مؤکد اتیان به نوافل یومیه هست.

اهمیت نوافل یومیه

راجع به نوافل یومیه مباحثی مطرح می شود. بحث اول این است که شکی نیست که نوافل یومیه مستحب مؤکد است.

نوافل یومیه را اسمش گذاشتند رواتب: چون هم وقت معینی دارد هم مرتب است. هر روز مقدار معینی هست.

مشهور می گوینـد روز جمعه نوافـل بیشتر هست، در غیر روز جمعه نوافـل سـی و چهار رکعت هست. هشت رکعت نافله ظهر است که قبل از نماز ظهر خوانـده می شود. هشت رکعت نافله عصـر است که قبل از نماز عصـر خوانده می شود. چهار رکعت نافله مغرب است که بعـد از مغرب خوانده می شود. دو رکعت نافله عشاء است، چون نشسـته است در حکم یک رکعت است. صاحب عروه می گوید و یجوز فیهما القیام بل هو الافضل و ان کان الجلوس احوط. و تسـمی بالوتیره. نافله فجر هم دو رکعت است و نافله شب هم سـیزده رکعت است که مجموعا سی و چهار رکعت می شود. با هفـده رکعت فرائض یومیه پنجاه و یک رکعت می شود.

راجع به استحباب و تأکد نوافل یومیه روایات متعددی است:

۱-عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ عَلَیْهِ مِنْ صَلَاهِ النَّوَافِلِ مَا لَا یَدْرِی مَا هُوَ مِنْ کَثْرَتِهِ کَیْفَ یَصْنَعُ قَالَ فَلْیُصَلِّ حَتَّی لَا یَدْرِیَ کَمْ صَلَّی مِنْ کَثْرَتِهِ فَیَکُونَ قَدْ قَضَی بِقَدْرِ عِلْمِهِ قُلْتُ فَإِنَّهُ لَا یَقْدِرُ عَلَی الْقَضَاءِ مِنْ کَثْرَهِ شُغُلِهِ فَقَالَ إِنْ کَانَ شُغُلُهُ فِی طَلَبِ مَعِیشَهٍ لَا بُدَّ مِنْهَا أَوْ حَاجَهٍ لِأَخٍ مُؤْمِنٍ فَلَا شَیْ ءَ عَلَیْهِ وَ إِنْ کَانَ شُغُلُهُ لِدُنْیَا تَشَاغَلَ بِهَا عَنِ الصَّلَاهِ فَعَلَیْهِ الْقَضَاءُ وَ إِلَّا لَقِیَ اللَّهَ مُسْتَخِفّاً مُتَهَاوِناً مُضَیِّعاً لِسُنَّهِ رَسُولِ اللَّهِ ص قُلْتُ فَإِنَّهُ لَا یَقْدِرُ عَلَی الْقَضَاءِ فَهَلْ یَصْلُحُ لَهُ أَنْ یَتَصَدَّقَ فَسَکَتَ مَلِیّاً ثُمَّ قَالَ نَعَمْ فَلْیَتَصَدَّقْ بِصَدَقَهٍ قُلْتُ وَ مَا یَتَصَدَّقُ فَقَالَ بِقَدْرِ طَوْلِهِ وَ أَدْنَی ذَلِکَ مُدٌّ لِکُلِّ مِسْکِینٍ مَکَانَ کُلِّ صَلَاهٍ قُلْتُ وَ کَمِ الصَّلَاهُ الَّتِی تَجِبُ عَلَیْهِ فِیهَا مُدٌّ لِکُلِّ مِسْکِینٍ فَقَالَ لِکُلِّ رَکْعَتَیْنِ مِنْ صَلَاهِ اللَّیْلِ وَ کُلِّ رَکْعَتَیْنِ مِنْ صَلَاهِ النَّهَارِ فَقُلْتُ لَا یَقْدِرُ فَقَالَ مُدٌّ لِکُلِّ أَرْبَعِ رَکَعَاتٍ فَقُلْتُ لَا یَقْدِرُ فَقَالَ مُدٌّ لِکُلِّ صَلَاهِ اللَّیْلِ وَ مُدٌّ لِصَلَاهِ النَّهَارِ وَ الصَّلَاهُ أَفْضَلُ وَ الصَّلَاهُ أَفْضَلُ.

یـک آقایی هست خیلی نافله ها را ترک کرده است، چه کنـد؟ می فرمایـد آنقـدر قضاء بکنـد این نوافل یومیه را تا دیگر یقین پیـدا نکنـد که قضایی به گردنش باقی مانده است. عرض کردم یابن رسول الله، حالا در پرانتز بگوییم مردم نماز واجب شان را قضاء نمی کننـد، حالا شـما می فرماییـد نوافل را قضاء کنند. حضـرت فرمود اگر این که نمی تواند چون مشـغول این است که زنـدگیش را تامین کنـد یا حاجت مؤمن را برآورده کنـد، عیب نـدارد؛ قضاء نکند ولی اگر این که می گویی نمی تواند قضاء کنـد نوافـل را، می خواهـد پول روی پول اضـافه کنـد، این نه، نوافل را قضاء کنـد. و الا لقی الله و هو مسـتخف متهاون مضـیع لحرمه رسول الله صـلی الله علیه و آله. قلت فانه لایقـدر علی القضاء، یابن رسول الله! نمی توانـد قضاء کند نوافل را، فهل یجزی ان یتصـدق؟ فمکث ملیا، امام مدتی را ساکت شدند ثم قال فلیتصدق بصدقه. حالا اگر نمی تواند قضاء کند نوافل را صدقه ای بدهد. قلت فما یتصدق؟ قال بقدر طوله. به قدر توانش صدق بدهد.

۲- صحیحه ابن أبی عمیر: عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُرَازِمٍ قَالَ:

سَـأَلَ إِسْـمَاعِیلُ بْنُ جَـابِرٍ أَبَا عَبْـدِ اللَّهِ ع فَقَالَ أَصْـلَحَکَ اللَّهُ إِنَّ عَلَیَّ نَوَافِلَ کَثِیرَهً فَکَیْفَ أَصْـنَعُ فَقَالَ اقْضِـهَا فَقَالَ لَهُ إِنَّهَا أَکْثَرُ مِنْ ذَلِکَ قَالَ اقْضِهَا قُلْتُ لَا أُحْصِیهَا قَالَ تَوَخَّ قَالَ مُرَازِمٌ وَ کُنْتُ مَرِضْتُ أَرْبَعَهَ أَشْهُرٍ لَمْ أَتَنَفَّلْ فِیهَا قُلْتُ أَصْلَحَکَ اللَّهُ وَ جُعِلْتُ فِدَاکَ مَرِضْتُ أَرْبَعَهَ أَشْـهُرٍ لَمْ أُصَـلِّ نَـافِلَهً فَقَالَ لَیْسَ عَلَیْکَ قَضَاءٌ إِنَّ الْمَرِیضَ لَیْسَ کَالصَّحِیـحِ کُلُّ مَا غَلَبَ اللَّهُ عَلَیْهِ فَاللَّهُ أَوْلَی بِالْعُـذْرِ فِیهِ.

توخّ یعنی آنقدر قضاء کن تا دیگر یقین نداشته باشی قضائی به گردنت است.

ص: ۱۳۷

مرازم مروی عنه ابن ابی عمیر است، مرازم بن حکیم را ما ثقه می دانیم.

ادعای آقای داماد

برخی از روایات برای تأکد استحباب نوافل فرموده که نوافل تشریعش برای این است که اگر نقصی در فرائض بود این نوافل جبران کند. آقای داماد فرموده اند این را به روایت إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ الصَّلَاةُ فَإِنْ قُبِلَتْ قُبِلَ مَا سِوَاهَا ضمیمه کنید. نماز فریضه اگر قبول بشود بقیه اعمال قبول می شود. رد بشود بقیه اعمال هم رد می شود. نوافل اهمیتش این است که شرط قبولی اعمال است: چون شرط قبولی نماز است و نماز هم قبولیش شرط قبولی سایر اعمال است.

صحیحه محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام: إِنَّ الْعَبْدَ لَيُرْفَعُ لَهُ مِنْ صَلَاتِهِ نِصْفُهَا أَوْ ثُلُثُهَا أَوْ رُبُعُهَا أَوْ خُمُسُهَا فَمَا يُرْفَعُ لَهُ إِلَّا مَا أَقْبَلَ عَلَيْهِ بِقَلْبِهِ وَ إِنَّمَا أَمَرْنَا بِالنَّافِلَةِ لِيَتِمَّ لَهُمْ بِهَا مَا نَقَصُوا مِنَ الْفَرِيضَةِ.

نماز به اندازه حضور قلب در آن بالا می رود و عدم حضور قلب در فریضه با نافله جبران می شود.

مناقشه

این فرمایش آقای داماد قابل مناقشه هست: انصافا آن ان قبلت قبل ما سواها یک مرتبه ای است از قبول غیر این مرتبه ای که در این صحیحه محمد بن مسلم می گوید.

حالا اگر کسی نوافل را ترک کند، حضور قلب هم در نماز ندارد، اما موالی اهل بیت است، نمازش مقبول نیست؟ لذا مراد در روایتی که می گوید اگر نماز ردّ شود بقیه أعمال هم ردّ می شود، کسی است که نماز را ترک می کند یا کسی که ولایت أهل بیت را ندارد. اگر کسی واقعا تارک الصلاه است ظاهر این روایات این است که روزه اش هم قبول نیست؛ نه این که روزه نگیرند. اگر روزه نگیرد عقاب می شود اما اگر بگیرد ثواب به او نمی دهند چون تارک نماز است.

ص: ۱۳۸

نماز بی حضور قلب که با نوافل جبران نشود ، آن نماز، کامل نیست؛ فوقش بر آن بخشی از نماز که حضور قلب ندارد ثواب نمی دهند. اما نه این که ان لم تقبل، لم تقبل ما سواها. حالا این آقا در برخی نماز ها حضور قلب نداشت و نوافل را هم نمی خواند، پس از ثواب بالمره محروم می شود ؟ این فقهیاً محتمل نیست.

آیا احتمال می دهید فقهیا اگر کسی یک نمازی، نماز صبحش را اول وقت ریائا خواند که حداقل این است که صحیح هم اگر باشد، قبول نمی شود. روایت داریم، لایقبل منه. بعد بگوییم رد ما سواها؟ این محتمل نیست و قبول در روایت معنای دیگری دارد.

و اما انما یتقبل الله من المتقین یعنی انما یتقبل الله من المؤمنین که خاصیت ایمان این است که تقوی هم دارند. و الا معنا ندارد. ان الحسنات یذهبن السیئات. نه اینکه ان السیئات یذهبن الحسنات. نظریه حبط نظریه صحیحی نیست.

ائمه هم خیلی به نوافل یومیه اهتمام داشتند. معتبره محمد بن خلاد هست که ان ابا الحسن کان اذا اغتم ترک الخمسین. وقتی که خیلی ناراحت بودند، مغموم و مهموم بودند نافله را ترک می کردند و الا ترک نمی کردند.

کتاب الصلا/نوافل یومیه /اهمیت و تعداد نوافل ۹۵/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل یومیه /اهمیت و تعداد نوافل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به نوافل یومیه بود. در جهت اولی تأکد استحباب نوافل یومیه را ذکر کردیم.

کلام مرحوم داماد در رابطه با اهمیت نوافل یومیه

وجهی در رابطه با تأکّد استحباب، از آقای داماد نقل کردیم که فرمودند در برخی روایات مثل صحیحه أبی بصیر آمده است: إنّ أوّل ما یحاسب به العبد الصلاه فإن قبلت قبل ما سواها

ص: ۱۳۹

که مفهومش این است که «ان ردت ردت ما سواها» که می فهمانند شرط قبولی أعمال قبولی نماز است و از طرفی دیگر روایاتی داریم مثل:

صحیحه محمّد بن مسلم؛ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّ الْعَبْدَ لَیُرْفَعُ لَهُ مِنْ صَلَاتِهِ نِصْفُهَا أَوْ ثُلُثُهَا أَوْ رُبُعُهَا أَوْ خُمُسُهَا فَمَا یُرْفَعُ لَهُ إِلَّا مَا أَقْبَلَ عَلَیْهِ بِقَلْبِهِ وَ إِنَّمَا أَمَرْنَا بِالنَّافِلَهِ لِیَتِمَّ لَهُمْ بِهَا مَا نَقَصُوا مِنَ الْفَرِیضَه.

معتبره زراره:عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا مَا أَدَّی الرَّجُلُ صَلَاةً وَاحِدَةً تَامَّةً قُبِلَتْ جَمِیعُ صَلَاتِهِ وَ إِنْ کُنَّ غَیْرَ تَامَّاتٍ وَ إِنْ أَفْسَدَهَا کُلَّهَا لَمْ یُقْبَلْ مِنْهُ شَیْ ءٌ مِنْهَا وَ لَمْ یُحْسَبْ لَهُ نَافِلَهٌ وَ لَا فَرِیضَهٌ وَ إِنَّمَا تُقْبَلُ النَّافِلَهُ بَعْدَ قَبُولِ الْفَرِیضَهِ وَ إِذَا لَمْ یُؤَدِّ الرَّجُلُ الْفَرِیضَهَ لَمْ یُقْبَلْ مِنْهُ النَّافِلَهُ وَ إِنَّمَا جُعِلَتِ النَّافِلَهُ لِیَتِمَّ بِهَا مَا أُفْسِدَ مِنَ الْفَرِیضَهِ.

که مفادش این است که: اگر در نماز حضور قلب نداشتی به همان مقدار که حضور قلب نداشتی، نماز قبول نمی شود نوافل نقص فریضه را جبران می کند.

ایشان این دو مطلب را به هم ضمیمه کرده و فرموده اند: نوافل در حق نوع مردم غیر اولیاء مخلص، شرط قبولی سایر أعمال خواهد بود که این نشانگر أهمیّت بالای نوافل یومیه است.

مناقشه

و لکن این فرمایش مرحوم داماد قابل مناقشه است:

زیرا به ضرورت فقه معنای «إن قبلت قبل ما سواها» این نیست که: اگر نماز خواند ولی حضور قلب نداشت و نافله هم نخوانده بود، باقی أعمال او قبول نمی شود! بلکه حتی این نیز مورد پذیرش نیست که گفته شود: اگر کسی جاهل مقصّر باشد و برخی از شرائط نماز را ترک کند، باقی أعمال او نیز قبول نشود. پس معنای این روایت یا این است که: (کسی که نماز أصلاً نمی خواند و یا نوعاً نماز را باطل می خواند، باقی أعمال او قبول نمی شود و ثواب ندارد)، و یا معنای آن این است که: (کسی که نماز او شرط عامّ قبولی نماز را ندارد، مانند ولایت «لم یکن بدلاله ولیّ الله»، تمام أعمال او حتی مستحبّات و واجبات توصلیّه او نیز ثواب ندارد.(

ص: ۱۴۰

بنابراین مراد از قبولی در معتبره أبی بصیر غیر از قبولی در صحیحه محمّد بن مسلم و معتبره زراره می باشد؛ قبولی در معتبره أبی بصیر به معنای مقبول و دارای ثواب بودن عمل است، که در مقابل آن مردود بودن و عدم ثواب می باشد.

و لکن قبولی در مثل معتبره زراره رفع عمل به عالم بالا و واجد کمال بودن آن است، که در مقابل آن ردّ و عدم ثواب نمی باشد، مانند «لا صلاه لجار المسجد إلاّ فی المسجد»؛ یعنی نماز بدون حضور قلب و بدون نافله رفع کامل نمی شود و کمال ندارد، و نهایت این است که مراد این باشد که: بر این بخش از نماز که حضور قلب نداشته است، ثواب به او داده نمی شود، نه اینکه سایر أعمال او نیز قبول نمی شود!

در مورد آیه«إنّما یتقبّل الله من المتّقین» نیز باید گفت:

محتمل نیست که گفته شود: (اگر کسی عادل نبود و تقوی نداشت، بر أعمال نیک او ثواب داده نمی شود)؛این مطلب با آیه «فمن یعمل مثقال ذرّه خیراً یره» تنافی دارد، بلکه مراد از این آیه شریفه یا این است که: «عمل، تنها از شخص مؤمن و واجد ایمان قبول می شود»، و یا به این معنی است که «عمل از کسی که در این عمل تقوی را رعایت کرده باشد، قبول می شود، أمّا کسی که در عمل خود تقوی را رعایت نکرده باشد، آن عمل مورد پذیرش قرار نمی گیرد»؛ و این مانند آن قضیه است که: شخصی نزد امام علیه السلام آمد و گفت: (دو أنار و دو نان سرقت کردم و آن را میان فقراء تقسیم کردم)، که امام علیه السلام به او إعتراض کرد که سرقت حرام است، و او در پاسخ گفت: «فمن جاء بالحسنه فله عشر أمثالها»، بنابراین اگر چه من ۴ گناه کرده ام و لکن ۴۰ ثواب نیز برده ام، پس سود و نفع برده ام! که امام علیه السلام فرمودند: «إنّما یتقبّل الله من المتقین»: یعنی همین إعطاء این مال به فقیر گناه است و در این عمل تقوی را رعایت نکردی.

و اینکه از قابیل عمل قبول نشده است نیز یا به این جهت است که در عمل خود تقوی را رعایت نکرده بود و یا به این جهت است که مشکل ایمان داشته است.

جهت ثانیه:عدد نوافل یومیه

بنا بر مشهور عدد نوافل یومیه ۳۴ رکعت می باشد که با ضمیمه آن به ۱۷ رکعت نماز واجب، ۵۱ رکعت خواهد بود، که بر آن إدّعای تسالم شده است که ما نیز مخالفی پیدا نکردیم.

اختلاف روایات

و لکن روایات چهار طائفه می باشد:

طائفه أولی:

روایاتی است که دلالت می کند بر اینکه عدد نمازهای یومیه ۵۱ رکعت است، که در نتیجه طبق این طائفه تعداد نوافل یومیه ۳۴ رکعت خواهد بود.

صحیحه فضیل بن یسار: عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْفَرِیضَهُ وَ النَّافِلَهُ إِحْدَی وَ خَمْسُونَ رَکْعَهً مِنْهَا رَکْعَتَانِ بَعْدَ الْعَتَمَهِ جَالِساً تُعَدَّانِ بِرَکْعَهٍ وَ هُوَ قَائِمٌ الْفَرِیضَهُ مِنْهَا سَبْعَ عَشْرَهَ رَکْعَهً وَ النَّافِلَهُ أَرْبَعٌ وَ ثَلَاثُونَ رَکْعَهً.

روایت سهل بن زیاد؛ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ ع إِنَّ أَصْحَابَنَا یَخْتَلِفُونَ فِی صَلَاهِ التَّطَوُّعِ بَعْضُهُمْ یُصَلِّی أَرْبَعاً وَ أَرْبَعِینَ- وَ بَعْضُهُمْ یُصَلِّی خَمْسِینَ فَأَخْبِرْنِی بِالَّذِی تَعْمَلُ بِهِ أَنْتَ کَیْفَ هُوَ حَتَّی أَعْمَلَ بِمِثْلِهِ فَقَالَ أُصَلِّی وَاحِدَهً وَ خَمْسِینَ رَکْعَهً ثُمَّ قَالَ أَمْسِکْ وَ عَقَدَ بِیَدِهِ الزَّوَالَ ثَمَانِیَهً وَ أَرْبَعاً بَعْدَ الظُّهْرِ وَ أَرْبَعاً قَبْلَ الْعَصْرِ وَ رَکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ وَ رَکْعَتَیْنِ قَبْلَ عِشَاءِ الْآخِرَهِ وَ رَکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ مِنْ قُعُودٍ تُعَدَّانِ بِرَکْعَهٍ مِنْ قِیَامٍ وَ ثَمَانِیَ صَلَاهَ اللَّیْلِ وَ الْوَتْرَ ثَلَاثاً وَ رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ وَ الْفَرَائِضَ سَبْعَ عَشْرَهَ فَذَلِکَ إِحْدَی وَ خَمْسُونَ رَکْعَهً.

و در برخی از روایات صحیحه می باشد که: کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص یُصَلِّی مِنَ التَّطَوُّعِ مِثْلَیِ الْفَرِیضَهِ

طائفه ثانيه:

رواياتى است كه مجموع فرائض و نوافل را ۵۰ ركعت بيان مى كند؛ پس دانسته مى شود كه نوافل ۳۳ ركعت مى باشد و إلّا واضح است كه واجبات ۱۷ ركعت است.

صحيحه معاويه بن عمّار: .... السَّادِسَةُ الْأَخْذُ بِسُنَّتِي فِي صَلَاتِي وَ صِيَامِي وَ صَدَقَتِي وَ أَمَّا الصَّلَاةُ فَالْخَمْسُونَ رَكْعَه.

روايت محمّد بن سنان؛ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَفْضَلِ مَا جَرَتْ بِهِ السُّنَّةُ مِنَ الصَّلَاةِ فَقَالَ تَمَامُ الْخَمْسِينَ .

صحيحه حنان بن سدير: قَالَ: سَأَلَ عَمْرُو بْنُ حُرَيْثٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا جَالِسٌ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَخْبِرْنِي عَنْ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ص فَقَالَ كَانَ النَّبِيُّ ص يُصَلِّي ثَمَانِيَ رَكَعَاتِ الزَّوَالِ وَ أَرْبَعاً الْأُولَى وَ ثَمَانِيَ بَعْدَهَا وَ أَرْبَعاً الْعَصْرَ وَ ثَلَاثاً الْمَغْرِبَ وَ أَرْبَعاً بَعْدَ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ أَرْبَعاً وَ ثَمَانِيَ صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ ثَلَاثاً الْوَتْرَ وَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ وَ صَلَاةَ الْغَدَاةِ رَكْعَتَيْنِ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ وَ إِنْ كُنْتُ أَقْوَى عَلَى أَكْثَرَ مِنْ هَذَا يُعَذِّبُنِي اللَّهُ عَلَى كَثْرَةِ الصَّلَاةِ فَقَالَ لَا وَ لَكِنْ يُعَذِّبُ عَلَى تَرْكِ السُّنَّه.

نماز وتيره در اين روايت ذكر نشده است، پس مجموعاً نمازهاى يوميه ۵۰ ركعت شد.

روايت مجمع البيان؛ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَ الَّذِينَ هُمْ عَلى صَلاتِهِمْ يُحافِظُونَ ، قَالَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْخَمْسِينَ صَلَاةً مِنْ شِيعَتِنَا.

معتبره حمّاد بن عثمان: قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ص بِالنَّهَارِ فَقَالَ وَ مَنْ يُطِيقُ ذَلِكَ ثُمَّ قَالَ وَ لَكِنْ أَ لَا أُخْبِرُكَ كَيْفَ أَصْنَعُ أَنَا فَقُلْتُ بَلَى فَقَالَ ثَمَانِيَ رَكَعَاتٍ قَبْلَ الظُّهْرِ وَ ثَمَانٍ بَعْدَهَا قُلْتُ فَالْمَغْرِبُ قَالَ أَرْبَعٌ بَعْدَهَا قُلْتُ فَالْعَتَمَةُ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُصَلِّي الْعَتَمَةَ ثُمَّ يَنَامُ وَ قَالَ بِيَدِهِ هَكَذَا فَحَرَّكَهَا: قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ ثُمَّ وَصَفَ ع كَمَا ذَكَرَ أَصْحَابُنَا.

ص: ۱۴۳

طائفه ثالثه:

روایاتی که مفاد آن این است که نوافل یومیه ۲۷ رکعت است.

موثقه زراره: قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مَا جَرَتْ بِهِ السُّنَّهُ فِی الصَّلَاهِ فَقَالَ ثَمَانُ رَکَعَاتِ الزَّوَالِ وَ رَکْعَتَانِ بَعْدَ الظُّهْرِ وَ رَکْعَتَانِ قَبْلَ الْعَصْرِ وَ رَکْعَتَانِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ وَ ثَلَاثَ عَشْرَهَ رَکْعَهً مِنْ آخِرِ اللَّیْلِ وَ مِنْهَا الْوَتْرُ وَ رَکْعَتَا الْفَجْرِ قُلْتُ فَهَذَا جَمِیعُ مَا جَرَتْ بِهِ السُّنَّهُ قَالَ نَعَمْ...

صحیحه أخری لزراره: قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع إِنِّی رَجُلٌ تَاجِرٌ أَخْتَلِفُ وَ أَتَّجِرُ فَکَیْفَ لِی بِالزَّوَالِ وَ الْمُحَافَظَهِ عَلَی صَلَاهِ الزَّوَالِ وَ کَمْ تُصَلِّی قَالَ تُصَلِّی ثَمَانِیَ رَکَعَاتٍ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ وَ رَکْعَتَیْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ وَ رَکْعَتَیْنِ قَبْلَ الْعَصْرِ فَهَذِهِ اثْنَتَا عَشْرَهَ رَکْعَهً وَ تُصَلِّی بَعْدَ الْمَغْرِبِ رَکْعَتَیْنِ وَ بَعْدَ مَا یَنْتَصِفُ اللَّیْلُ ثَلَاثَ عَشْرَهَ رَکْعَهً مِنْهَا الْوَتْرُ وَ مِنْهَا رَکْعَتَا الْفَجْرِ فَتِلْکَ سَبْعٌ وَ عِشْرُونَ رَکْعَهً سِوَی الْفَرِیضَهِ وَ إِنَّمَا هَذَا کُلُّهُ تَطَوُّعٌ وَ لَیْسَ بِمَفْرُوضٍ إِنَّ تَارِکَ الْفَرِیضَهِ کَافِرٌ وَ إِنَّ تَارِکَ هَذَا لَیْسَ بِکَافِرٍ وَ لَکِنَّهَا مَعْصِیَهٌ لِأَنَّهُ یُسْتَحَبُّ إِذَا عَمِلَ الرَّجُلُ عَمَلًا مِنَ الْخَیْرِ أَنْ یَدُومَ عَلَیْهِ.

قوله «لکنّها معصیه» مانند «فعصی آدم ربّه فغوی» می باشد و در ادامه روایت هم فرموده است: لِأَنَّهُ یُسْتَحَبُّ که قرینه بر این معنا است.

صحیحه عبدالله بن سنان: قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ لَا تُصَلِ أَقَلَ مِنْ أَرْبَعٍ وَ أَرْبَعِینَ رَکْعَهً قَالَ وَ رَأَیْتُهُ یُصَلِّی بَعْدَ الْعَتَمَهِ أَرْبَعَ رَکَعَاتٍ.

وچون ۱۷ رکعت نماز فریضه است، پس ۲۷ رکعت نافله می شود.

طائفه رابعه:

روایاتی است که مفاد آن این است که نوافل یومیه ۲۹ رکعت است.

معتبره إبن بکیر: قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ التَّطَوُّعِ بِاللَّیْلِ وَ النَّهَارِ فَقَالَ الَّذِی یُسْتَحَبُّ أَنْ لَا یُقْصَرَ عَنْهُ ثَمَانُ رَکَعَاتٍ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ وَ بَعْدَ الظُّهْرِ رَکْعَتَانِ وَ قَبْلَ الْعَصْرِ رَکْعَتَانِ وَ بَعْدَ الْمَغْرِبِ رَکْعَتَانِ وَ قَبْلَ الْعَتَمَهِ رَکْعَتَانِ وَ مِنَ السَّحَرِ ثَمَانُ رَکَعَاتٍ ثُمَّ یُوتِرُ وَ الْوَتْرُ ثَلَاثُ رَکَعَاتٍ مَفْصُولَهً ثُمَّ رَکْعَتَانِ قَبْلَ صَلَاهِ الْفَجْرِ وَ أَحَبُّ صَلَاهِ اللَّیْلِ إِلَیْهِمْ آخِرُ اللَّیْلِ.

روایت یحیی بن حبیب: قَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَا ع عَنْ أَفْضَلِ مَا یَتَقَرَّبُ بِهِ الْعِبَادُ إِلَی اللَّهِ تَعَالَی مِنَ الصَّلَاهِ قَالَ سِتٌّ وَ أَرْبَعُونَ رَکْعَهً فَرَائِضُهُ وَ نَوَافِلُهُ قُلْتُ هَذِهِ رِوَایَهُ زُرَارَهَ قَالَ أَ وَ تَرَی أَحَداً کَانَ أَصْدَعَ بِالْحَقِّ مِنْهُ.

مرسله صدوق: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا یُصَلِّی مِنَ النَّهَارِ شَیْئاً حَتَّی تَزُولَ الشَّمْسُ فَإِذَا زَالَتْ صَلَّی ثَمَانِیَ رَکَعَاتٍ ... فَإِذَا فَاءَ الْفَیْ ءُ ذِرَاعاً صَلَّی الظُّهْرَ أَرْبَعاً وَ صَلَّی بَعْدَ الظُّهْرِ رَکْعَتَیْنِ ثُمَّ صَلَّی رَکْعَتَیْنِ أُخْرَاوَیْنِ ثُمَّ صَلَّی الْعَصْرَ أَرْبَعاً إِذَا فَاءَ الْفَیْ ءُ ذِرَاعاً ثُمَّ لَا یُصَلِّی بَعْدَ الْعَصْرِ شَیْئاً حَتَّی تَئُوبَ الشَّمْسُ فَإِذَا آبَتْ وَ هُوَ أَنْ تَغِیبَ صَلَّی الْمَغْرِبَ ثَلَاثاً وَ بَعْدَ الْمَغْرِبِ أَرْبَعاً ثُمَّ لَا یُصَلِّی شَیْئاً حَتَّی یَسْقُطَ الشَّفَقُ فَإِذَا سَقَطَ الشَّفَقُ صَلَّی الْعِشَاءَ ثُمَّ أَوَی رَسُولُ اللَّهِ ص إِلَی فِرَاشِهِ وَ لَمْ یُصَلِّ شَیْئاً حَتَّی یَزُولَ نِصْفُ اللَّیْلِ فَإِذَا زَالَ نِصْفُ اللَّیْلِ صَلَّی ثَمَانِیَ رَکَعَاتٍ وَ أَوْتَرَ فِی الرُّبُعِ الْأَخِیرِ مِنَ اللَّیْلِ بِثَلَاثِ رَکَعَاتٍ ... وَ یُصَلِّی رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ قُبَیْلَ الْفَجْرِ وَ عِنْدَهُ وَ بُعَیْدَهُ- ثُمَّ یُصَلِّی رَکْعَتَیِ الصُّبْحِ وَ هُوَ الْفَجْرُ إِذَا اعْتَرَضَ الْفَجْرُ وَ أَضَاءَ حُسْناً فَهَذِهِ صَلَاهُ رَسُولِ اللَّهِ ص الَّتِی قَبَضَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَیْهَا.

عبدالله بن زراره: قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع اقْرَأْ مِنِّی عَلَی وَالِدِکَ السَّلَامَ وَ قُلْ إِنَّمَا أَعِیبُکَ دِفَاعاً مِنِّی عَنْکَ فَإِنَّ النَّاسَ وَ الْعَدُوَّ یُسَارِعُونَ إِلَی کُلِّ مَنْ قَرَّبْنَاهُ وَ حَمِدْنَا مَکَانَهُ بِإِدْخَالِ الْأَذَی فِیمَنْ نُحِبُّهُ وَ نُقَرِّبُهُ إِلَی أَنْ قَالَ وَ عَلَیْکَ بِالصَّلَاهِ السِّتَّهِ وَ الْأَرْبَعِینَ .... وَ لَا یَضِیقَنَّ صَدْرُکَ وَ الَّذِی أَتَاکَ بِهِ أَبُو بَصِیرٍ مِنْ صَلَاهِ إِحْدَی وَ خَمْسِینَ وَ الْإِهْلَالِ بِالتَّمَتُّعِ بِالْعُمْرَهِ إِلَی الْحَجِّ وَ مَا أَمَرْنَا بِهِ مِنْ أَنْ یُهَلَّ بِالتَّمَتُّعِ فَلِذَلِکَ عِنْدَنَا مَعَانٍ وَ تَصَارِیفُ لِذَلِکَ مَا یَسَعُنَا وَ یَسَعُکُمْ وَ لَا یُخَالِفُ شَیْ ءٌ مِنْ ذَلِکَ الْحَقَّ وَ لَا یُضَادُّهُ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِینَ.

نظر استاد در جمع بین طائفه اول و دوم

در مورد طائفه أولی و ثانیه غیر از پناه بردن به تسالم أصحاب راهی نیست: أصحاب نافله عشاء را از نوافل و رواتب می دانند، که این موافق با طائفه أولی می شود.

اگر این تسالم نبود، جمع هایی که ذکر شده است، ناتمام است:

جمع مرحوم خویی

مرحوم آقای خوئی فرموده است: طائفه ثانیه را حمل می کنیم بر اینکه مقصود این است که: نافله عشاء در أصل جعل نشده بود و بدل نماز وتر است و حکمت آن این است که کسانی که برای نماز شب خواب می مانند و موفق نمی شوند، قبل از خواب یک نماز وتیره خوانده باشند: تعدّ برکعه مکان الوتر.

در طائفه ثانیه در حساب رکعات میان بدل و مبدل جمع نکرده است و لکن طائفه أولی در حساب میان بدل و مبدل جمع کرده است:

و روایت فضل بن شاذان شاهد بر این جمع است: ...وَ إِنَّمَا صَارَتِ الْعَتَمَهُ مَقْصُورَهً وَ لَیْسَ تَتْرُکُ رَکْعَتَیْهَا لِأَنَّ الرَّکْعَتَیْنِ لَیْسَتَا مِنَ الْخَمْسِینَ وَ إِنَّمَا هِیَ زِیَادَهٌ فِی الْخَمْسِینَ تَطَوُّعاً لِیُتِمَّ بِهِمَا بَدَلَ کُلِّ رَکْعَهٍ مِنَ الْفَرِیضَهِ رَکْعَتَیْنِ مِنَ التَّطَوُّعِ...

أمّا اینکه در برخی از روایات مثل معتبره حمّاد گفته شده است، که پیامبر وتیره را نمی خوانده است و بعد از نماز عشاء می خوابید؛ و مثل روایت أبی بصیر: عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ کَانَ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ فَلَا یَبِیتَنَّ إِلَّا بِوَتْرٍ قَالَ قُلْتُ یَعْنِی الرَّکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ قَالَ نَعَمْ إِنَّهُمَا بِرَکْعَهٍ فَمَنْ صَلَّاهُمَا ثُمَّ حَدَثَ بِهِ حَدَثُ الْمَوْتِ مَاتَ عَلَی وَتْرٍ فَإِنْ لَمْ یَحْدُثْ بِهِ حَدَثُ الْمَوْتِ یُصَلِّی الْوَتْرَ فِی آخِرِ اللَّیْلِ فَقُلْتُ لَهُ هَلْ صَلَّی رَسُولُ اللَّهِ ص هَاتَیْنِ الرَّکْعَتَیْنِ قَالَ لَا قُلْتُ وَ لِمَ قَالَ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص کَانَ یَأْتِیهِ الْوَحْیُ وَ کَانَ یَعْلَمُ أَنَّهُ هَلْ یَمُوتُ فِی هَذِهِ اللَّیْلَهِ أَوْ لَا وَ غَیْرُهُ لَا یَعْلَمُ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِکَ لَمْ یُصَلِّهِمَا وَ أَمَرَ بِهِمَا

آقای خوئی فرموده است: نخواندن پیامبر منافات ندارد که نافله عشاء برای عامّه مؤمنین مستحبّ باشد که حکمت آن این است که ممکن است خواب بمانیم و یا سختمان باشد که برای نماز شب بلند شویم و لکن این حکمت در مورد پیامبر أکرم وجود نداشته است.

مناقشه

به نظر ما این جمع تمام نیست:

مرحوم نائینی و آقای خوئی و آقای تبریزی در جمع عرفی معتقدند؛ دو خطاب را باید در قوّه خطاب واحد که در مجلس واحد إلقاء شده است، فرض گرفته شود که اگر از نظر عرفی تنافی داشت، تعارض مستقرّ خواهد بود؛

یک خطاب می گفت: کان رسول الله یصلّی من التطوّع مثلی الفریضه دو برابر فریضه یعنی ۳۴ رکعت نافله می خواند.و طائفه دوم می فرماید: سنّ رسول الله فی الصلاه خمسین رکعه؛ یعنی ۳۳ رکعت نافله، سنت پیغمبر بوده است و یا در برخی روایات تعبیر شد که پیغمبر نافله عشاء را نمی خواند و بعد از عشاء می خوابید: این دو با یکدیگر جمع عرفی ندارد و در خطاب واحد تنافی دارند؛ یعنی یک روایت می فرماید که پیامبر وتیره عشاء را ترک می کرد و لکن روایت دیگر می فرماید: پیامبر وتیره عشاء را می خوانده است!

بله، اگر گفته شود: تسالم بر تمامیّت طائفه أولی می باشد، پس باید طائفه ثانیه را توجیه نمود؛ این دیگر جمع عرفی نیست. علاوه بر اینکه توجیه هم منحصر به احتمال ایشان نیست و غیر از احتمالی که آقای خوئی ذکر کرده است، احتمال دیگر هم هست.

جمع آقای داماد

آقای داماد فرموده است: روایات خمسین تقیّهً صادر شده است؛ چرا که عامّه معتقدند که وتیره عشاء جایگزین وتر نماز شب می شود و احتمالاً عامّه این مطلب را به پیامبر نیز نسبت می داده اند،البته ایشان می گوید در تاریخ این را ندیده ام ولی بعید نیست. و این یک نقصی در مورد پیامبر است که ممکن بوده است که پیامبر خواب بماند و به همین جهت نماز وتیره می خوانده است، حال أهل بیت خواسته اند از پیامبر دفاع کنند و فرموده اند: پیامبر وتیره نمی خوانده است و اینکه گفته می شود: نوافل در سنت پیامبر ۵۰ رکعت است، خواسته اند که وتیره را نادیده بگیرند که عامه از آن سوء استفاده نشود؛ شاهد آن این است که در موثقه سلیمان بن خالد می گوید نافله عشاء را بخوان ولی و لا تعدّهما من الخمسین. معلوم می شود که عامّه آن را جزء نوافل حساب می کردند.

مناقشه

انصاف این است که این فرمایش ثبوتاً محتمل است و لکن این در تاریـخ نیامـده است، بنابراین دلیلی بر تعین این احتمال نمی باشد و مستندی ندارد؛ و أمّا این و لا تعدّهما من الخمسین به زودی می آید که این ربطی به وتیره ندارد و نمازی مستقل است که دو رکعت نماز مستحبّ قیاماً است بعد از نماز عشاء، و جزء سنن پیغمبر نیست.

کتاب الصلا/نوافل /عدد نوافل–کیفیت نافله عشاء ۹۵/۰۷/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل /عدد نوافل-کیفیت نافله عشاء

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در عدد نوافل در روایات بود.

روایات چهار طائفه بود: طائفه اولی نوافل را ۳۴ رکعت و طائفه ثانیه ۳۳ رکعت دانستند.

جمع اول: جمع آقای خویی ره

آقای خوئی میان طائفه أولی و ثانیه اینگونه جمع کرد که:

یا گفته شود: وتیره عشاء مجعول أصلی نیست و به جهت بدلیّت برای نماز وتر جعل شده است و امام علیه السلام در طائفه ثانیه نخواستند میان بدل و مبدل منه جمع کنند.

و یا گفته شود: نماز نافله عشاء مجعول أصلی نیست: نه به خاطر بدل بودن بلکه به این جهت که نوافل دو برابر فرائض شود.

جـامع بین این دو احتمال این است که مجعول أصـلی نبوده است لـذا طائفه اولی آن را حساب کرد و طائفه دوم آن را حساب نکرد و بین بدل و مبدل جمع نکرد.

این فرمایش را مرحوم آقای بروجردی نیز دارند.

مناقشه

و لکن به نظر مـا (بـا قطع نظر از تسـالم أصـحاب بر این که مجموع فرائض و نوافل، ۵۱ رکعت است) این دو وجه جمـع عرفی نیست و اگر چه به عنوان احتمال می توان مطرح نمود.

آقای خوئی فرمودند:

پیامبر نافله عشاء را نمی خواند: چرا که علم به بقاء حیات خود تا زمان إتیان به نماز وتر داشته است و وتیره بدل وتر بوده است؛

أمّا این مطلب صحیح نیست زیرا: أوّلاً: این تنافی دارد با این مطلب که أئمّه علاوه بر اینکه مقیّد به نماز شب بودند، مقیّد به نافله عشاء هم بودند: امام رضا علیه السلام می فرماید: من مقیّد به نافله عشاء هستم؛ یعنی امام نماز شب نمی خواند؟ آیا این محتمل است؟

ثانیاً: صحیحه فضیل بن یسار دلالت می کند که حضرت نافله عشاء می خوانده است، بنابراین این روایت با روایاتی که مفاد آن عدم إتیان به نافله عشاء توسّط پیامبر است، تعارض خواهد کرد

جمع دوم: ازمرحوم داماد

ایشان فرمود: عامّه قائل بودند که نوافل ۳۳ رکعت است که مجموع فرائض و نوافل ۵۰ رکعت است؛ حال برخی از آنان نافله عشاء را مشروع نمی دانستند و آنان که مشروع می دانستند، آن را عدل تخییری نماز وتر می دانستند، که مکلّف مخیّر بین وتیره و وتر می باشد. حال امام علیه السلام در این طائفه ثانیه به جهت تقیه فرموده اند: نمازهای یومیه، فرائض و نوافل آن ۵۰ رکعت بوده است، و از جهت دیگر برای اینکه عامّه سوء استفاده نکنند، این مطلب را بیان کردند که: پیامبر نافله عشاء نمی خوانده است و ممکن است مطابق واقع باشد و روایات نیز در اینکه پیامبر نافله عشاء می خوانده است یا خیر، متعارض است.

مناقشه

و لکن عرض کردیم: این فرمایش ایشان شاهد و مستندی از تاریخ و عامّه ندارند.

بیان آقای بروجردی

ص: ۱۴۹

آقای بروجردی فرمودند: أئمه از عامه تقیه کرده اند زیرا عامّه أصلًا دو رکعت نشسته در نافه عشاء را قبول ندارند، بلکه یا أصلاً نافله عشاء را قبول ندارند و یا اگر قبول دارند: دو رکعت ایستاده یا بیشتر از دو رکعت را قائل اند.

مناقشه

و لکن عرض کردیم: طبق این کلام فقط بخشی از عامّه قائلند که مجموع نوافل و فرائض ۵۰ رکعت می باشد و لکن بخش دیگری بیش از ۵۰ رکعت می دانند، بنابراین چگونه می توان طائفه ثانیه را حمل بر تقیه نمود؟! و ما به مقداری که تتبع کردیم نیافتیم که عامّه قائل باشند که مجموع فرائض و نوافل ۵۰ رکعت می باشد.

وجه سوم برای جمع بین طائفه اولی و ثانیه

طائفه أولی که فرمود سنّت پیامبر ۵۱ رکعت است، مراد سنّت حکمی پیامبر است، که مسلمین را به وتیره عشاء أمر نموده اند، و طائفه ثانیه که فرمود سنّت پیامبر ۵۰ رکعت است، مراد سنّت عملی پیامبر است که حضرت خود نافله عشاء را نمی خوانده اند.

مناقشه

و لکن به نظر ما نیز این احتمال نیز خلاف ظاهر أدلّه است:

چرا که در صحیحه فضیل بن یسار تعبیر شد: کان النبیّ صلّی الله علیه و آله یصلّی النافله مثلی الفریضه؛ عرفی نیست که پیامبر ۳۳ رکعت نافله می خوانده است و لکن گفته شود: پیامبر دو برابر فریضه (یعنی ۳۴ رکعت) نافله می خوانده است.

و اینکه گفته شود: تسامح شده است و ۳۳ رکعت در حدّ دو برابری فریضه است؛ این عرفی نیست؛ زیرا عرف که می داند عدد فرائض ۱۷ رکعت و فرد است، می فهمد که پس حضرت در شبانه روز به عدد فرد (۵۱) نماز می خوانده است، و در صحیحه أخری فضیل بن یسار نیز به تصریح آمده است: سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ص النَّوَافِلَ أَرْبَعاً وَ ثَلَاثِینَ رَکْعَةً مِثْلَیِ الْفَرِیضَه‏.

وجه چهارم

صاحب وسائل فرموده است: حضرت گاهی نافله عشاء می خواندند و گاهی نمی خواندند؛ از آن جهت که گاهی می خواندند، طائفه أولی می فرماید: نوافل ۳۴ رکعت است، و از آن جهت که گاهی نمی خواندند، طائفه ثانیه می فرماید: نوافل ۳۳ رکعت است.

مناقشه

و لکن این نیز خلاف ظاهر است: زیرا در صحیحه فضیل می فرماید: کان النبیّ یصلّی النافله مثلی الفریضه، کان یصلی با یصلی أحیاناً نمی سازد. و در مقابل نیز می فرماید: پیامبر نافله عشاء نمی خواند، حال این دو را چگونه می توان حمل کرد بر اینکه گاهی می خواند و گاهی نمی خواند.

نتیجه بحث

به نظر ما این احتمالات اگر چه ثبوتاً محتمل است و لکن إثباتاً جمع عرفی نیست.

بنابراین باید پناه به تسالم برد، همانگونه که آقای بروجردی فرموده اند که: تا زمان امام رضا میان شیعه در عدد نوافل اختلاف بود و لکن بعد از امام رضا و با بیان ایشان این اختلاف رفع شد و فقهاء تسالم بر عدد نوافل که ۳۴ رکعت است، کردند.

علاوه بر اینکه روایات عدیده ای در استحباب نافله عشاء وارد شده است که نمی توان گفت: نافله عشاء سنّت نیست! روایت می گوید که لایبیتنّ إلاّ بوتر که مراد از وتر نافله عشاء است.

جمع بین طائفه اولی و ثالثه

روایات طائفه ثالثه قابل توجیه است:

صحیحه زراره: إنی رجل تاجر؛ شاید امام أقلّ مراتب استحباب نوافل را بیان کرده است که تا با شغل تجارت او جمع بشود.

صحیحه عبدالله بن سنان: لاـ تصلّ أقلّ من أربع و أربعین رکعه؛ ممکن است معنای آن این باشد که: کمتر از ۴۴ رکعت نافله نخوان، نه این که مقدار نافله همین مقدار است و بیش از این نباید بخوانی.

از طائفه ثالثه روایتی که قابل توجیه نیست، صحیحه دیگر زراره می باشد: زیرا در این صحیحه زراره از امام در مورد مقدار تمام نوافل سؤال می کند، که امام می فرماید: ۲۷ رکعت، و سپس می پرسد: هذا جمیع ما جرت به السنّه؟ قال: نعم.

حال در مورد این صحیحه توجیه این است که گفته شود:

صحیحه زراره خلاف تسالم أصحاب و خلاف روایات مشهوره است، هم به شهرت روایی و هم به شهرت فتوایی. پس روایت شاذّ نادر میان أصحاب أئمّه بوده است.

جمع بین طائفه اولی و رابعه

روایات این طائفه نیز قابل توجیه است:

معتبره أبی بصیر: .... الّذی یستحبّ أن لا یقصر عنه؛ این ظهور ندارد که بیش از این مستحبّ نیست، بلکه حداقل مستحبّ را بیان می کند، بنابراین لا أقلّ در مقام جمع ،این روایت قابل حمل بر اختلاف مراتب استحباب و أقلّ مراتب آن می باشد. نماز عصر چهار رکعت نافله دارد و عشاء هم نافله ندارد که ۲۹ رکعت می شود.

همچنین روایت: عَنْ یَحْیَی بْنِ حَبِیبٍ قَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَا ع عَنْ أَفْضَلِ مَا یَتَقَرَّبُ بِهِ الْعِبَادُ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الصَّلَاةِ قَالَ سِتٌّ وَ أَرْبَعُونَ رَكْعَةً فَرَائِضُهُ وَ نَوَافِلُهُ این نیز کفّ مستحبّ را بیان می کند.

صحیحه عبدالله بن زراره: در این صحیحه می فرماید: إنّ لها معان و تصاریف؛ خود حضرت به عدم تنافی و وجود توجیه تصریح می کند و اینکه هر دو روایت صحیح است و این خود مؤیّد این است که حضرت در صدد بیان مراتب استحباب است: زراره در این أواخر پیر و مریض بوده است که حضرت کفّ استحباب را بیان می کند و می فرماید ۴۶ رکعت نماز بخوان، و یا شاید حضرت به جهت تقیه و حفظ زراره او را أمر به أقلّ نوافل کرده است.

ص: ۱۵۲

در مورد طائفه رابعه نیز تنها روایتی که قابل توجیه نیست:

مرسله صدوق است که نصّ می باشد که حضرت تا إنتهای عمر شریفشان همینگونه عمل می کرده اند: کان رسول الله ص لایصلی بالنهار حتی تزول الشمس فهذه صلاهٔ رسول الله التی قبض الله علیه

پس این روایت نیز شاذّ نادر خواهد بود، علاوه بر اینکه ما مراسیل صدوق حتی مراسیل جزمی او را معتبر نمی دانیم؛ زیرا در مورد مراسیل صدوق شهادت داده نشده است که «لا یروی و لا یرسل إلاّ عن ثقه» به خلاف مشایخ ثلاثه.

الجهه الثالثه

صاحب عروه فرموده است: نماز وتیره عشاء جائز است که ایستاده خوانده شود، بلکه أفضل این است و اگر چه احتیاط مستحبّ این است که نشسته خوانده شود. و نوع آقایان بر این مطلب حاشیه نزده اند؛

و آقای بروجردی فرموده اند: الجلوس أحوط لا یترک. و آقای خوئی: بل الأصحّ عدم جواز القیام.

وجه أفضلیت قیام در نافله عشاء

نقل شده است که علمای متقدّم قائل به تعیّن جلوس بوده اند و سپس أفضلیّت قیام مطرح شده است، و این أفضلیّت به جهت دو روایت می باشد:

معتبره سلیمان بن خالد؛ رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ تَقْرَأُ فِيهِمَا مِائَهَ آيَهٍ قَائِماً أَوْ قَاعِداً وَ الْقِيَامُ أَفْضَلُ وَ لَا تَعُدُّهُمَا مِنَ الْخَمْسِينَ

معتبره حارث بن مغیره: وَ رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ كَانَ أَبِي يُصَلِّيهِمَا وَ هُوَ قَاعِدٌ وَ أَنَا أُصَلِّيهِمَا وَ أَنَا قَائِمٌ

امام صادق علیه السلام فرمود پدرم امام باقر نافله ها را نشسته می خواند (چون امام باقر هم پیر شده بودند و هم سمین بودند) ولی امام صادق نافله عشاء را ایستاده می خواند(چون ایشان نحیف بود) :از این استفاده می شود که انسان سالم و غیر سمین أفضل این است که ایستاده بخواند.

ص: ۱۵۳

مناقشه

به نظر ما این مطلب صحیح نیست و نماز نافله عشاء باید نشسته خوانده شود:

زیرا در روایت چنین آمده که: مِنْهَا رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْعَتَمَهِ جَالِساً تُعَدُّ بِرَكْعَهٍ مَكَانَ الْوَتْرِ، در حالی که اگر ایستاده خوانده شود، یک رکعت حساب نمی شود، بلکه دو رکعت حساب می شود.

و أمّا دو روایتی که ذکر شد: ارتباطی به نافله عشاء ندارد، بلکه یک نافله مستقلّی است که در آن دارد تقرأ مأه آیه و در خود این روایت می باشد که و لا تعدّهما من الخمسین که از نوافل یومیه این را حساب نکن.

لذا به نظر ما باید نماز نافله عشاء نشسته خوانده شود.اتفاقا در روایت ذکر شده که: كَانَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ يَقْرَأُ فِيهِمَا بِمِائَهِ آيَهٍ وَ لَا يَحْتَسِبُهُمَا وَ رَكْعَتَيْنِ وَ هُوَ جَالِسٌ يَقْرَأُ فِيهِمَا بِقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ فَإِنِ اسْتَيْقَظَ مِنَ اللَّيْلِ صَلَّى صَلَاهَ اللَّيْلِ وَ أَوْتَرَ وَ إِنْ لَمْ يَسْتَيْقِظْ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ صَلَّى رَكْعَهً فَصَارَتْ شَفْعاً وَ احْتَسَبَ بِالرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ صَلَّاهُمَا بَعْدَ الْعِشَاءِ وَتْراً.

یعنی دو تا دو رکعتی می خواند: که یکی نافله عشاء و دیگری نافله دیگر است.

و همین مضمون نیز درصحیحه عبد الله بن سنان آمده است: لَا تُصَلِّ أَقَلَّ مِنْ أَرْبَعٍ وَ أَرْبَعِينَ قَالَ وَ رَأَيْتُهُ يُصَلِّي بَعْدَ الْعَتَمَهِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ.

المحرمات فی الشریعه/لهو و غناء /حرمت استعمال آلات لهوی ۹۵/۰۷/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: المحرمات فی الشریعه/لهو و غناء /حرمت استعمال آلات لهوی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به حرمت لهو وغناء بود.

راجع به حرمت لهو: تارهً از حرمت مطلق لهو بحث می شود، و تارهً از حرمت لهوهای خاص مثل استعمال آلات لهوی بحث می شود.

ص: ۱۵۴

عبارت شیخ ره در مکاسب

مرحوم شیخ در مکاسب فرموده است: مشهور مطلق لهو را حرام می دانند و صحیح هم مطابق مستفاد از روایات همین است:

اللهو حرام علی ما یظهر من المبسوط و السرائر و المعتبر و القواعد و الذکری و الجعفری و غیرها حیث عللوا لزوم الإتمام فی سفر الصید بکونه محرما من حیث اللهو. قال فی المبسوط السفر علی أربعه أقسام و ذکر الواجب و الندب و المباح ثم قال الرابع سفر المعصیه و عد من أمثلتها من طلب الصید للهو

این عبارت مبسوط شاید بیش از این دلالت نکند که طلب صید به غرض لهو حرام است نه اینکه مطلق لهو حرام باشد. و آقای خویی که مطلق لهو را حرام نمی داند ملتزم شده است که سفر صید برای لهو حرام است چون روایت داریم سفر صید مسیری است که باطل است و باطل در عرف متشرعه یعنی حرام. لذا از این عبارت مبسوط نمی توان حرمت مطلق لهو را استفاده کرد اما از کلمات علمای دیگر می توان حرمت مطلق لهو را استفاده کرد مثل محقق حلی در معتبر و علامه در کتبش که فرموده اند: اللهو حرام فالسفر له معصیه (و قال فی المعتبر قال علماؤنا اللاهی بسفره کالمتنزه بصیده بطرا لا یترخص لنا أن اللهو حرام فالسفر له معصیه انتهی و قال فی القواعد الخامس من شروط القصر إباحه السفر فلا یرخص العاصی بسفره کتابع الجائر و المتصید لهوا)

ما ابتدا حرمت استعمال آلات لهوی را بررسی می کنیم و ادله حرمت مطلق لهو را بعداً بررسی خواهیم کرد که دلالت آن تمام نیست.

بررسی روایاتِ مربوط به استعمال آلات لهوی

ص: ۱۵۵

روایات مربوط به استعمال آلات لهو زیاد است (و در ضمن آن روایاتی مطرح می شود که مربوط به حرمت مطلق لهو می شود که آن ها را هم بررسی می کنیم):

روایت اول: روایت فضل بن شاذان

فی عیون الأخبار بأسانیده عن الفضل بن شاذان عن الرّضا (ع) فی کتابه إلی المأمون قال: الایمان هو أداء الامانه و اجتناب جمیع الکبائر الشرک... و الاشتغال بالملاهی.

بررسی سند

سند این روایت به نظر ما تمام است. ما سند صدوق به کتب فضل بن شاذان را بررسی کردیم که مشتمل بر ابن عبدوس و ابن قتیبه است و هر دو قابل توثیق اند. و اینکه آقای سیستانی معتقد است: «فضل بن شاذان در زمان امام رضا علیه السلام اصلاً با امام ملاقات نکرده است لذا نمی توان گفت که فضل از امام مطلبی شنیده است و آن را نقل می کند؛ لذا کتاب علل کتاب تألیف است» این سخن شاهد تاریخی ندارد و خود فضل بن شاذان می گوید که من این ها را از امام رضا علیه السلام مرّةً بعد مرّةٍ شنیده ام. حال اشکال آقای سیستانی توسعه دارد و در همه ی نقل های فضل بن شاذان جاری است، ولی اگر أصل اشکال هم درست باشد امّا در اینجا نمی آید؛ چون چه بسا فضل کتاب امام به مأموم را دیده و نقل می کند. و لازم نیست امام رضا علیه السلام را دیده باشد.

ما سند را ولو به لحاظ تکرر اسناد تصحیح کرده ایم.

بررسی دلالت

ملهی یا اسم مصدر است که در این صورت معنای (الاشتغال بالملاهی)، اشتغال به لهو می شود و نتیجه اش حرمت مطلق لهو است و یا اسم آلت است به معنای ما یلهی به یعنی آلات لهوی، که نتیجه اش تنها حرمت استعمال آلات لهو خواهد بود.

ص: ۱۵۶

به نظر ما ملاهی ظهور در مصدر میمی ندارد و ممکن است به معنای آلات لهو باشد. لذا دلالت این روایت را بر حرمت مطلق لهو نمی پذیریم.

و اینکه مرحوم شیخ فرموده اند:

ملاهی جمع ملهی که مصدر است، می باشد نه جمع ملهاۀ که اسم آلت است و شاهد این سخن، روایت أعمش است: وَ الْمَلَاهِی الَّتِی تَصُدُّ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَکْرُوهَهٌ کَالْغِنَاءِ وَ ضَرْبِ الْأَوْتَارِ ؛ که در آن به غناء مثال می زند و این مثال برای لهو است نه برای آلات لهوی.

در اینجا صحیح نیست زیرا؛

این قرینه در روایت أعمش آمده نه در این روایت. و روایت أعمش هم قرینه بر روایت عیون نمی شود؛ خصوصاً این که اسم آلت بودن منحصر به وزن مِلهاۀ نیست و خود مِلهی هم می تواند اسم آلت باشد مثل مِقود که اسم آلت است و به معنای (ما یوقد به) می باشد. اشکال دوم به دلالت روایت عیون بر حرمت مطلق لهو

گفته می شود: فقهیّاً قابل التزام نیست که بگوییم مطلق لهو حرام باشد؛ خیلی از کارهای ما لهو است، لهو کاری است که موجب سرگرمی است مثلاً آقای خویی مثال زده به اینکه، تسبیح خود را بچرخاند. و قدر متیقّن از این روایت اشتغال به آلات لهو است و دلالت بر اینکه حرام است و کبیره است تمام است.

روایت دوم: روایت أعمش

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع فِی حَدِیثِ شَرَائِعِ الدِّینِ قَالَ: وَ الْکَبَائِرُ مُحَرَّمَهٌ وَ هِیَ الشِّرْکُ بِاللَّهِ ...وَ الْمَلَاهِی الَّتِی تَصُدُّ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَکْرُوهَهٌ کَالْغِنَاءِ وَ ضَرْبِ الْأَوْتَارِ وَ الْإِصْرَارُ عَلَی صَغَائِرِ الذُّنُوبِ

ص: ۱۵۷

سند روایت ضعیف است زیرا اسناد صدوق مشتمل بر مجاهیل است.

أمّا از جهت دلالت؛

اولاً (مکروهۀ) ظهور در حرمت دارد زیرا ملاهی را در ضمن کبائر ذکر می کند و بعید است أمر جایزی را در کنار کبائر ذکر کنند.

ثانیاً ما قبول داریم که به قرینه مثالِ به غناء، مراد از ملاهی لهو است نه آلات لهو؛ ولکن با این حال دلالت بر حرمت مطلق لهو ندارد زیرا در روایت ملاهی را مقیّد کرده به اینکه صدّ عن ذکر الله کند و تنها در این صورت حرام است. و اینکه چه لهوی صدّ عن ذکر الله می کند و چه لهوی صدّ عن ذکر الله نمی کند را خود امام باید تعیین کند؛

مثلاًـ رقص لهو است اما آیا قید صد عن ذکر الله را هم دارد؟ معلوم نیست. یا مثلاً کف زدن که آقای گلپایگانی می فرمود حتی اگر برای تشویق کسی هم باشد، اشکال دارد. حال بعید نیست بگوییم تشویق سخنران لغو نیست و مراسمی برای تشویق است.اما دست زدن در مجالس عروسی و شادی لهو است، اما آیا لهوی است که صد عن ذکر الله می کند؟ یا مثلاً انسان وقتی به سفر تفریحی می رود غصه هایش بر طرف می کند به این خاطر که لهو است و انسان را از فکر کردن باز می دارد حال آیا این هم یصد عن ذکر الله است. می شود هر چیزی که منشأ فکر نکردن شود بگوییم حرام است. ملاهی که خدا را از یاد انسان می برد منظور لهوی است که گناه است یا انسان را به گناه می کشاند که مصداقش را امام باید تعیین کند.

ص: ۱۵۸

نتیجه: این روایت با غمض عین از ضعف سند، دلالت بر حرمت غناء و تار زدن می کند و تار زدن هم موضوعیت ندارد و به معنای ضرب آلات لهو است.

روایت سوم

...وَ رَأَیْتَ الْمَلَاهِیَ قَدْ ظَهَرَتْ یُمَرُّ بِهَا لَا یَمْنَعُهَا أَحَدٌ أَحَداً وَ لَا یَجْتَرِئُ أَحَدٌ عَلَی مَنْعِهَا که یکی از نشانه های ظهور است به این عنوان که فساد آشکار می شود و روایت به صدد بیان محرمات است لذا دالّ بر حرمت می باشد. امّا معلوم نیست مراد از ملاهی لهو باشد شاید مراد، آلات لهو باشد. لذا تنها بر حرمت استعمال آلات لهوی دلالت می کند. و سند این روایت هم صحیح است.

روایت چهارم

اسحاق بن جریر: قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ إِنَّ شَیْطَاناً یُقَالُ لَهُ الْقَفَنْدَرُ- إِذَا ضُرِبَ فِی مَنْزِلِ الرَّجُلِ أَرْبَعِینَ صَبَاحاً بِالْبَرْبَطِ- «۹» وَ دَخَلَ عَلَیْهِ الرِّجَالُ- وَضَعَ ذَلِکَ الشَّیْطَانُ کُلَّ عُضْوٍ مِنْهُ عَلَی مِثْلِهِ- مِنْ صَاحِبِ الْبَیْتِ ثُمَّ نَفَخَ فِیهِ نَفْخَةً- فَلَا یَغَارُ بَعْدَهَا حَتَّی تُؤْتَی نِسَاؤُهُ فَلَا یَغَارُ. بربط یعنی عود(که یکی از آلات لهو است)

سند ضعیف است چون مشتمل بر اسحاق بن جریر است که وثاقتش برای ما روشن نیست.

امّا دلالت روایت:

در مبانی منهاج الصالحین فرموده این روایت دلالت بر حرمت نمی کند و تنها اثر وضعی را بیان می کند که استعمال آلات لهو انسان را بی غیرت می کند، ولی انصاف این است که این سبک روایات، ظهورش قابل توجه است.

نکته: محتمل نیست قید (و دخل علیه الرجال) در حرمت، موضوعیت داشته باشد: زیرا در روایت منزل الرجل آمده است و آمدن مردان به پیش مردان اشکالی ندارد. و اینکه دخل علیه الرجال را بگوییم به این معنا است که گروهی این کار را می کنند باز این قید موضوعیت ندارد چون گروهی بودن و انفرادی بودن موضوعیت و دخالت در حرمت ندارد.

روایت پنجم: کلیب الصیداوی

عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبَدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْخَزَّازِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ كُلَيْبٍ الصَّيْدَاوِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ ضَرْبُ الْعِيدَانِ يُنْبِتُ النِّفَاقَ فِي الْقَلْبِ كَمَا يُنْبِتُ الْمَاءُ الْخُضْرَةَ. عود زدن موجب نفاق می شود

سند ضعیف است زیرا مشتمل بر علی بن معبد و حسن بن علی الجزّار است که توثیق ندارند. و لابد این اشکال هم طبق مطالب مبانی منهاج، اینجا مطرح می شود که أثر وضعی را بیان کرده است و معلوم نیست هر چه موجب نفاق شود حرام باشد.

این روایت در خصوص استعمال آلات لهو است و شامل مطلق لهو نیست.

روایت ششم: موسی بن حبیب

عَنْ مُوسَى بْنِ حَبِيبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع قَالَ: لَا يُقَدِّسُ اللَّهُ أُمَّةً فِيهَا بَرْبَطٌ يُقَعْقِعُ وَ نَائِحَةٌ تُفَجِّعُ.

سند ضعیف است و دلالت هم تمام نیست زیرا عدم تقدیس خدا دلالت بر حرمت نمی کند.

روایت هفتم

عَنْهُ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَمَّا مَاتَ آدَمُ ع وَ شَمِتَ بِهِ إِبْلِيسُ وَ قَابِيلُ فَاجْتَمَعَا فِي الْأَرْضِ فَجَعَلَ إِبْلِيسُ وَ قَابِيلُ الْمَعَازِفَ وَ الْمَلَاهِيَ شَمَاتَةً بِآدَمَ ع فَكُلُّ مَا كَانَ فِي الْأَرْضِ مِنْ هَذَا الضَّرْبِ الَّذِي يَتَلَذَّذُ بِهِ النَّاسُ فَإِنَّمَا هُوَ مِنْ ذَاكَ.

سند ضعیف است زیرا عبدالله بن قاسم توثیقش ثابت نیست.

دلالت بر حرمت هم ندارد: زیرا منشأ پیدایش آلات لهو شیطان بوده است، اما هر چیزی که از شیطان است معلوم نیست حرام باشد؛ مثلاً وسوسه از شیطان است، یا بعضی کارهای مکروه از ترغیب شیطان است، یا مثلاً کار لغو از شیطان است؛ آیا به این معنا است که این ها حرام است؟

ص: ۱۶۰

روایت هشتم

عَلِیٌّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْهَاکُمْ عَنِ الزَّفْنِ وَ الْمِزْمَارِ وَ عَنِ الْکُوبَاتِ وَ الْکَبَرَاتِ. زفن در لغت به معنای رقص است. و کوبات طبل کوچک و کبرات طبل بزرگ.

معنای روایت چنین است: شما را از رقص و نی زدن و طبل زدن چه طبل بزرگ و چه کوچک، نهی می کنم.

بررسی سند

در سند نوفلی است و به نظر ما ثقه است زیرا؛

اولاً: شیخ طوسی در کتاب عده می گوید: اصحاب به روایات سکونی عمل کرده اند. و عمده روایات سکونی هم از طریق نوفلی است، لذا این جمله شاهد بر عمل به روایات نوفلی است.

ثانیاً: ابراهیم بن هاشم از نوفلی زیاد نقل می کند و ابراهیم بن هاشم از أجلاء است و اول کسی است که حدیث را در قم نشر داد؛ و اگر نوفلی متّهم به ضعف می بود ابراهیم بن هاشم هم متّهم به ضعف می شد که از افراد ضعیف روایت نقل می کند.

سند بحث مفصلی دارد و ما قصد بحث سندی تامّ نداریم. کسانی مثل آقای سیستانی و آقای صدر، نوفلی را تضعیف می کنند ولی به نظر ما ،کما هو المشهور و علیه شیخنا الاستاذ، نوفلی ثقه است و آقای خویی هم از این جهت که در تفسیر قمی آمده است نوفلی را توثیق می کند.

بررسی دلالت

ما گفتیم حدیث مناهی النبی ظهور در حرمت ندارد زیرا بین نهی های کراهتی و تحریمی جمع کرده است. اما این روایت چنین نیست و امام صادق تنها یکی از نهی های پیغمبر را بیان کرده است، لذا ظهور در حرمت پیدا می کند.

ص: ۱۶۱

بقیه روایات را جلسه دیگر بررسی می کنیم.

اشاره به این مطلب که:

مشهور فقهاء از جمله آقای گلپایگانی در کتاب الشهادات تصریح کرده اند که استعمال آلات لهو اگرچه به کیفیت غیر لهوی حتّی در عزای امام حسین حرام است. رقص طبق این روایت حرام است و برخی گفته اند حتّی رقص زن برای شوهر حرام است مثل غناء که حتّی غنای زن برای شوهر حرام است.

تأمل شودکه: کسانی که می گویند نواختن آلات لهوی به کیفیت لهوی حرام است لهو را به چه معنا می گیرند و چه معنایی دارد؟ شیخ ره فرموده لهو آن است که مناسب قوای شهویه است. این را باید بررسی کرد و تفاوت بین لهو و لغو را پیدا کرد.

کتاب الصلا/نوافل یومیه /حکم نوافل در سفر ۹۵/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل یومیه /حکم نوافل در سفر

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در نوافل بود. جهاتی در این بحث مطرح شد. و به این بحث رسیدیم که آیا نافله در سفر ساقط می شود؟

شکّی نیست که نافله ظهر و عصر در سفر ساقط می شود و لکن نافله صبح و مغرب ساقط نمی شود و لکن نافله عشاء محلّ اختلاف است.

أدله سقوط نافله ظهر و عصر در سفر

صحیحه محمّد بن مسلم: عن أحدهما (علیهما السلام) قال: سألته عن الصلاه تطوّعاً فی السفر، قال: لا تصلّ قبل الرکعتین و لا بعدهما شیئاً نهاراً :در روز نافله نخوان

ظاهر این صحیحه و روایات مشابه آن، عدم مشروعیّت نافله ظهر و عصر در سفر می باشد.

نکته: در برخی از موارد قرینه وجود دارد که مراد از سقوط عبادت، رخصت (و تخفیف استحباب) است، مانند سقوط أذان و إقامه که به معنای رخصت است، یعنی دیگر استحباب آن مؤکّد نیست(در عبادات سقوطِ به معنای رخصت یعنی تخفیف استحباب، و نمی شود عبادت مرخّص فیه باشد اما مشروع نباشد)، و لکن در برخی از موارد سقوط به نحو عزیمت است، نه به این معنا که مبغوض است و حرام ذاتی است و نمی توان رجاءً به جا آورد بلکه به این معنا است که دیگر استحباب برای آن ثابت نیست و محبوبیّت ندارد، اگر چه در فرض شکّ به قصد رجاء اشکال ندارد؛

ص: ۱۶۲

لذا اگرفرض شود کسی نذر کرده است که نافله ظهرین را در غیر سفر شرعی بجا آورد بعد مجبور شده تا شش ماه هفته ای دو روز به سفر برود، در این صورت اگر مرجع تقلید او بگوید که باید بین قصر و اتمام احتیاطاً جمع کند چون معلوم نیست بر چنین کسی کثیرالسفر صدق می کند و می گویند که کار او در سفر است یا نه. طبق این فتوا این شخص باید بین قصر و اتمام جمع کند و نوافل را هم احتیاطاً به جا آورد.

مؤیّد این مطلب این روایت است:

روایت أبی یحیی الحنّاط؛

قال سألت ابا عبد الله عن صلاه النافله بالنهار فی السفر فقال (علیه السلام) یا بنی لو صلحت النافله فی السفر تمّت الفریضه

در این روایت نهی از نافله ظهر و عصر شده است که این نشانگر سقوط آن دو به نحو عزیمت است، بنابراین نافله ظهر و عصر مشروع نخواهد بود.

وجه اینکه این روایت مؤیّد عدم مشروعیت می باشد نه دلیل، این است که: أبی یحیی الحنّاط توثیق ندارد.

و با دو مبنا می توان روایت را تصحیح کرد که ما این دو مبنا را قبول نداریم:

اول اینکه چون در طریق ابن أبی عمیر واقع شده است به شهادت شیخ در عده که در شأن او آورده است: عرفوا بأنّهم لا یروون و لا یرسلون إلاّ عن ثقه وثاقت أبی یحیی الحنّاط ثابت می شود.

لکن به نظر ما تنها مشایخ بلاواسطه إبن أبی عمیر ثقه اند؛ زیرا قدر متیقّن از تعبیر شیخ در عده که فرمود: عرفوا بأنّهم لا یروون و لا یرسلون إلاّ عن ثقه، مشایخ بلاواسطه می باشد و بیش از این ظهور ندارد؛ چرا که صدق نمی کند که روی إبن أبی عمیر عن أبی یحیی الحنّاط، بلکه گفته می شود: روی ابن أبی عمیر عن حسن إبن محبوب عن أبی یحیی.

ص: ۱۶۳

دوم اینکه حسن بن محبوب از أصحاب اجماع است که کشی در مورد آنها شهادت داده به اینکه أجمعت الاصابه علی تصحیح ما یصح عن جماعۀ که هجده نفر هستند و یکی از آن ها حسن بن محبوب است: یعنی اگر سند تا أصحاب اجماع درست باشد بقیه دیگر مهم نیستند.

به نظر ما شهادت کشی بیش از این ظهور ندارد که إجماع بر وثاقت و جلالت و علم این افراد می باشد، نه اینکه اگر سند تا حسن بن محبوب تمام بود، واسطه میان او و امام هر که بود، مهمّ نیست.

نکته: لاتصلّهما نهی است که عزیمت را می فهماند و دیگر مشروعیّت ندارد نه اینکه استحباب غیر مؤکّد دارد. امّا رجاءً : حتّی موردی که دلیل بر استحباب ندارد بلکه دلیل بر عدم استحباب دارد را می توان رجاءً خواند و همین که احتمال وجدانی و واقعی بدهیم کافی است و لو أماره داریم بر عدم استحباب . و تنها نیّت جزمی نمی شود کرد.

أدله عدم سقوط نافله صبح و مغرب در سفر

غیر از اطلاقات، دلیل خاصّ هم بر سقوط داریم.

معتبره أبی بصیر که در مورد نافله مغرب می فرماید: لا تدعهنّ فی سفر و لا حضر.

موثقه زراره در مورد نافله صبح: عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: کان رسول اللّه (صلی اللّه علیه و آله) یصلی من اللیل ثلاث عشره رکعه، منها الوتر و رکعتا الفجر فی السفر و الحضر

صحیحه محمّد بن مسلم: قال: قال لی أبو جعفر (علیه السلام): صلّ صلاه اللیل و الوتر و رکعتین فی المحمل

به جهت قید محمل روایت انصراف به فرض سفر دارد زیرا از محمل در سفر استفاده می شود و در داخل شهر از محمل استفاده نمی شده است.

نکته باقیمانده از جلسات قبل که اینجا به آن اشاره می کنیم:

این روایت (صل صلاه اللیل و الشفع و الوتر)، ندارد؛ در روایات گاهی از مجموع شفع و وتر تعبیر به وتر شده است، که بالإجماع باید مفصوله باشد، اگر چه عامّه شفع را به وتر متّصل می کنند ، و لکن در روایاتِ ما این فقط اسم گذاری است؛ الوتر ثلاث رکعات که شاید اثر شرعی هم داشته باشد که دیگر رکعت دوم شفع قنوت ندارد. و لکن ما این ثمر فقهی را قبول نداریم. و در روایات دیگر تعبیر شده است: الشفع و الوتر. دو تعبیر است و به نظر ما أثر فقهی ندارد و اطلاقات می گوید در شفع قنوت وجود دارد.

سید مهدی روحانی رساله ای نوشته اند: الوتر ثلاث رکعات؛ که آقای زنجانی نیز بر آن تعلیقه زده است؛ ایشان می فرماید: وتر که گفته می شود یک رکعت است، اصطلاح فقهاء است و یا در روایات ضعیفه آمده است و إلاّ در روایات وتر بر سه رکعت منفصله اطلاق شده است، بنابراین هر اثری بر وتر در روایات بیان شده است، برای هر سه رکعت می باشد. و این روایت می تواند مؤیّد ایشان باشد.

حکم نافله عشاء در سفر

۱-قول به عدم مشروعیت

صاحب عروه فرموده است: یسقط فی السفر نوافل الظهرین و الوتیره علی الأقوی. مشهور نیز همین مطلب را إختیار کرده اند. و در سرائر بر این مطلب إدّعای إجماع می کند.

و بر این مطلب به صحیحه عبدالله بن سنان استناد می شود: عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ فِی السَّفَرِ رَکْعَتَانِ لَیسَ قَبْلَهُمَا وَ لَا بَعْدَهُمَا شَیْ ءٌ إِلَّا الْمَغْرِبَ ثَلَاثٌ.

ص: ۱۶۵

: اطلاق این روایت شامل نماز عشاء هم می شود که دو رکعت است لذا لیس قبله و لا بعده شیءٌ

علاوه بر اینکه می توان به تعلیل در روایت أبی یحیی الحنّاط نیز استناد کرد: قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ صَلَاهِ النَّافِلَهِ بِالنَّهَارِ فِی السَّفَرِ فَقَالَ یَا بُنَیَّ لَوْ صَلَحَتِ النَّافِلَهُ فِی السَّفَرِ تَمَّتِ الْفَرِیضَهُ.

۲-قول به مشروعیّت

و لکن در مقابل، برخی قائل به مشروعیّت نافله عشاء در سفر شده اند:

شیخ طوسی در نهایه و محقق همدانی که فرموده است: اگر اجماع نباشد، نماز وتیره در سفر طبق أدلّه مشروع است، و آقای خوئی نیز این نظر را إختیار کرده اند و در رساله فرموده اند: سقوط نافله عشاء در سفر مبنی بر إحتیاط است (و إلاّ طبق ظاهر أدلّه نافله عشاء در سفر مستحبّ است).

أدلّه قول به مشرعیّت

دلیل اول

روایت صدوق از رساله علل فضل بن شاذان:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا ع فِی حَدِیثٍ قَالَ: ... وَ إِنَّمَا تُرِکَ تَطَوُّعُ النَّهَارِ وَ لَمْ یُتْرَکْ تَطَوُّعُ اللَّیْلِ لِأَنَّ کُلَّ صَلَاهٍ لَا یُقَصَّرُ فِیهَا لَا یُقَصَّرُ فِی تَطَوُّعِهَا وَ ذَلِکَ أَنَّ الْمَغْرِبَ لَا یُقَصَّرُ فِیهَا فَلَا تَقْصِیرَ فِیمَا بَعْدَهَا مِنَ التَّطَوُّعِ وَ کَذَلِکَ الْغَدَاهُ لَا تَقْصِیرَ فِیهَا فَلَا تَقْصِیرَ فِیمَا قَبْلَهَا مِنَ التَّطَوُّعِ وَ إِنَّمَا صَارَتِ الْعَتَمَهُ مَقْصُورَهً وَ لَیْسَ نَتْرُکُ رَکْعَتَیْهَا لِأَنَّ الرَّکْعَتَیْنِ لَیْسَتَا مِنَ الْخَمْسِینَ وَ إِنَّمَا هِیَ زِیَادَهٌ فِی الْخَمْسِینَ تَطَوُّعاً لِیُتِمَّ بِهِمَا بَدَلَ کُلِّ رَکْعَهٍ مِنَ الْفَرِیضَهِ رَکْعَتَیْنِ مِنَ التَّطَوُّعِ.

دلالت این روایت واضح است: می فرماید نافله ظهر و عصر ساقط شد چون نماز ظهر و عصر دو رکعتی شد و نافله مغرب ساقط نشد چون نماز مغرب دو رکعتی نشد و أمّا نافله عشاء ساقط نشد چون نافله عشاء را بر پنجاه رکعت نافله اضافه کردند تا نوافل دو برابر فریضه شود. و جزء نوافل أصلی نیست و تطوّعاً اضافه کرده اند.

ص: ۱۶۶

اشکالی که بر این روایت شده است، اشکال سندی است:

سند این روایت در مشیخه فقیه ذکر شده است: و ما کان فیه عن الفضل بن شاذان من العلل الّتی ذکرها عن الرّضا علیه السّلام فقد رویته عن عبد الواحد بن عبدوس النّیسابوریّ العطّار- رضی اللّه عنه- عن علیّ ابن محمّد بن قتیبه، عن الفضل بن شاذان النیسابوریّ، عن الرّضا علیه السّلام

و در عیون أخبار الرضا سند دیگری را نیز ذکر می کند؛ و حدثنا الحاکم أبو محمد جعفر بن نعیم بن شاذان رضی الله عنه عن عمه أبی عبد الله محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان عن الرضا علیه السلام

مناقشه سندی

در این سند دو مناقشه شده است:

مناقشه أوّل

این مناقشه معروفه است که صاحب مدارک نقل کرده است و آقای خوئی آن را تقویت کرده است: عبدالواحد بن محمد بن عبدوس و إبن قتیبه توثیق ندارند.

و در طریق دوم جعفربن نعیم بن شاذان و محمّد بن شاذان توثیق ندارد.

منافشه دوم

آقای سیستانی فرموده است: کتاب علل کتاب حدیث نیست و کتاب خود فضل بن شاذان و بافته های خود ایشان است.

جواب مناقشه أوّل

أمّا مناقشه أوّل: سه وجه در پاسخ از آن می توان ذکر کرد؛

وجه أوّل

این حدیث را فقیه از کتاب علل نقل می کند و در أوّل فقیه می فرماید: وَ جَمِیعُ مَا فِیهِ مُسْتَخْرَجٌ مِنْ کُتُبٍ مَشْهُورَهٍ عَلَیْهَا الْمُعَوَّلُ وَ إِلَیْهَا الْمَرْجِعُ

یعنی این روایات از هر کتابی نقل بشود، کتاب مشهور و مرجع و مورد اعتماد می باشد؛ این تأیید کتاب علل است؛ حال یا به این جهت که کتاب علل آن قدر مشهور بوده است، که دیگر نیاز به طریق نداشته است، و اگر هم نیاز به طریق هم بوده است، این تعبیر نشان می دهد که این کتاب مورد تأیید بزرگان بوده است و نفرموده است: أنا أعوّل علیه و أرجع إلیه؛ تا گفته شود: مبنای صدوق شاید تفاوت داشته است و چه بسا در تأیید کتب سهل می گرفته است، بلکه می فرماید: أصحاب به این کتب

مراجعه می کرده اند.

ص: ۱۶۷

وجه دوم (بررسی رجالی)

عبدالواحد بن عبدوس

أوّلاً: او کسی است که شیخ صدوق بیش از صد مرتبه نام او را ذکر می کند و بعد از آن می فرماید: رضی الله عنه، و در فقیه هم بسیار از او نقل می کند و در أوّل فقیه هم می فرماید: هر آنچه را در این کتاب نقل می کنم، حجّه بینی و بین ربّی؛ این نمی تواند ثقه نباشد؛

اینکه آقای خوئی می فرماید: ترضّی دالّ بر وثاقت نیست؛ بر گنهکار نیز ترحّم می شود؛ مرحوم فلانی، خدا رحمتش کند! شیعه علی بوده است و بر او ترحّم کرده است. و أمّا اینکه گفته می شود: عبدالواحد استاد صدوق بوده است؛ صدوق اساتید بسیاری داشته است، از جمله این اساتید که صدوق در مورد او می گوید: ما رأیت أشدّ نصباً منه. و کان یقول فی صلاته اللهم صلّ علی محمّد خاصه

این اشکال ناتمام است: ظاهر ذکر بیش از صد مرتبه ترضّی تأیید اوست، و این استاد که آقای خوئی مطرح می کند: صدوق یک روایت از او نقل می کند و آن هم در فضیلت أهل بیت علیهم السلام از باب الفضل ما شهد به الأعداء می باشد، نه نقل روایت فقهی.

علاوه بر اینکه شیخ در طریق دیگری که در کتاب فهرست به کتاب علل فضل نقل می کند، از طریق شیخ مفید عن الصدوق نقل می کند که در این طریق دیگر عبدالواحد نیست، بلکه أحمد بن إدریس قمی عن إبن قتیبه واقع شده است که از أجلّاء بوده است؛ و معقول نیست که صدوق نسخه غیر مشهوره کتاب علل را برای مفید نقل کند و نسخه صحیح و مشهوره را برای خود نگهدارد!

ص: ۱۶۸

عليّ بن محمّد بن قتيبه

وجه اول برای توثیق: علامه او را توثیق کرده است:

اشکال اول: و اینکه آقای خوئی فرموده است: توثیق علامه اجتهادی است و از متأخّرین است و در توثیق أفراد اجتهاد می کند لذامعتبر نیست.

جواب: صحیح نیست و به قول آقای سیستانی: چه تفاوتی میان توثیق شیخ و توثیق علامه است: فاصله میان شیخ با أصحاب امام صادق و امام باقر زیاد بوده است و تفاوتی میان این فاصله با فاصله علامه با إبن قتیبه نیست.

اشکال دوم: و اگر گفته شود: مطالبی در نزد شیخ بوده است که بر أساس آن توثیق کرده است ولی در نزد علامه نبوده است؛

جواب: این نیز صحیح نیست: علامه کتب رجالی بسیاری در إختیار داشته است که به دست ما نرسیده است.

اشکال سوم: و اگر بحث احتمال إجتهاد و حدس می باشد.

جواب: أولاً این احتمال إجتهاد در توثیق شیخ هم راه دارد. ثانیاً بر فرض این توثیق مبتنی بر حدس باشد اشکالی ندارد زیرا: یکی از وجوه إعتماد بر توثیق و تضعیف رجالیون این است که این افراد أهل خبره می باشند: منابعی در نزد آنان بوده است که طبق آن حکم به وثاقت و ضعف می کردند، بنابراین به آنان از باب رجوع به أهل خبره، رجوع می شود. ما أبزار اجتهاد در بحث های رجالی را نداریم تا خود به بررسی بپردازیم.

وجه دوم برای توثیق: محقق همدانی فرموده است که: نجاشی می گوید: إعتمد علیه الکشی فی کتاب الرجال؛

و احتمال اینکه کشی مطلبی در مورد توثیق إبن قتیبه فرموده باشد و به ما نرسیده باشد و فقط به دست نجاشی رسیده باشد، نیست، و ظاهراً نجاشی از إکثار کشی از إبن قتیبه وثاقت او را در نزد کشّی کشف کرده است، و لذا نگفته است: قال الکشّی أنّه معتمد علیه.

این وجه تمام نیست زیرا: أولاً خود نجاشی می فرماید: کشّی بر ضعفاء بسیار إعتماد می کرده است لذا إکثار کشّی موجب ثبوت وثاقت نمی شود، و گفته شد که نجاشی ظاهراً از إکثار کشی از إبن قتیبه وثاقت او را کشف کرده است. ثانیاً: کلام نجاشی هم دلالت بر توثیق ندارد زیرا إعتماد به معنای توثیق نیست: گاه از کسی روایت نقل می شود و لکن بر او إعتماد می شود: چرا که او انگیزه ای برای دروغگویی ندارد در حالی که این إعتماد صحیح نیست زیرا: أصلاً برخی به جهت بی أنگیزگی دروغ می گویند.

پس این راه برای اثبات وثاقت به نظر ما کافی نیست.

وجه سوم برای توثیق: صدوق در عیون از کتاب محض الاسلام با سه سند که یکی اش ابن قتیبه است بگوید و الاصح عندی ما رواه ابن عبدوس عن علی بن قتیبه وقتی اصح الطرق است نشان از توثیق ابن قتیبه دارد.

کتاب الصلا/حکم نافله عشاء در سفر /بررسی سندی کتاب علل فضل بن شاذان ۹۵/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/حکم نافله عشاء در سفر /بررسی سندی کتاب علل فضل بن شاذان

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به سقوط نافله عشاء در سفر بود. مشهور قائل به عدم مشروعیت شدند ولی شیخ در نهایه مشروعیت نافله عشاء را اختیار کرد و محقق همدانی فرمود لولا الاجماع قول به مشروعیت نافله عشاء حرف درستی است. برای قول مخالف مشهور به روایت فضل بن شاذان استدلال شد. دلالت روایت تمام بود و مهمّ سند آن بود.

مناقشات در سند کتاب فضل بن شاذان

مناقشه اول

اشکال اول این بود که در سند ابن عبدوس و ابن قتیبه وارد شده است که وثاقت آن دو ثابت نیست.

ص: ۱۷۰

راه های تصحیح سند مذکور در مشیخه، به کتاب علل فضل بن شاذان

در سندی که شیخ صدوق در مشیخه فقیه ذکر می کند، ابن عبدوس و ابن قتیبه قرار داشت که از سه راه سعی کردیم آن را درست کنیم:

وجه اول

راه اول این بود که شیخ صدوق از کتاب علل فضل بن شاذان در فقیه نقل کرده و در اول کتاب فقیه هم فرموده است که من از کتب مشهوره ای که علیه المعوّل و إلیه المرجع، نقل می کنم.

وجه دوم(بررسی رجالی)

راه دوم این است که بگوییم؛

ابن عبدوس

وثاقت ابن عبدوس به خاطر کثرت ترضیّ و ترحم صدوق نسبت به او، ثابت می شود، علاوه بر اینکه أحمد بن إدریس قمی در عرض ابن عبدوس در سند وجود دارد و ابن إدریس از أجلّاء است لذا می توان به این سند توجّه کرد و عدم اثبات وثاقت ابن عبدوس هم مشکلی ایجاد نمی کند.

ابن قتیبه

۱-اما در مورد ابن قتیبه نقل شده که علّامه او را توثیق کرده است. که باید مراجعه کنیم و ببینیم عبارت علامه چیست؟ که اگر ثابت باشد می توان به آن اعتماد کرد.

۲-اما اینکه نجاشی گفته است: إعتمد علیه الکشّی گفتیم کشّی هم چون جمله ای ندارد و نجاشی به خاطر اینکه کشّی از ابن قتیبه زیاد روایت نقل کرده است فرموده إعتمد علیه الکشّی. و چون کشّی بر ضعفاء اعتماد می کند اعتماد او دلالت بر وثاقت ندارد و فایده ای ندارد.

۳-وجه دیگر برای توثیق ابن قتیبه که آقای زنجانی فرموده اند:

أحمد بن إدریس قمی که از أجلّاء قمیین بوده است راوی کتاب ابن قتیبه بوده است. و محتمل نیست کتاب را از شخص ضعیف نقل کند.

لکن این فرمایش آقای زنجانی برای ما واضح نیست:

که صرف نقل شخصی جلیل از یک کتاب دلالت بر وثاقت راوی آن داشته باشد؛ مثلاً شیخ طوسی هم در طریقه کتاب هایی است که در فهرست ذکر شده است مثل کتاب ابو الفرج اصفهانی و غیره. شاید با این نظر که اشخاص با تجمیع قرائن، خودشان به روایات صحیح پی می برند کتاب را نقل کرده است.

بله اگر شخصی جلیل القدر در موارد مختلف أحکام الزامی را از شخصی غیر ثقه نقل کند با جلالت قدر او نمی سازد؛ ولی فرض محل بحث با این صورت فرق دارد که تنها یک جمله به شاگرد خود بگوید که أجزت لک أن تروی عنّی جمیع ما فی الکتاب و ممکن است صدها کتاب دیگر را هم اجازه کرده باشد.

لذا در مورد ابن قتیبه توقّف می کنیم.

۴-وجه دیگر برای توثیق ابن قتیبه:

شیخ طوسی راجع به ابن قتیبه فرموده است: (فاضلٌ) ؛ امّا معلوم نیست هر فاضلی ثقه باشد و از این کلمه وثاقت فهمیده نمی شود. شاید به مظنونات تکیه می کند ولی در عین حال انسانی فاضل است.

۵-مرحوم استاد مبنایی داشتند: مشاهیری که در مورد آن ها قدحی وارد نشده است کشف از وثاقت آن ها می کند. اگر ابن قتیبه از مشاهیر باشد این مبنای استاد را می توان تطبیق کرد.

به نظر ما باید این مبنای استاد را قید بزنیم به اینکه: به حدّ وثوق برسیم که چون از مشاهیر بوده و قدحی در مورد او نیامده است پس شخص ثقه ای بوده است یا اینکه حسن ظاهر او را بفهمیم که أماره شرعیه بر عدالت است البته اگر شیعی باشد و اگر غیر شیعی باشد ولو از مشاهیر هم باشد و قدحی هم در مورد او وارد نشده باشد حسن ظاهر او نمی تواند أماره بر عدالت او شود و باید جزم به عدالت او پیدا کنیم.

وجه سوم

راه سوم این بود که صدوق در کتاب عیون أخبار الرضا کتاب محض الاسلام را که فضل بن شاذان می گوید کتاب امام رضا به مأمون است را با سه طریق نقل کرده که می گوید الاصح عندی هو ما رواه عبد الواحد بن عبدوس عن علی بن محمد بن قتیبه.

أما این کلام وثاقت راویان را ثابت نمی کند زیرا:

أصح عندی هذا الطریق به لحاظ متن است چرا که صدوق در دو نقل دیگر به لحاظ متن و محتوا ایراد داشت مثل "الفطره مدان من حنطه وصاع من الشعیروالتمروالزبیب، وان الوضوء مره مره فریضه واثنتان اسباغ، وان ذنوب الانبیاء صغائرهم موهوبه."

و چون نقل ابن عبدوس از ابن قتیبه خالی از این فقرات است می گوید این طریق أصحّ است. لذا ظهور در صحّت سند ندارد. و اگر هم بخواهد بگوید سند صحیح است باز فایده ای ندارد چون مشخص نیست تعریف صدوق از صحیح چیست و شاید ایشان موثوق الصدور را صحیح می دانند.

ما جازم به تمامیت این وجوه نیستیم اما تجمیع این قرائن بعید نیست که موجب وثوق به وثاقت ابن قتیبه می شود. و لکن ما اصراری به این مطلب نداریم.

وجه چهارم برای تصحیح سند صدوق به فضل بن شاذان: تعدد اسانید صدوق

صدوق سه سند به کتاب فضل دارد و سه سند مستقل برای انسان متعارف وثوق آور است: سند اوّل در مشیخه فقیه و سند دوم در عیون أخبار الرضا و سند سوم سندی است که شیخ طوسی در فهرست می آورد در طریق صدوق به کتاب علل در ترجمه فضل بن شاذان می گوید: اخبرنا بروایاته و کتبه هذه أبو عبد الله المفید رحمه الله، عن محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، عن حمزه بن محمد العلوی، عن ابی نصر قنبر بن علی بن شاذان، عن ابیه، عنه.

تذکر: سند شیخ طوسی در فهرست اگر تشریفاتی هم باشد مشکلی ندارد زیرا شیخ طوسی به نسخه سند نداشته امّا صدوق که این سند را گفته است، و اجازه داده است که این کتاب را نقل کنند.

سه سند مستقلّ است که انسان وثوق پیدا می کند که حداقل یکی از این ها مطابق واقع است.

لذا به نظر ما سند کتاب علل تمام است.

مناقشه دوم(از آقای سیستانی)

که قبلاً ـ بررسی کردیم: مناقشه آقای سیستانی که فرموده اند فضل بن شاذان، امام رضا را درک نکرده است و قرائنی هم از خود کتاب می آورد که با شأن امام نمی سازد و بعضی تعابیر با تألیف می سازد: فان قال قائل: فاخبرنی لم کلّف الخلق؟ قیل لعلل: فان قال فاخبرنی عن تلك العلل معروفه موجوده هی ام غیر معروفه ولا موجوده؟ قیل بل هی معروفه موجوده عند أهلها فان قال قائل: أتعرفونها انتم ام لا تعرفونها؟ قیل لهم منها ما نعرفه ومنها ما لا نعرفه. اگر امام معصوم مصداق معروفهٔ عند أهلها نیست پس نزد چه کسی معروفهٔ است. یا گاهی تکرار می کند: (فإن قال قائل قیل له). یا تعبیر می کند: (روی عن بعض الأئمه) یا تعبیر می کند: کسی که می میرد دچار جنابت می شود یعنی منی از او خارج می شود(خرج منه الجنابهٔ): آیا صبی که غسل میت بر آن لازم است منی از او خارج می شود. یا می گوید دست زدن به بدن حیوان مرده غسل میّت ندارد چون پر دارد و دست به گوشت آن نمی زنی؛ حال اگر به گوشت مرغ مرده دست بزنیم باید غسل مسّ میّت کنیم. این تعبیر ها تعبیر هایی نیست که با امام سازگاری داشته باشد.

ص: ۱۷۴

بعد ایشان قرائن خارجیه می آورد که فضل از أصحاب امام رضا نیست: نجاشی و شیخ طوسی او را از أصحاب امام رضا ذکر نکرده اند، و فضل را حتّی از أصحاب امام جواد هم ذکر نکرده اند بلکه از أصحاب امام هادی و عسکری دانسته اند.

این سخن در حالی است که:

در مشیخه فقیه آمده عن فضل بن شاذان عن أبی الحسن الرضا علیه السلام. و در کتاب عیون با همین سند ابن عبدوس از ابن قتیبه نقل می کند: شخص سوال می کند که این هایی که نقل می کنی از نزد خودت هست؟ می گوید نه اینها را از مولایم أبی الحسن الرضا مرۀ بعد مرۀ شنیدم.

در عین حال آقای سیستانی این را قبول ندارند حال چه کسی این حرف را زده است خود فضل که می گویند فقیه متکلّم جلیل القدر و بعید است دروغ بگوید لذا ایشان می گوید که کسی دیگر این حرف را اضافه کرده است.

ما قبلاً بحث کردیم و جواب دادیم؛

خلاصه جواب ما این است که فضل از امام رضا نقل کرده است و قرینه بر خلاف نداریم و ما اطمینان به صدق را شرط حجیت خبر ثقه نمی دانیم لذا مشکلی نداریم؛ شاید فضل بن شاذان نوجوان با استعدادی بوده و نیشابوری هم بوده و به طوس رفته و محضر امام را درک کرده است و می گوید مرّۀ بعد مرّۀ از امام رضا شنیدم.

به نظر ما روایات از امام است و تنها سیاق از فضل است و تألیف اوست. و در کتاب های دیگر مثل کتاب شیخ طوسی و کتاب کافی نیز اشتباهاتی وجود دارد و روایت های کذب وجود دارد: مثلاً در کافی نقل کرده: منعهم من طاعته لیطابق علمه یا مثلاً به حضرت فاطمه خطاب شده که (دوازده فرزند از تو امام اند) که با حضرت علی علیه السلام سیزده امام می شود. هیچ کتابی خالی از اشتباه نیست.

ص: ۱۷۵

فضل بن شاذان چهار حدیث دیگر غیر از کتاب علل، که می گوید از امام رضا شنیدم، دارد.

مناقشه دیگر: آقای سیستانی فرموده اند: اینکه نجاشی دارد: قیل و رَوی عن الرضا : کتاب های فضل معروف بوده اگر واقعاً فضل از امام رضا روایت کرده بود نباید می گفت قیل.

لکن صدوق گفته که فضل از امام رضا روایت کرده است و صدوق از این سند اطلاع داشته است ولی نجاشی اطلاع نداشته است. این طور نیست که نجاشی أعلم از شیخ طوسی است: معلوم نیست اشتباهات نجاشی کمتراز اشتباهات شیخ طوسی باشد که آقای زنجانی هم همین را می فرمایند.

نتیجه

لذا هم متن روایت و هم سند به نظر ما صحیح است و مفادش این است که در سفر وتیره عشاء ساقط نمی شود.

روایت دوم برای اثبات مشروعیت نافله عشاء در سفر

صحیحه حلبی:قال: سألت أبا عبد اللّه (علیه السلام): هل قبل العشاء الآخره و بعدها شی ء؟ قال: لا، غیر أنّی أُصلی بعدها رکعتین و لست أحسبهما من صلاه اللیل

قبل عشاء و بعد از عشاء چیزی داریم؟ حضرت فرمود نه ولی بعد از عشاء دو رکعت نماز می خوانم و جزء نماز شب قرار نمی دهم یعنی مثل سنی ها نیستم که این را بدل وتر نماز شب قرار دهم.

محقق همدانی: این روایت دلالت دارد که وتیره نافله عشاء نیست لذا روایتِ اذا صلحت النافله تمّت الفریضه شامل این نافله نمی شود زیرا مراد این روایت نوافل نماز های چهار رکعتی است در حالی که در صحیحه حلبی نافله وتیره را نافله عشاء ندانسته و عشاء نافله ندارد..

ص: ۱۷۶

این سخن صحیح نیست زیرا: شاید این دو رکعت شاید مربوط به دو رکعت ایستاده باشد که جدای از دو رکعت نشسته و نافله وتیره است. و لذا نمی توان به این روایت استناد کرد.

حجال خودش از أصحاب امام صادق نیست بلکه از أصحاب امام رضا است لذا عبدالله مجهول می شود و لذا ضعف سند دارد.

کتاب الصلا/حکم نافله در سفر /أدله مشروعیت نافله عشاء ۹۵/۰۸/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/حکم نافله در سفر /أدله مشروعیت نافله عشاء

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در رابطه با راه های تصحیح کتاب علل فضل بن شاذان بود.

راجع به روایت فضل بن شاذان یکی از راه های تصحیح این بود که ابن قتیبه را توثیق کنیم تا مشکل حل شود:

توثیق علّامه راجع به ابن قتیبه

گفتیم علامه ابن قتیبه را توثیق کرده است: جهت آن این است که علامه در قسم اول از رجال که مخصوص من یعتمد علیه است ذکر کرده می فرماید: علی بن محمد بن قتیبه و یعرف بالقتیبی النیسابوری أبو الحسن تلمیذ الفضل بن شاذان فاضل علیه اعتمد أبو عمرو الکشی فی کتاب الرجال(۱) . قسم أوّل یعنی کسانی که به نظر علامه صحیح می باشد: یعنی امامی عدل می باشند.

راجه به توثیقات علّامه بحث شده است که:

این توثیق اجتهادی است یا غیر اجتهادی که بحث آن گذشت.و لکن آقای زنجانی اشکال می کنند: علامه به طور قطع در رجال اجتهاد می کرده است، نه اینکه خبر می داده است، و إحاله به این می دهند که اگر تتبع کنید می فهمید که کار علّامه اجتهاد است.و اجتهاد علامه بر دیگران حجّت نیست.

ص: ۱۷۷

۱- (۱) الخلاصهللحلی ص : ۹۴.

توثیق نجاشی راجع به ابن قتیبه

برخی گمان کرده اند که إبن قتیبه توسّط نجاشی هم توثیق شده است، زیرا نجاشی در دو مورد مطلبی دارد که توهّم این شده

که ابن قتیبه مورد تأیید او می باشد؛

مطلب اول: نجاشی این عبارت را ذکر کرده است که : قال أبو عمرو: قال القتیبی: کان الفضل بن شاذان رحمه الله یحب العبیدی و یثنی علیه و یمدحه و یمیل إلیه و یقول: لیس فی أقرانه مثله. و بحسبک هذا الثناء من الفضل رحمه الله(۱) ؛ همین تعریف فضل در عظمت محمّد بن عیسی بن عبید کافی است: اگر نجاشی إعتماد بر نقل إبن قتیبی نداشته باشد، این مطلب و تعریف از محمّد بن عیسی عرفی نخواهد بود.

و لکن به نظر ما این مطلب ناتمام است:

شاید نجاشی به صدور این مدح وثوق پیدا کرده است؛ چرا که إبن قتیبه أنگیزه ای نداشته است که مطلبی را در مدح محمّد بن عیسی بن عبید از فضل بن شاذان جعل کند؛ زیرا إبن قتیبه با محمّد بن عیسی بن عبید حساب و کتابی نداشته است، و شاید به این جهت نجاشی وثوق پیدا کرده است.

مطلب دوم: نجاشی در مورد مدح یونس بن عبد الرحمن این روایت را ذکر می کند که: و قد ورد فی یونس بن عبد الرحمن رحمه الله مدح و ذم.قال أبو عمرو الکشی فیما أخبرنی به غیر واحد من أصحابنا عن جعفر بن محمد عنه: حدثنی علی بن محمد بن قتیبه قال: حدثنی الفضل بن شاذان قال: حدثنی عبد العزیز بن المهتدی و کان خیر قمی رأیته و کان وکیل الرضا علیه السلام و خاصته فقال: إنی سألته فقلت: إنی لا أقدر علی لقائك فی کل وقت فعمن آخذ معالم دینی؟ فقال: خذ عن یونس بن عبد الرحمن. و هذه منزله عظیمه(۲) .

ص: ۱۷۸

۱- (۲) رجال النجاشی ص: ۳۳۴.

۲- (۳) رجال النجاشی ص : ۴۴۷.

این منزلت را إبن قتیبی از امام علیه السلام نقل کرده است؛ ظاهر این است که نجاشی این منزلت را برای یونس قائل شده است، پس این نقل را قبول دارد.

این مطلب هم ناتمام است زیرا:

و هذه منزله عظیمه؛ یعنی این حدیث، منزلت عظیمه یونس را نزد امام نشان می دهد، و لکن حال این حدیث سنداً تمام است یا تمام نیست، در مقام بیان آن نیست.

لذا این ها دلیل بر وثاقت ابن قتیبه نیست.

إدعای آقای سیستانی

أمّا اینکه آقای سیستانی فرموده اند که سند صحیح نیست زیرا:

فضل بن شاذان گفته است که از امام رضا شنیده است و صدوق طبق نقل آنان، این مطلب را از فضل نقل کرده است، در حالی که محرز نیست فضل از امام رضا حدیثی نقل کرده باشد؛ زیرا فضل بعد از شهادت امام رضا هنگامی که از نیشابور به کوفه رفت، با حسن بن علیّ بن فضال ملاقات کرد که بعد از هفت سال از شهادت امام رضا فوت کرد، که از خود تعبیر می کند: «هو شیخ کبیر و کان یحترمنی و أنا غلام حدث»؛ حال این حدث غلام، چگونه می تواند چند سال قبل از این ماجرا امام رضا را درک کرده باشد و از أصحاب امام رضا باشد؟!

و نیز نجاشی در مورد پدر فضل می گوید: الفضل بن شاذان بن الخلیل أبو محمد الأزدی النیشابوری (النیسابوری) : کان أبوه من أصحاب یونس و روی عن أبی جعفر الثانی و قیل [عن] الرضا أیضا علیهما السلام و کان ثقه أحد أصحابنا الفقهاء و المتکلمین. و له جلاله فی هذه الطائفه و هو فی قدره أشهر من أن نصفه (1) ، سپس می گوید: أحد أصحبنا الفقهاء و المتکلمین، و تعبیر نمی کند: و کان من أصحابنا المتکلّمین، یعنی با واو عطف نمی آورد و به صورت جمله مستأنفه می آورد که نشانگر این است که: از این جا در مورد خود فضل صحبت می کنم و جمله مستأنفه که مربوط به پدر فضل بود تمام شد.

۱- (۴) رجال النجاشی ص : ۳۰۷.

حال آقای سیستانی می فرماید: ثابت نیست که پدر فضل از أصحاب امام رضا باشد، چگونه پسر از أصحاب امام رضا می تواند باشد؟!

و لکن ما پاسخ می دهیم:

پدر ممکن است گرفتار مشغولیت های زندگی بوده است، سراغ امام نرفته است و لکن فضل شخص با فضیلت و با استعدادی بوده است و به سراغ امام رضا رفته است؛

و أمّا حدث غلام: به سن بین ۲۰تا ۲۵ سال نیز صادق است، و استبعادی ندارد که چند سال قبل از ملاقات با ابن فضال محضر امام را درک کرده باشد؛ مثلاً در مورد علی أکبر علیه السلام تعبیر برز إلیه غلام می کنند؛ در حالی که او از امام سجاد بزرگتر بوده است که صاحب فرزند چهار ساله یعنی امام باقر علیه السلام بوده است.

این مطالب أموری نیست که در مقابل کلام فضل که می گوید این روایات را مرّه بعد مرّه از امام شنیدم مقاومت کند.

علاوه بر اینکه وثوق به صدور پیدا می شود: چه کسی در این سند دروغ گفته است! آیا چند مرتبه خطاء می شود، هم در نقل کتاب علل و هم در مشیخه صدوق؟! این روایت سه سند دارد که بعید است هر سه دروغ باشد.

نتیجه بحث در روایت علل

بنابراین به نظر ما این روایت تمام است و مقتضای صناعت این است که وتیره در سفر ساقط نشود و لکن چون خلاف مشهور است احتیاط واجب ترک آن است.

دلیل دومِ محقق همدانی بر مشروعیت نافله عشاء در سفر

صحیحه حلبی: قال: سألت أبا عبد اللّه (علیه السلام): هل قبل العشاء الآخره و بعدها شی ء؟ قال: لا، غیر أنّی أُصلی بعدها رکعتین و لست أحسبهما من صلاه اللیل

ص: ۱۸۰

فرموده است طبق این روایت رکعتین بعد العشاء ارتباطی به فریضه عشاء ندارد و مستقل است.

آقای خوئی فرموده است: مشخص نیست که نافله عشاء باشد، بلکه محتمل است که همان دو رکعت مستقلّی باشد که در روایات دیگر به آن اشاره شد که جدای از وتیره دو رکعت دیگر هم حضرت می خواندند.

این مطلب آقای خویی که ما هم در جلسه قبل گفتیم، مستبعد است: حضرات نافله عشاء می خوانده اند، حال حضرت این نافله عشاء را ذکر نکند و مراد آن دو رکعت مستقلّ باشد که من بعد از عشاء آن را می خوانم، این بعید است.

دلیل سوم

نسبت بین دو طائفه از روایات عموم من وجه است:

طائفه أوّل: من کان یؤمن باللّه و الیوم الآخر فلا یبیتن إلا بوتر ؛ مراد از وتر نافله عشاء است: در روایت علیّ بن أبی حمزه تصریح می کند: تعنی الرکعتین بعد العشاء قال نعم. اطلاق این طائفه شامل سفر نیز می شود.

طائفه ثانیه: إذا صلحت النافه فی السفر تمّت الفریضه؛ که اطلاق آن شامل نافله عشاء نیز می شود که در سفر قصر می شود.

پس در نافله عشاء در سفر تعارض بالعموم من وجه می کنند؛ اگر تأکید من کان یؤمن بالله موجب أقوائیّت ظهور نشود و به این جهت مقدّم نشود، تعارض خواهند کرد و رجوع به اطلاقات می شود: صحیحه فضیل بن یسار که نافله عشاء را مشروع کرده است: فی السفر و الحضر.

مناقشه اول آقای خویی

آقای خوئی اشکال کرده و فرموده اند: به چه دلیل نماز وتر همان وتیره است، نماز وتر همان وتر در نماز شب است، و بیتوته هم یعنی صبح کردن؛ صبح نکند مگر اینکه نماز وتر را بخواند.

أمّـا روایت علیّ بن أبی حمزه؛ این روایت ضـعیف السـند است؛ نه فقط به جهت علیّ بن أبی حمزه، بلکه مجاهیل در سـند می باشـد: صـدوق در علل الشـرایع می فرمایـد: حـدثناد علیّ بن محمّـد .... موسـی بن عمران و محمّـد بن أبی عبـدالله مجهول می باشند.

جواب

این اشکال ناتمام است:

چرا که ظاهر لایبیتنّ این است که به خواب نرود مگر اینکه نماز وتر را بخواند، و نماز وتر در نماز شب معمولاً بعد از خواب و قبل از اذان خوانده می شود: بات به معنی أصـبح و إصـباح که صـبح کردن باشد و یا به معنای شب را به پایان بردن نیست، در لغت نیامده است، بلکه بات یعنی دخول در لیل می باشد: کتاب العین و المحیط می گویند: البیتوته دخولک فی اللّیل؛ پس فلا یبیتنّ یعنی شروع در بیتوته (در رختخواب) نمی کند، مگر اینکه نماز وتر بخواند؛

شواهد: ۱-من بـات عن عشـاء الآـخره إلی نصف الليـل فلا أنام الله عينه؛ این بات به معنای پایان بردن شب نیست، خود روایت تصریح به نصف اللّیل می کند: کسی اگر تا نصف شب نماز را نخواند مورد نفرین قرار می گیرد.

۲-یا مثلاً در مورد کسـی که چنـد زن دارد می گوینـد: فإذا بات عنـد واحـده بات عنـد الأخری؛ ۱۰ دقیقه به إذان صـبح مانده برود، باتها عندها صدق می کند؟!

۳-ینبغی للرجل إذا أسنّ أن لا یبیت إلاّ و جوفه من الطعام ممتلئ؛ یعنی شب را به صـبح نرسانـد، مگر اینکه شـکم او پر از غـذا باشد و لو به اینکه ۱۰ دقیقه قبل از اذان صبح غذا بخورد؟!

۴-یا مثلاً در روایت مفضل آمده است: یستحب للرجل اذا اکتحل أن لا یبیت إلا و فی جوفه طعام

۵-در صحیحه ابن أبی عمیر از حماد است که: اذا بلغ الرجل خمسین سنهٔ فلا یبیتن و فی جوفه شیء من السمن

أما (بت بمنی)؛ ظهور اطلاقی آن این است که تمام شب در منی باشد. و لکن گاه می گوید: فلا تبیتن بمنی إلّا بعد ...؛ یعنی شروع در بیتوته نکن إلّا بعد از این کار.

لذا به نظر ما ظاهر لایبیتن الا بوتر نافله عشاء است.

مناقشه دوم آقای خویی

اشکال دوم آقای خوئی: حال که نسبت عموم من وجه شد؛ بعید نیست این طائفه دوم حاکم باشد: طائفه أوّل أصل مشروعیّت نافله عشاء را می گوید و لکن طائفه دوم می گوید: این نوافلی که مشروعیّت آن را بیان کردیم، در سفر مشروع نیست؛ یعنی این طائفه دوم ناظر و حاکم بر دلیل مشروعیّت نوافل است.

و به نظر ما این اشکال وارد است.

دلیل چهارم بر مشروعیّت نافله عشاء در سفر

آقای خوئی فرموده اند: از صحیحه فضیل بن یسار فهمیدیم؛ نافله عشاء برای عشاء جعل نشده است؛ بلکه برای جبران فوت احتمالی وتر می باشد؛تعدّ برکعه مکان الوتر. فلذا در روایات نافله عشاء جزء نوافل حساب نشده است و آن را پنجاه رکعت شمرده اند و روایت (إذا صلحت النافله تمّت الفریضه) ناظر به همان نوافل یومیه است که به جهت فرائض جعل شده است.

مناقشه

این دلیل هم ناتمام است: زیرا ظاهر از صحیحه عبد اللّه بن سنان "عن أبی عبد اللّه (علیه السلام) قال: الصلاه فی السفر رکعتان لیس قبلهما و لا بعدهما شیء إلا المغرب ثلاث" این است که بعد از نماز عشاء هیچ نماز نافله ای نیست، در حالی که عرفاً بر وتیره صدق می کند که نافله بعد از عشاء است، حال حکمت استحباب آن چیست، از نوافل أصلیه هست یا نه، کاری به آن نداریم.

ص: ۱۸۳

دلیل پنجم

آقای خوئی فرموده است: مفهوم وصف فی الجمله حجّت است؛ یعنی اگر خطابی بگوید اکرم العالم العادل معلوم می شود اکرام عالم مطلقا واجب نیست و گرنه این قید لغو می شد.

در صحیحه محمد بن مسلم عن أحدهما (علیه السلام) قال: سألته عن الصلاه تطوعاً فی السفر، قال: لا تصل قبل الرکعتین و لا بعدهما شیئاً نهاراً قید (نهاراً) آمده است که وجود این قید به این معنی است که: نافله عشاء مراد نیست؛ نافله مغرب که از ابتدا ممکن نیست که مراد از این روایت باشد تا در ذیل از آن احتراز کند: زیرا نماز مغرب سه رکعت است و دو رکعتی نیست، بنابراین در صدد إحتراز از نافله عشاء است؛ بنابراین این روایت خاصّ می باشد و اطلاقات عدم مشروعیّت نافله ی نمازهای چهار رکعتی در نافله تقیید زده می شود.

و لکن آقای خوئی به جهت شهرت بر عدم مشروعیّت، فتوی به استحباب و مشروعیّت نمی دهند و می فرمایند: احتیاط این است که به قصد رجاء خوانده شود.

مناقشه

و لکن این مطلب ناتمام است: لغویّت یک قید باید عرفی باشد؛ اگر نافله عشاء نیز در سفر ساقط باشد، آیا این خطاب لغویّت عرفیه دارد؛ امام این را می فرماید: از این جهت که در شب نافله فی الجمله مشروع است؛ نافله مغرب و نافله شب مشروع می باشد؛ صحیح است که مغرب رکعتین نیست و ثلاث رکعات است و لکن ذکر قید نهاراً برای إحتراز از نافله مغرب و نافله لیل لغو نیست؛ یعنی برای نمازهای در روز در سفر نافله نخوان، که ظهور آن این است که در شب فی الجمله نافله مشروع می باشد و لکن آیا نافله عشاء نیز مشروع است یا مشروع نیست، از این روایت استفاده نمی شود.

یعنی اگر در خطاب دیگر گفته شود: نافله عشاء را هم در سفر نخوان، عرفاً قید نهاراً لغو و مستهجن نمی شود.

و اگر نافله صبح هم نافله شب باشد، این دیگر واضح تر خواهد بود که حضرت می خواهند إحتراز از نافله صبح در سفر کنند که نماز دو رکعتی است، بلکه حتی اگر نافله صبح نافله در شب نباشد و لکن صحیح است برای کسی که نماز شب را خوانده است نافله صبح را بعد از نماز شب بخواند و حضرت از آن إحتراز می کنند.

نتیجه بحث در حکم نافله وتیره در سفر

لذا تنها دلیل برای مشروعیت نافله عشاء در سفر روایت فضل بن شاذان است.

جهت دیگر بحث:

آیا می توان بر مقداری از این نوافل إکتفاء کرد؛ برای مثال از ۸ رکعت نافله ظهر، ۲ رکعت بخواند.

کتاب الصلا/نوافل یومیه /تبعیض در اتیان نوافل ۹۵/۰۸/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل یومیه /تبعیض در اتیان نوافل

خلاصه مباحث گذشته:

تبعیض در نوافل

بحث در این است که آیا می توان نوافل یومیه را به طور ناقص أداء کرد؟ مثلاًـ نافله ظهر را به جای هشت رکعت دو رکعت بخوانیم:

أدله جواز تبعیض

مرحوم صاحب جواهرفرموده است: ما به چهار دلیل ثابت می کنیم نسبت به نوافل فریضه واحد می توان تبعیض کرد.(و نسبت به فرائض مختلف روشن است که تبعیض جایز است مثلاً نافله ظهر را بخواند و نافله عصر را نخواند)

دلیل اول: أصاله البرائة

نسبت به شرطیت انضمام بقیه نوافل در مشروعیت نافله اول، شک می کنیم لذا برائت از شرطیت جاری می کنیم؛

مناقشه أول(مبنایی)

ص: ۱۸۵

برائت از شرطیت و جزئیت در مستحبات محل خلاف است؛

۱-آقای خویی فرموده است در أصل استحباب، برائت جاری نمی شود مثلاً نمی دانیم آیا نماز غفیله مشروع است یا نه؟ اینجا برائت جاری نمی شود. اما با شک در شرطیت شی ای، در حقیقت در وجوب شرطی استحباب شک می کنیم و وجوب شرطی در مستحبات هم ثقل آور است و أدله برائت آن را میگیرد.

۲-ولی کسانی مثل آقای صدر قائل به انصراف در أدله برائت اند و ظاهر آن را رفع مؤاخذه می گیرند و در مستحبات أصل آن را هم اگر انجام ندهد مؤاخذه ندارد تا چه رسد مستحب را به طور صحیح انجام ندهد. لذا اگر می خواهیم احتیاط تام کنیم شرط مشکوک را باید بیاوریم و اگر احتیاط تام نمی خواهیم کنیم باید رجاءً به جا بیاوریم. و برائت، اثبات عدم نیاز به قصد رجاء نمی کند زیرا اگر برائت جاری شود می گوید أمر به اکثر ندارید اما ثابت نمی کند أمر به نماز دو رکعتی اول مثلاً لابشرط است. این أصل مثبت است. مثلاً برائت از شرطیت ضمیمه شدن سه نماز دو رکعتی دیگر به نماز دو رکعتی اول در نافله ظهر: می گوید شما أمر ارتباطی ندارید ولی ثابت نمی کند أمر به هر دو رکعت لابشرط از انضمام، وجود دارد. این أصل مثبت است زیرا لازمه عقلی برائت از أکثر اثبات أقل لابشرط است لذا برائت اثبات جواز قصد أمر به أقل نمی کند.

۳-نظر استاد؛ ما در اصول سعی کردیم از این وجهی که آقای صدر مطرح کرده است جواب دهیم: وقتی برائت از اکثر جاری می شود عرف اتیان به أقل را کافی می داند؛ مثلاً- وقتی از شرطیت ترتیب در غسل بین طرف راست و چپ، برائت جاری کردید و ترتیب را مراعات نکردید عرف می گوید نماز صحیح است نه اینکه؛ (تنها می توانی با آن نماز بخوانی و عقاب نمی شود که چرا با غسل تام نماز نخواندی و استصحاب جنابت بعد از غسل مشکوک هم جاری می شود و حکم آن مترتّب می شد: لایدخل فی المسجد که آقای صدر ظاهراً به این مطلب ملتزم شده اند،در جلد۱صفحه ۱۵۱)

ما گفتیم عرفی نیست که نماز بتوانـد بخوانـد ولی نتواند مسـجد برود. لذا لازمه برائت از اکثر این است که نماز بدون ضـمیمه صحیـح است و ثواب دارد. و این لاـزم بیّن است یعنی لاـزم عرفی و ظهور عرفی دلیـل برائت، حال بالمعنی الأخص هم نباشـد اشکال ندارد.

مناقشه دوم

اشکال به صاحب جواهر این است که ظاهر دلیل که فرموده نافله ظهر هشت رکعت (ثمان رکعات) است این است که بایـد با هم خوانـده شود و ارتباطی است مثل نماز جعفر طیّار که دو نماز دو رکعتی است و قطعاً ارتباطی است. و الأصل دلیل حیث لا دلیل.

دلیل دوم

همین که دو رکعت مستقل است و سلام جداگانه دارد کاشف از مشروعیت مستقله است.

مناقشه

قبول داریم که نمـاز ها مسـتقل انـد ولی إدعا این است که به مجموع أمر شـده و ظاهر أمر، ارتباطی است و أجزاء به هم مرتبط اند.

دلیل سوم

نماز مستحب است و معنا ندارد گفته شود: وقتی شروع کردی باید تمام کنی.

مناقشه

تکلیفاً إتمام واجب نیست و حتّی رکعت اول و بعـد از تکبیر می توانـد نماز را ترک کنـد: اما آیا وجوب وضـعی هم ندارد؟ و بحث ما در وجوب وضـعی إتمام است. و استحقاق ثواب تابع مشروعیت است لذا اگر کسی نماز را بشکند و ادامه ندهد دلیلی بر استحقاق ثواب ندارد. اگر کسی عملی را کامل نیاورد مستحق ثواب هم نیست.

دلیل چهارم

نکته تشریع نوافل، جبران نقص فرائض است، و با دو رکعت هم می توان مقداری از نقص فریضه را جبران کرد.

مناقشه

این ها حکمت است. ونیز ما چه می دانیم نقص با دو رکعت جبران می شود شاید با هم ارتباط دارند و مجموع جبران می کند نه هر کدام به تنهایی. مثل بعضی از قرص ها که اگر با هم خورده شود أثر می گذارد.

دلیل پنجم (از محقق همدانی)

محقق همدانی فرموده است: با اینکه کلام صاحب جواهر ایراد دارد ولی ظاهر روایات این است که نافله های یومیه استقلالی اند زیرا برخی از روایات نافله عصر را چهار رکعت ذکر کرده اند مثلاً در معتبره زراره نافله عصر را چهار رکعت ذکر کرده است نه هشت رکعت. و نافله مغرب را هم دو رکعت دانسته است:

عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا جَرَتْ بِهِ السُّنَّةُ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ الزَّوَالَ وَ رَكْعَتَانِ بَعْدَ الظُّهْرِ وَ رَكْعَتَانِ قَبْلَ الْعَصْرِ وَ رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ وَ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ وَ مِنْهَا الْوَتْرُ وَ رَكْعَتَا الْفَجْرِ قُلْتُ فَهَذَا جَمِيعُ مَا جَرَتْ بِهِ السُّنَّةُ قَالَ نَعَمْ (۱)

یا روایت دیگر که می گوید کمتر از ۲۷ رکعت نافله نخوان که مانند همین معتبره زراره می شود.

محقق همدانی فرموده است از این روایات استفاده می شود که در نافله عصر می توان به دو رکعت هم اکتفاء کرد زیرا از چهار رکعت نافله عصر تعبیر می کند که: دو رکعت بعد از ظهر و دو رکعت قبل عصر که همین فاصله انداختن نشان از استقلال آن دو نماز است.

حسین بن علوان: عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ عَنْ كَبِدِ السَّمَاءِ- فَمَنْ صَلَّى تِلْكَ السَّاعَةَ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ- فَقَدْ وَافَقَ صَلَاةَ الْأَوَّابِينَ وَ ذَلِكَ بَعْدَ نِصْفِ النَّهَارِ(۲) .

در این روایت نافله ظهر را هم چهار رکعت کرد.

توثیق حسین بن علوان

أمّا راجع به سند: حسین بن علوان اختلافی است. آقای بروجردی فرموده است ضعیف است و توثیق ندارد.

ص: ۱۸۸

۱- (۱) تهذیب الأحکام، ج ۲، ص: ۷.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۹۴.

ولی می توان او را توثیق کرد:

گفته شده که حسن بن علوان أوثق و أحمد از أخیه است و نجاشی عبارتی دارد:

الحسین بن علوان الکلبی: مولاهم کوفی عامی و أخوه الحسن یکنی أبا محمد ثقه رویا عن أبی عبد الله علیه السلام و لیس للحسن کتاب و الحسن أخص بنا و أولی روی الحسین عن الأعمش و هشام بن عروه. و للحسین کتاب تختلف (یختلف) روایاته أخبرنا إجازه محمد بن علی القزوینی قدم علینا سنه أربعمائه قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن یحیی قال: حدثنا عبد الله بن جعفر الحمیری عن هارون بن مسلم عنه به.

آقای خویی فرموده (ثقهٔ) باید به مترجم له یعنی حسین بن علوان، بر گردد ولی ما اشکال کردیم و قرائنی از رجال نجاشی ذکر کردیم که شاید (ثقهٔ) برای حسن بن علوان باشد.

لذا از طرفی حسن بن علوان ثقه است و از طرفی حسن أوثق و أحمد از أخیه است: و وقتی خودش ثقه است و از برادرش هم أوثق است معلوم می شود برادرش هم ثقه است. بله اگر ثابت نبود حسن بن علوان ثقه است وثاقت حسین هم ثابت نمی شد و أوثقیت أمری إعتباری و إضافی می شد مثل اینکه نسبت به دو بی سواد إطلاق می شود که یکی أعلم از دیگری است.

مثلاً در مورد حسن بن علی بن أبی حمزه همین تعبیر آمده ولی وثاقت ثابت نمی شود. إبن غضائری چنین آورده است: الحسن بن علی بن أبی حمزه البطائنی مولی الأنصار أبو محمد. واقف بن واقف ضعیف فی نفسه و أبوه أوثق منه(۱) .

ص: ۱۸۹

۱- (۳) ابن الغضائری ج : ۱ ص : ۵۱.

لذا به نظر ما حسن بن علوان ثقه است و سند روایت تمام است.

و مراد از أربع رکعات نماز ظهر نیست زیرا: عرفی نیست مراد از چهار رکعت که در روایت آمده و نکره هم هست نماز ظهر باشد. اگر مراد نماز ظهر است چرا نگفت صلاة الظهر و أربع رکعات تعبیر کرد: یعنی چهار رکعتی(به صورت نکره) بخواند.

موثقه سلیمان بن خالد: سه نماز دو رکعتی برای نافله عصر گفته است: ستّ رکعات رکعتان قبل العصر: این فاصله انداختن دلیل بر این است که این شش رکعت مستقل است.

مناقشه در دلیل پنجم(اشکال به اطلاق جواز تبعیض)

این فرمایش محقق همدانی به اطلاقه ایراد دارد:

جواز تبعیض د رنافله عصر و مغرب

بله برخی از این روایات جمع عرفی دارد. مثلاً روایتی که گفته کمتر از ۲۷ رکعت نافله نخوان که معنای آن این است که از نافله عصر چهار رکعت و از نافله مغرب دو رکعت کم شده است. یا معتبره أبی بصیر که نافله عصر را چهار رکعت ذکر کرد. أما بیش از این دلیل نداریم.

ضمناً ما معتبره زراره را طرح کردیم چون می گفت هذا جمیع ما جرت به السنه که قابل حمل نبود و مخالف تسالم أصحاب بود. ولی روایات دیگر قابل توجیه بود و قبول کردیم و حمل بر مراتب فضل کردیم.

أما فاصله انداختن بین دو تا نماز دو رکعتی: دلیل بر جواز تفریق است نه جواز تبعیض: مثل نماز شب که پیامبر هم تفریق می کرد و جدا جدا می خواند. در نماز بودن مستقل اند نه در أمر ارتباطی.

جواز تبعیض در نافله ظهر

أمـا روایت حسـین بن علوان: آن را هم قبول می کنیم که نـافله ظهر را هم می توان چهـار رکعت خوانـد، اما بیشتر از این دلیل نداریم.

جواز تبعیض در نافله شب

بله نسـبت به نافله شب دلیل داریم که شـفع و وتر را می توان مسـتقل خواند نماز شب را نخواند و تنها این سه رکعت را خواند یا تنها نماز وتر را می توان خواند: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ أَ مَا یَرْضَی أَحَدُکُمْ أَنْ یَقُومَ قَبْلَ الصُّبْحِ- وَ یُوتِرَ وَ یُصَلِّیَ رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ یُکْتَبْ لَهُ بِصَلَاهِ اللَّیْلِ(۱) .

نکته: مراد از (یُکْتَبْ لَهُ بِصَلَاهِ اللَّیْلِ) ثواب استحقاقی است نه ثواب تفضّلی.

بحث این است که یوتر به معنـای یـک رکعت است یـا سه رکعت؛ که مرحوم سـید مهـدی روحانی فرموده سه رکعت است و رساله ای در این رابطه نوشـته است. یوتر یعنی نماز فرد بخواند حال یک مصداق آن نماز سه رکعتی، شـفع و وتر است و یک مصـداق آن نمـاز یـک رکعتی یعنی وتر تنهـا است. و یا لااقل ظهور یوتر در خصوص یک رکعت است و بالاولویّه می گوییم شفع می تواند عبادت مستقل باشد.

بررسی روایات در رابطه با استعمال کلمه وتر:

در حدائق ج۶ص۴۲ مثل مرحوم روحانی فرموده اند که الوتر ثلاث رکعات که به برخی روایات تمسک می کنند:

صحیحه حنان بن سـدیر: عَنْ حَنَانٍ قَالَ: سَأَلَ عَمْرُو بْنُ حُرَیْثٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا جَالِسٌ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاکَ أَخْبِرْنِی عَنْ صَـلَاهِ رَسُولِ اللَّهِ ص فَقَـالَ کَـانَ النَّبِیُّ ص یُصَـلِّی ثَمَـانِیَ رَکَعَاتٍ الزَّوَالَ وَ أَرْبَعاً الْأُولَی وَ ثَمَانِیَ بَعْـدَهَا وَ أَرْبَعاً الْعَصْـرَ وَ ثَلَاثاً الْمَغْرِبَ وَ أَرْبَعاً بَعْدَ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ أَرْبَعاً وَ ثَمَانِیَ صَلَاهَ اللَّیْلِ وَ ثَلَاثاً الْوَتْرَ وَ رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ وَ صَلَاهَ الْغَدَاهِ رَکْعَتَیْنِ.

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۵۸.

معتبره أبی بصیر: عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ التَّطَوُّعِ بِاللَّیْلِ وَ النَّهَارِ فَقَالَ الَّذِی یُسْتَحَبُّ أَنْ لَا یُقَصِّرَ عَنْهُ ثَمَانُ رَکَعَاتٍ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ وَ بَعْدَ الظُّهْرِ رَکْعَتَانِ وَ قَبْلَ الْعَصْرِ رَکْعَتَانِ وَ بَعْدَ الْمَغْرِبِ رَکْعَتَانِ وَ قَبْلَ الْعَتَمَهِ رَکْعَتَانِ وَ مِنَ السَّحَرِ ثَمَانُ رَکَعَاتٍ ثُمَّ یُوتِرُ وَ الْوَتْرُ ثَلَاثُ رَکَعَاتٍ مَفْصُولَهٍ- ثُمَّ رَکْعَتَانِ قَبْلَ صَلَاهِ الْفَجْرِ

سهل بن زیاد از بزنطی: أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ ع إِنَّ أَصْحَابَنَا یَخْتَلِفُونَ فِی صَلَاهِ التَّطَوُّعِ- بَعْضُهُمْ یُصَلِّی أَرْبَعاً وَ أَرْبَعِینَ وَ بَعْضُهُمْ یُصَلِّی خَمْسِینَ- فَأَخْبِرْنِی بِالَّذِی تَعْمَلُ بِهِ أَنْتَ- کَیْفَ هُوَ حَتَّی أَعْمَلَ بِمِثْلِهِ- فَقَالَ أُصَلِّی وَاحِدَهً وَ خَمْسِینَ رَکْعَهً- ثُمَّ قَالَ أَمْسِکْ وَ عَقَدَ بِیَدِهِ الزَّوَالَ ثَمَانِیَهً- وَ أَرْبَعاً بَعْدَ الظُّهْرِ وَ أَرْبَعاً قَبْلَ الْعَصْرِ وَ رَکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ وَ رَکْعَتَیْنِ قَبْلَ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ- وَ رَکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ مِنْ قُعُودٍ تُعَدَّانِ بِرَکْعَهٍ مِنْ قِیَامٍ- وَ ثَمَانَ صَلَاهِ اللَّیْلِ وَ الْوَتْرَ ثَلَاثاً وَ رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ- وَ الْفَرَائِضَ سَبْعَ عَشْرَهَ فَذَلِکَ إِحْدَی وَ خَمْسُونَ.

ولی در روایات زیادی به یک رکعت اطلاق وتر کرده اند:

صحیحه فضیل بن یسار: رَکْعَتَانِ بَعْدَ الْعَتَمَهِ جَالِساً تُعَدُّ بِرَکْعَهٍ مَکَانَ الْوَتْرِ

فضل بن شاذان: الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا ع فِی کِتَابِهِ إِلَی الْمَأْمُونِ قَالَ: وَ الصَّلَاهُ الْفَرِیضَهُ الظُّهْرُ أَرْبَعُ رَکَعَاتٍ- وَ الْعَصْرُ أَرْبَعُ رَکَعَاتٍ وَ الْمَغْرِبُ ثَلَاثُ رَکَعَاتٍ- وَ الْعِشَاءُ الْآخِرَهُ أَرْبَعُ رَکَعَاتٍ وَ الْغَدَاهُ رَکْعَتَانِ- هَذِهِ سَبْعَ عَشْرَهَ رَکْعَهً- وَ السُّنَّهُ أَرْبَعٌ وَ ثَلَاثُونَ رَکْعَهً- ثَمَانُ رَکَعَاتٍ قَبْلَ فَرِیضَهِ الظُّهْرِ- وَ ثَمَانُ رَکَعَاتٍ قَبْلَ فَرِیضَهِ الْعَصْرِ- وَ أَرْبَعُ رَکَعَاتٍ بَعْدَ الْمَغْرِبِ- وَ رَکْعَتَانِ مِنْ جُلُوسٍ

بَعْدَ الْعَتَمَهِ تُعَدَّانِ بِرَکْعَهٍ- وَ ثَمَانُ رَکَعَاتٍ فِی السَّحَرِ- وَ الشَّفْعُ وَ الْوَتْرُ ثَلَاثُ رَکَعَاتٍ- تُسَلِّمُ بَعْدَ الرَّکْعَتَیْنِ وَ رَکْعَتَا الْفَجْرِ.

روایت أعمش: وَ صَلَاةُ الْفَرِيضَةِ الظُّهْرُ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ- وَ الْعَصْرُ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ وَ الْمَغْرِبُ ثَلَاثُ رَكَعَاتٍ- وَ الْعِشَاءُ الْآخِرَةُ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ وَ الْفَجْرُ رَكْعَتَانِ- فَجُمْلَةُ الصَّلَاةِ الْمَفْرُوضَةِ سَبْعَ عَشْرَةَ رَكْعَةً- وَ السُّنَّةُ أَرْبَعٌ وَ ثَلَاثُونَ رَكْعَةً- مِنْهَا أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْمَغْرِبِ- لَا تَقْصِيرَ فِيهَا فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ- وَ رَكْعَتَانِ مِنْ جُلُوسٍ بَعْدَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ تُعَدَّانِ بِرَكْعَةٍ- وَ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ فِي السَّحَرِ وَ هِيَ صَلَاةُ اللَّيْلِ- وَ الشَّفْعُ رَكْعَتَانِ وَ الْوَتْرُ رَكْعَةٌ- وَ رَكْعَتَا الْفَجْرِ بَعْدَ الْوَتْرِ- وَ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ قَبْلَ الظُّهْرِ- وَ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ (بَعْدَ الظُّهْرِ) قَبْلَ الْعَصْرِ- وَ الصَّلَاةُ تُسْتَحَبُّ فِي أَوَّلِ الْأَوْقَاتِ.

ما می گوییم وتر دو استعمال و اطلاق دارد و ظاهر آن نماز یک رکعتی است.لذا به نظر ما ظاهر این است که اطلاق الوتر شامل خصوص یک رکعت می شود ولی احتیاط مستحب این است که شفع را هم بخواند تا از این شبهه بیرون بیاید.

متن درس خارج فقه استاد محمد تقی شهیدی – چهارشنبه ۵ آبان ماه ۹۵/۰۸/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/لهو /استعمال آلات لهو به کیفیّت غیر لهوی/معنای لهو

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به حرمت لهو بود. عرض کردیم دلیلی بر حرمت مطلق لهو نداریم و آنچه حرام است استعمال آلات لهو است.

استعمال آلات لهو به کیفیّت غیر لهوی

بحث مهم این است: آیا حرمت استعمال آلات لهو مطلق است، یعنی فرق نمی کند که به کیفیت لهویه باشد یا به کیفیت غیر لهویه؟

ظاهر مشهور این است که حرمت استعمال آلات لهو مطلق است، آنچه که عرفاً از آلات لهو است مثل نی و طبل و ابزار جدید، استعمال آن مطلقاً حرام است.

ص: ۱۹۳

از جمله کسانی که صریحاً قائل به حرمت استعمال مطلقا شده اند مرحوم خویی است:

ذکر فتاوای منقوله از آقای خویی ره:

۱-استعمال آلات اللهو المذکوره و أمثالها فیحرم مطلقا، و لا یجوز حفظها، و أما إذا کانت الموسیقی بوسیله ما لیس منها فإن کان علی الکیفیّه المتداوله فی مجالس اللهو فاستماعها حرام و إلا فلا مانع منه(۱) ، ظاهر این عبارت این است که اگر آلات لهو باشد استماع آن مطلقاً حرام است ولو غیر لهوی باشد.

۲-وسئل: هل يجوز ضرب الدفوف بالأعراس و مواليد أهل البيت علیه السّلام، و هل صحیح ضرب الدف بزواج الزهراء علیها السّلام؟، فأجاب: لا يجوز، فإنّه من آلات اللهو(۲) ،

۳-وسأل ایضا: هناک آلات موسیقیّه مثل الطبل و المزمار و الضرب بالأوتار من ضمنها العود و البیانو هل هذه آلات لهویه، و هل صنعت اللهو؟، فقال: نعم و اللعب بها و العزف علیها لا یجوز،

۴-س: ما الحکم فی استخدامها فی المجالس و التعزیات و المواکب الحسینیه، ج: لا یجوز،

۵-س: هل هناک واقعا آلات غیر لهویه یجوز اللعب بها أم جمیع الآلات الموسیقیه لهویه، فلا یعلم أیها لهوی و أیها غیر لهوی، ج: تختلف الآلات الموسیقیه فبعضها لهویه فلا یجوز استعمالها مطلقا و لا بیعها ، و لا شراؤها، و بعضها الآخر غیر لهوی فلا بأس ببیعه و شرائه /و النوع غیر اللهوی یرجع وصفه إلی أهل الخبره من العرف و کما ذکرنا سابقا الموسیقی المحرّمه هی الأغانی التی تناسب حفلات اللهو و الرقص مثلاً و تستعمل لها، و أما الألحان غیر اللهویه فلیست محرّمه کالتی تستعمل فی العزاء أو الحرب و ما شاکلها(۳) ،

ص: ۱۹۴

۱- (۱) - صراط النجاه ج ۱ص۳۰۷.

۲- (۲) - صراط النجاه ج ۱ص۳۷۴.

۳- (۳) - منیه السائل ص ۱۷۱.

۶-وسئل: هل يجوز استعمال جهاز التلفزيون مع الفيديو لمشاهده المحاضرات الدينيه و المجالس الحسينيه و الأفلام المحلله، فی فرض استعمال التلفزيون فقط يعدّ عرفا آله لهو؟، فأجاب: لا ـ بأس بها فی الفرض، فلو فرض أنه من آلات اللهو لا يجوز فتحه للمباح أيضا(۱) .

البته بعضی از استفتائات از ايشان هست که گويا مخالف با اين مطالب است:

فقد سئل: هناک بعض أنواع الموسيقی التی لا يكون القصد منها الإطراب و التلهّی (الموسيقی الكلاسيكيه) التی يقال أنها تؤثر فی هدوء الأعصاب و هی توصف فی بعض الحالات للعلاج من قبل الأطباء مع العلم بأنها مما يأنس بها الكثير من الناس، و هكذا الحال فی بعض الأناشيد الحماسيه الحربيه التی ليس الهدف منها الطرب و ليست من مجالس أهل اللهو و الفسوق. هل يشرع الاستماع إليها؟، فأجاب: لا بأس بمثله(۲) .

تعليقه مرحوم تبريزی بر صراط النجاة:

صراط النجاه: هل استعمال التلفزيون الذی يعد عرفا آله لهو فی البرامج المحلله جائز، أم إن مشاهدتها فقط هی الجائزه، من دون استعمال للتلفزيون؟

الخوئی: لو عدّ عرفا من آلات اللهو لم يجز استعماله مطلقا، و إن لم يعد منها عرفا بأن يكون من الآلات المشتركه جاز استعماله فی تلك البرامج

التبريزی: إذا كان الشی ء من آلات اللهو، لم يجز بيعه و شراؤه، و استعماله فی اللهو خاصه(۳) .

ايشان در أدله حرمت استعمال آلات لهو، انصراف به استعمال لهوی ديده است: أنهاكم عن الزفن و الكوبات و الكبرات شما را از نواختن نی و طبل بزرگ و كوچك نهی می كنم. مرحوم خويی ادعا می كند كه روايت اطلاق دارد و استعمال غير لهوی هم حرام است.

۱- (۴) - صراط النجاهج ۲ ص ۲۸۱.

۲- (۵) - صراط النجاه ج۱ص ۳۶۹.

۳- (۶) - صراط النجاه ج۲ص۲۸۳.

تذکر: استفتائاتی که شده برای سی سال پیش است که تلویزیون استعمال غالبش در حرام بوده است.

نظر استاد

به نظر ما اگر احتمال انصراف یعنی احتمال قرینه لبیّه متصله، هم بدهیم کفایت می کند و با شک، به برائت رجوع می کنیم.

بلکه یک قاعده اصولی را هم می توان در اینجا تطبیق کرد و مطلب را ثابت کرد: زیرا متعلق نهی معلوم نیست: که تلهّی است یا استعمال. و نهی به نی و طبل تعلّق نمی گیرد، و حذف متعلّق مفید اجمال است و إفاده عموم نمی کند زیرا دلالت تصوری تمام نیست و مقدّر دارد لذا اطلاق شکل نمی گیرد.

و أثر ظاهر آلات لهو، استعمال لهوی است. لذا مدّعای مرحوم استاد (که تنها استعمال آلات به کیفیّت لهوی حرام است)به نظر ما پذیرفته است.

استماع آلات لهو

اگر کسی بگوید استعمال آلات لهو مطلقاً حرام است چه به نحو کیفیّت لهوی و چه غیر لهوی باشد،و شاید حکمت این بوده که شارع مطلق استعمال آلات لهو را ممنوع کند، أمّا ملازمه ای با حرمت استماع کیفیّت غیر لهوی ندارد. و أما حرمت استعمال به کیفیت لهوی علاوه بر دلیل خاص، با ملازمه هم ثابت می شود: نمی شود استعمال مطلقاً حرام باشد أمّا استماع حتّی به کیفیّت لهویِ آن حرام نباشد.

معنای آلات لهو

۱-«ما غلب استعماله فی اللهو» که تفسیر آقای خویی است.

۲-آنچه برای لهو آماده شده است و به طبعه برای لهو است: مثلاً تلویزیون و رادیو وسیله پخش برنامه است و برای لهو ساخته نشده است. (طبع مثل اینکه شمشیر آلت قتل است أمّا چاقو أبزار قتل نیست اگر چه در جایی استعمال غالب آن قتل شود.) أمّا تناسب عرفی پیانو با لهو است لذا آلت لهو می شود.

ص: ۱۹۶

و الحاصل: حرمت استعمال آلات لهو منصرف به صورتی است که به کیفیّت لهوی باشد وفاقاً للاستاذ و السید السیستانی. و اگر هم مثل آقای خویی و گلپایگانی بگوییم استعمال آلات مطلقاً حرام است دلیلی بر ملازمه بین حرمت استعمال و حرمت استماع نداریم.

معنای لهو

اگر بگوییم حرمت مختص به استعمال به کیفیت لهویه است (که در آلات مشترکه چنین می گویند)، مراد از لهو چیست؟ برای روشن شدن معنای لهو کلمات أهل لغت و فقهاء را بررسی می کنیم:

کلمات أهل لغت

کتاب العین: اللَّهْوُ: ما شغلک من هوی أو طرب، و العامه تقول: تَلَهَّيْتُ. و یقال: أَلْهَيْتُهُ إِلْهَاءً، أی: شغلته(۱) : چیزی که تو را مشغول و سرگرم می کند.

وفی کتاب المحیط فی اللغه: اللَّهْوُ: الصَّرْفُ عن الشَّيْ ءِ، لَهَوْتُ عنه(۲)

وفی معجم مقائیس اللغه: کلُّ شی ءٍ شَغَلَک عن شی ء، فقد ألْهَاک(۳)

وفی مفردات الراغب: اللَّهْوُ: ما یشغل الإنسان عمّا یعنیه و یهمّه، قال تعالی: إِنَّمَا الْحَیاةُ الدُّنْیا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ، وما هذِهِ الْحَیاةُ الدُّنْیا إِلّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ، و یقال: أَلْهاهُ کذا. أی: شغله عمّا هو أهمّ إلیه، قال تعالی: أَلْهاکُمُ التَّکاثُرُ، و "رِجالٌ لا تُلْهِیهِمْ تِجارَةٌ وَ لا بَیْعٌ عَنْ ذِکْرِ اللّهِ"(۴)

وفی نهایه ابن اثیر: اللَّهْوُ: اللَّعِب. یقال: لَهَوْتُ بالشی ء أَلْهُو لَهْواً، و تَلَهَّيْتُ به، إذا لعبت به و تشاغلت، و غفلت به عن غیره، و أَلْهَاه عن کذا، أی شغله(۵)

۱- (۷) - کتاب العین؛ ج ۴، ص: ۸۷.

۲- (۸) - المحیط فی اللغه؛ ج ۴، ص: ۶۱.

۳- (۹) - معجم مقائیس اللغه؛ ج ۵، ص: ۲۱۳.

۴- (۱۰) - مفردات الفاظ القرآن ص۷۴۸.

۵- (۱۱) - النهایه فی غریب الحدیث و الأثر؛ ج ۴، ص: ۲۸۲.

وفسره فی القاموس وصحاح اللغه باللعب(۱) .

کلمات أهل لغت مشکل ما را حل نکرد زیرا معنای لهو را سرگرمی گرفته اند که با موضوع حرمت سازگاری ندارد.

کلمات فقهاء

در کلمات قدماءِ فقهاء تفسیر واضحی ندیدیم. و تنها متأخرین به تفسیر آن پرداخته اند:

شیخ انصاری ره:

فی کتاب المکاسب بعد اختیار حرمته: لکن الإشکال فی معنی اللّهو، فإنّه إن أُرید به مطلق اللعب کما یظهر من الصحاح و القاموس، فالظاهر أنّ القول بحرمته شاذّ مخالف للمشهور و السیره؛ فإنّ اللعب هی الحرکه لا لغرض عقلائی(بازی بدون غرض عقلایی: اشکال این است که لهو ممکن است بازی باشد با غرض عقلایی)، و لا خلاف ظاهراً فی عدم حرمته علی الإطلاق، نعم، لو خُصَّ اللّهو بما یکون عن بَطَرٍ و فسّر بشدّه الفرح کان الأقوی تحریمه(واقعاً اگر کاری کند مثلاً جوکی بگویند که موجب شدت فرح شود آیا این حرام است؟ آیا التزام به حرمت آن بر خلاف متشرعه نیست؟)، و یدخل فی ذلک الرقص و التصفیق، و الضرب بالطشت بدل الدفّ، و کلّ ما یفید فائده آلات اللهو، و لو جعل مطلق الحرکات التی لا یتعلق بها غرض عقلائی مع انبعاثها عن القوی الشهویه، ففی حرمته تردد، و اعلم أنّ هنا عنوانین آخرین: اللعب و اللّغو، أمّا اللعب، فقد عرفت أنّ ظاهر بعضٍ ترادفهما، و لکن مقتضی تعاطفهما فی غیر موضع من الکتاب العزیز تغایرهما. و لعلهما من قبیل الفقیر و المسکین إذا اجتمعا افترقا، و إذا افترقا اجتمعا. و لعل اللعب یشمل مثل حرکات الأطفال الغیر المنبعثه عن القوی الشهویه. و اللّهو ما تلتذّ به النفس، و ینبعث عن القوی الشهویه، و کیف کان، فلم أجد من أفتی بحرمه اللعب عدا الحلّی، و لعلّه یرید اللّهو، و إلّا فالأقوی الکراهه، وأمّا اللغو، فإن جعل مرادف اللّهو کما یظهر من بعض الأخبار کان فی حکمه(۲) .(به نظر ما این درست نیست: لغو یعنی فعل یا قول بیهوده و با لهو و لعب فرق می کند: لعب بازی ولو بازی عقلای است و لهو هم به صدد معنایش هستیم.)

ص: ۱۹۸

۱- (۱۲) - صحاح اللغه ج۶ص۲۴۸۷والقاموس ج۴ص۳۸۸.

۲- (۱۳) - کتاب المکاسب ج ۲ ص۴۷ .

الفقيه الشيخ حسن كاشف الغطاء فى انوار الفقاهه:

اللهو الذى من شأنه أن يُنسى ذكر الله تعالى و عبادته و يلهى عن اكتساب الخير و الرزق حرام سواء كان بآله أو بدونها كالرقص و بعض أنواع الصفق(كف زدن) و اقتناء بعض الطيور للّعب بها و صيد اللهو و هذا هو المفهوم من ذم اللّهو و اللعب فى الكتاب و السنه(۱) .

المحقق الايروانى "قده" :

أنّ اللّهو عباره عن حاله الالتهاء و الانشغال عن الشى ء (يعنى فكر نكردن و غافل شدن)و المراد هنا حاله الالتهاء عن اللّه لا مجرّد الانصراف الفعلى للنّفس عن اللّه تعالى و إلّا وجب أن يكون الشّخص ذاكر اللّه تعالى دائما و هذه الحاله لا نعلم حصولها إلّا فيما دلّ الدّليل عليه و هو اللّعب بآلات الأغانى فلعلّ لهذه الآلات جاذبه تجذب النفس إليها فتكون مولعا بها و بذلك تحتجب عن الإقبال إلى اللّه تعالى فلهذا حرّمها الشّارع ثم الظّاهر أن بين اللّهو و اللّعب و اللّغو عموم من وجه فاللّهو فعل النفس و اشتغالها باللّذائذ الشهويّه بلا قصد غايه و إن كانت الغايه حاصله سواء صدرت حركه جوارحيّه من الشّخص أوّلا كما فى استماع آلات الأغانى قال اللّه تعالى ذَرْهُمْ فِی خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ- لاهِيَةً قُلُوبُهُمْ و اللّعب هو العمد إلى حركات جوارحيّه لغايه الالتذاذ بها بلا قصد غايه أخرى و إن كانت الغايه الأخرى حاصله كأكثر أفراد اللّعب المترتّب عليه غايات عقلائيّه من فطانه النفس و جودتها و جولان الفكر و قوّه الأعصاب و العضلات و اللّغو الحركات الخارجيّه الخاليه عن الغايات و قد عرفت عدم الدّليل على حرمه اللّهو بقول مطلق و أمّا اللّعب و اللّغو فهما أوضح حالا من اللّهو فى عدم الدّليل على حرمتهما بقول مطلق(۲) .

۱- (۱۴) - انوار الفقاهه المكاسب ص۷.

۲- (۱۵) - حاشيه المكاسب ج ۱ ص۴۲.

ایشان می فرماید: لهو آن است که انسان را حتّی در ارتکاز و عمق جان از خدا غافل کند زیرا التفات تفصیلیه به خداوند متعال لازم نیست و برای انسان هنگام مطالعه هم التفات تفصیلی وجود ندارد.

السید البروجردی "قده" :

أن حرمه بعض أقسام اللهو و إن كانت قطعيه، لكن لا يمكن الالتزام بحرمه جميع أقسامه، إذ المحرّم من اللهو هو ما أوجب خروج الإنسان من حالته الطبيعيّه بحيث يوجد له حاله سكر لا يبقى معها للعقل حكومه و سلطنه، كالألحان الموسيقيّه التى تخرج من استمعها من الموازين العقليّه و تجعله مسلوب الاختيار فى حركاته و سكناته، فيتحرك و يترنّم على طبق نغماتها و إن كان من أعقل الناس و أمتنهم، و بالجمله: المحرّم منه ما يوجب خروج الإنسان من المتانه و الوقار قهرا، و يوجد له سكرا روحيّا يزول معه حكومه العقل بالكليّه، و من الواضحات أنّ التصيّد و إن كان بقصد التنزّه ليس من هذا القبيل(١) .

ان شاء الله كلام آقای خویی در اینکه لهو چیست را جلسه بعد بررسی می کنیم.

كتاب الصلا/نوافل /تعداد نوافل در روز جمعه/مشروعیّت نافله یک رکعتی و چهار رکعتی ۹۵/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: كتاب الصلاة/نوافل /تعداد نوافل در روز جمعه/مشروعیّت نافله یک رکعتی و چهار رکعتی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به نوافل بود.

تعداد نوافل در روز جمعه

آخرین بحثی که در نوافل هست نوافل روز جمعه است.

در نوافل روز جمعه تعداد نوافل بیشتر می شود. صاحب عروه فرموده است: و أما فی یوم الجمعه فیزاد على الست عشر أربع رکعات(٢) هشت رکعت نافله ظهر است، هشت رکعت نافله عصر است، چهار رکعت هم در روز جمعه اضافه می شود و مشهور هم همین را گفته اند.

ص: ٢٠٠

١- (١۶) - البدر الزاهر ص٢٣۴.

٢- (١) العروه الوثقى (للسيد اليزدى)، ج ١، ص: ۵١۴.

بررسی روایات در مسأله

و این مطلب موافق است با صحیحه بزنطی: مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ التَّطَوُّعِ یَوْمَ الْجُمُعَهِ قَالَ سِتُّ رَکَعَاتٍ فِی صَدْرِ النَّهَارِ وَ سِتُّ رَکَعَاتٍ قَبْلَ الزَّوَالِ وَ رَکْعَتَانِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ وَ سِتُّ رَکَعَاتٍ بَعْدَ الْجُمُعَهِ فَذَلِکَ عِشْرُونَ رَکْعَهً سِوَی الْفَرِیضَهِ(۱) .

طبق این روایت مجموع نوافل در روز جمعه بیست رکعت می شود: شش رکعت اول روز، شش رکعت قبل از زوال، دو رکعت هم هنگام زوال، شش رکعت هم بعد از نماز جمعه.

ولی در صحیحه سعد بن سعد الاشعری دارد: وَ عَنْهُ عَنِ الْبَرْقِیِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاهِ یَوْمَ الْجُمُعَهِ- کَمْ رَکْعَهً هِیَ قَبْلَ الزَّوَالِ- قَالَ سِتُّ رَکَعَاتٍ بُکْرَهً وَ سِتٌّ بَعْدَ ذَلِکَ- اثْنَتَا عَشْرَهَ رَکْعَهً- وَ سِتُّ رَکَعَاتٍ بَعْدَ ذَلِکَ- ثَمَانِیَ عَشْرَهَ رَکْعَهً- وَ رَکْعَتَانِ بَعْدَ الزَّوَالِ- فَهَذِهِ عِشْرُونَ رَکْعَهً- وَ رَکْعَتَانِ بَعْدَ الْعَصْرِ فَهَذِهِ ثِنْتَانِ وَ عِشْرُونَ رَکْعَهً(۲) .

این جمله که دو رکعت هم بعد از نماز عصر بخو ان، در صحیحه بزنطی نبود، لذا نوافل در روز جمعه بیست و دو رکعت می شود.

صحیحه سعید الاعرج می گوید: وَ عَنْهُ عَنِ الْحُسَیْنِ یَعْنِی ابْنَ سَعِیدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ سَعِیدٍ الْأَعْرَجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ صَلَاهِ النَّافِلَهِ یَوْمَ الْجُمُعَهِ- فَقَالَ سِتَّ عَشْرَهَ رَکْعَهً قَبْلَ الْعَصْرِ- ثُمَّ قَالَ وَ کَانَ عَلِیٌّ ع یَقُولُ مَا زَادَ فَهُوَ خَیْرٌ- وَ قَالَ إِنْ شَاءَ رَجُلٌ- أَنْ یَجْعَلَ مِنْهَا سِتَّ رَکَعَاتٍ فِی صَدْرِ النَّهَارِ- وَ سِتَّ رَکَعَاتٍ نِصْفَ النَّهَارِ- وَ یُصَلِّی الظُّهْرَ- وَ یُصَلِّی مَعَهَا أَرْبَعَهً ثُمَّ یُصَلِّی الْعَصْرَ(۳) .

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۲۳ .

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۲۳ .

۳- (۴) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۲۳ .

پس: روایت اول نوافل روز جمعه را بیست رکعت، روایت دوم بیست و دو رکعت، روایت سوم شانزده رکعت، دانستند.

حل تعارض بین سه روایت

پدر صدوق و مرحوم شیخ صدوق بخاطر همین تعارض بین این سه روایت ظاهرا گفته اند: این سه روایت تساقط می کنند و لذا تعداد نوافل روز جمعه هم مثل بقیه روزها است یعنی همان نوافل یومیه ثابت است.

مناقشه

این سخن وجهی ندارد زیرا می توان حمل بر مراتب استحباب کرد و خود شما هم دأب تان این است که در خطابات استحبابیه حمل بر مراتب استحباب می کنید.

حلّ صحیح تعارض

بهتر این است که طبق صحیحه سعد بن سعد الاشعری گفته شود: افضل زیاد کردن شش رکعت بر نوافل یومیه که ۱۶رکعت است می باشد، نه چهار رکعت که مشهور می گوید.و فالافضل زیاده چهار رکعت است. و آن صحیحه سعید الاعرج که شانزده رکعت گفت، در رتبه سوم قرار می گیرد. شاید هم شاهدش این باشد: کلما زاد فهو الافضل.

نظر آقای سیستانی راجع به تبعیض در نوافل

آقای سیستانی در تعلیقه عروه راجع به تبعیض در نوافل فرموده اند:

نظر أول: در نماز شب می توان فقط شفع و وترخواند بلکه می توان فقط وتر را خواند.

نظر دوم: بعد ایشان این طور فرموده اند: و فی نافله العصر اربع رکعات بل رکعتین: در نافله عصر می توانی چهار رکعت بلکه دو رکعت بخوانی. ولی در جاهای دیگر احتیاط واجب این است که اگر تبعیض کردی به قصد رجاء باشد. یعنی به قصد قربت مطلقه باشد، چون معلوم نیست که به عنوان نوافل یومیه پذیرفته شود. حتی اگر نافله مغرب را دورکعتی می خوانید، قصد رجاء و قصد قربت مطلقه کنید.

ص: ۲۰۲

بیان وجه این دو نظر

وجه نظر أول: ظاهراً ایشان (یوتر)را در صحیحه معاویه بن وهب: «أَ مَا یَرْضَی أَحَدُکُمْ أَنْ یَقُومَ قَبْلَ الصُّبْحِ- وَ یُوتِرَ وَ یُصَلِّیَ رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ یُکْتَبْ لَهُ بِصَلَاهِ اللَّیْلِ» ظاهر در همان نماز وتر یک رکعتی گرفته است لذا فرموده می توان وتر را به تنهایی خواند.

أما اینکه چرا می گوید شفع و وتر را جدای از هشت رکعت نافله شب می توان خواند: شاید وجه آن این باشد که ظاهرروایت این است که نماز شب همان هشت رکعت است. شفع و وتر نماز جدایی است و ربطی به نماز شب ندارد. بعد از نماز شب مستحب است شفع و وتر بخوانیم. خود خطاب شفع و وتر ظهور در استقلال نسبت به آن هشت رکعت نماز شب دارد.

و این مطلب بعیدی هم نیست.

وجه نظر دوم:

ظاهراً وجه فرمایش ایشان این است که: در نافله عصر روایت گفت می شود چهار رکعت خواند و از این معلوم می شود که بین رکعات نافله عصر ارتباطی نیست: هشت رکعت نافله عصر که چهار تا نماز دو رکعتی می شود در روایت می گوید می توانی بر چهار رکعت اقتصار کنی؛ که با این بیان ظهور در ارتباطیت این چهار نماز نافله عصر خراب می شود و لذا اطلاقش اقتضاء می کند دو رکعت هم اگر خواندیم اشکال نداشته باشد. ولی ما در نافله مغرب جواز تبعیض نداشتیم، جواز تفریق داشتیم: که بعد از مغرب دو رکعت بخوان و قبل از عشاء هم که یک ساعت بعد می خوانید دو رکعت بخوان.

مناقشه در وجه نظر دوم

ولی انصافا از این روایتی که می گفت نافله عصر را چهار رکعت بخوانید ما جواز اتیان به رکعتین را نمی فهمیم: اول می گفتند هشت رکعت بخوان، دلیل گفت چهار رکعت می توانی بخوانی، اما بیش از این ما بگوییم دو رکعت هم می توانی بخوانی، دلیل ندارد. و شاهد اینکه خود ایشان شش رکعت را اجازه نداده است.

ص: ۲۰۳

نکته: راجع به نـافله ظهر، روایت حسـین بن علـوان دلالـت می کرد بر اینکه می تـوان نـافله ظهر را چهـار رکعت خوانـد که ما پـذیرفتیم، و ظاهراً آقای سیسـتانی در سـند روایت تشـکیک می کننـد و وثاقت حسـین بن علوان را ثابت نمی داننـد لـذا آن را نپذیرفته اند.

مسأله

یجب الإتیان بالنوافل رکعتین رکعتین إلا الوتر فإنها رکعه(۱)

این مسئله مشتمل بر فروعی است؛

فرع اول(بحث از مشروعیت نافله به صورت غیر دو رکعتی)

نافله یک رکعتی غیر از نماز وتر مشـروع نیست و نیز نافله چهار رکعتی بدون سـلام در رکعت دوم، غیر از نماز أعرابی مشروع نیست. این مطلب مشهور است بلکه ادعای اجماع شده است که به غیر از این دو نماز بقیه نوافل باید دو رکعتی خوانده شود.

محقق اردبیلی فرموده است: طبق اطلاقات ادله لازم نیست نماز نافله را دو رکعتی خواند: الصَّلَاهُ خَیْرُ مَوْضُوعٍ فَمَنْ شَاءَ اسْتَقَلَّ وَ مَنْ شَاءَ اسْتَکْثَرَ(۲) . می توان یـک نماز یک رکعتی نافله خوانـد. یا حتّی همین نوافل یومیه که ۳۴ رکعت اند را می توان مثلاً نافله ظهر را که هشت رکعت است به یک سلام خواند.

ابتدا دلیل مشهور را بررسی می کنیم اگر تامّ بود مقیّد اطلاقات می شود. و اگر تامّ نباشد بررسی می کنیم: آیا همچون اطلاقی که محقق همدانی ادعا کرده است داریم یا نه؟ اگرنه مقیّد ثابت شد و نه اطلاق کما علیه السـید الخوئی که هر دو را انکار می کنـد، نوبت به أصـل عملی می رسـد. که آقای خویی فرموده مقتضای أصل عملی برائت از شـرطیت سـلام در رکعت ثانیه در مشـروعیت نـافله، است. و بـا لحـاظ أصل عملی موافق مقـدس اردبیلی هستیم. ولی ارتکازی وجود دارد که با وجود آن سـراغ أصـل نمی رویم: ارتکـازی وجود دارد بر اینکه نافله به صورت دو رکعتی است و نسبت به نافله یک رکعتی غیر از وتر و سه رکعتی و نافله چهار رکعتی ارتکاز ذهنی وحشت و استبعاد دارد. و این ارتکاز دلیل بر قول مشهور می شود.

۱- (۵) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج ۱، ص: ۵۱۵ .

۲- (۶) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۳، ص: ۴۷ .

أدله مشهور

أجماع

مشهور أولاً به اجماع استدلال کرده اند که برفرض ثابت باشد مدرکی است و اعتبار ندارد.

توضیحی راجع به اجماع مدرکی:

ما احراز نکردیم که أصحاب أئمه اجماع دارند تا گفته شود چه مدرکی باشد و چه نباشد همین که امام نظر أصحاب خود را تقریر کرد کفایت می کند هر چند أصحاب نظرشان بر اساس یک مستند ضعیفی باشد.

بلکه ما اجماع فقهاء متقدمین در عصر غیبت را داریم. می خواهیم از این اجماع ارتکاز متشرعه در زمان ائمه معصومین علیهم السلام را کشف کنیم. که راه آن این است که اجماع مدرکی نباشد؛ زیرا اگر مدرکی باشد و مستند به حدیثی باشد دیگر دلیل مجمعین ارتکاز متشرعه نخواهد بود. اگر ارتکاز متشرعه ثابت شود اطمینان پیدا می کنیم که در زمان معصوم چنین ارتکازی بوده است لذا رأی معصوم را کشف می کنیم. ولی اگر دلیلی در بین باشد باید به مقدار دلالت دلیل نگاه کنیم و اجماع فی نفسه برای ما تقدس ندارد.

مثلاً ـ فقهاء با توجّه به آیه انما المشرکون نجس قائل به نجاست اهل کتاب و مشرکین شده اند. حال ما از این آیه نجاست شرعیه و فقهیه نمی فهمیم و قذارت باطنیه می فهمیم. و می گوییم مجمعین اشتباه کردند. و ما از فرقی نیستیم که می گویند لاتجتمع امتی علی خطا، اجماع برای ما موضوعیت ندارد.

أما اگر اتصال اجماع به زمان معصوم ثابت شود ولو مستند ضعیف باشد أما تقریر امام و عدم اعتراض او کاشف از موافقت او خواهد بود.

و لذا اجماع مدرکی یا حتی محتمل المدرک معتبر نیست. و لذا باید سراغ روایات برویم؛

ص: ۲۰۵

روایت اول

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِیهِ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یُصَلِّی النَّافِلَهَ- أَ یَصْلُحُ لَهُ أَنْ یُصَلِّیَ أَرْبَعَ رَکَعَاتٍ لَا یُسَلِّمُ بَیْنَهُنَّ- قَالَ لَا إِلَّا أَنْ یُسَلِّمَ بَیْنَ کُلِّ رَکْعَتَیْنِ(۱) .

شخصی که نافله می خواند می تواند چهار رکعت بخواند بدون سلام در رکعت دوم؟ امام فرمود نخیر. باید بین هر دو رکعت سلام بدهد. و نافله در روایت مطلق است و در مقابل فریضه است و نوافل یومیه و غیر آن را شامل می شود.

مناقشه سندی

عبدالله بن الحسن توثیق خاص ندارد. فقط حمیری روایت از او را در کتاب قرب الإسناد اکثار کرده است.

آقای زنجانی یک اشکالی دارند که قابل توجّه است: می فرمایند چون هدف حمیری نقل أحادیث با سندهای کوتاه است و می خواهد قرب الأسناد یا الإسناد درست کند لذا اکثار از شخص ضعیف یا مجهول مشکلی ایجاد نمی کند زیرا چه بسا بهتر از این، سند نزدیک به معصوم پیدا نکرده است و اطمینان داشته که عبدالله بن حسن به جدّ او دروغ نمی بندد لذا وثوق به صدور پیدا کرده و این سند را ذکر کرده است. ولی اگر چنین هدفی نمی داشت اکثار روایت دلیل بر وثاقت روای نزد حمیری می بود.

انصافا این اشکال موجهی هست؛ و مانع می شود وثوق پیدا کنیم به این که حمیری جهت نقلش از عبدالله بن الحسن اعتماد به عبدالله بن الحسن بوده است.

مناقشه دلالی

اشکال دلالی این است که: این روایت می گوید: کسی که چهار رکعت نماز می خواند و در رکعت دوم سلام نمی دهد، این درست نیست. لایصلح له، یعنی این مشروع نیست. باید در هر رکعت دومی سلام بدهد. فرض کرده این شخص چهار رکعت می خواند و قصد دارد در رکعت ثانیه سلام ندهد می گوید نه، برو سلام بده. اما آن کسی که می خواهد یک رکعت، یک رکعت بخواند، چهار تا نماز یک رکعتی بخوانداز کجای روایت استفاده کنیم اشکال دارد؟

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۳ .

جواب از مناقشه

آقای خوئی فرموده است: به نظر من این اشکال دلالی درست نیست؛

برای این که شما اگر می گویید این آقا نماز چهار رکعتی می خواند، پس در سؤال فرض نماز یک رکعتی نشده است. این آقا که نماز چهار رکعتی خواند بدون سلام در اثناء، امام می خواهد بگوید این نماز چهار رکعتی بدون سلام در رکعت ثانیه باطل است مگر سلام در رکعت ثانیه بدهد. این که معنا ندارد. پس این استثناء، استثناء از این فرد نیست. لا یعنی نماز باطل است. الا استثناء منقطع است. مثل: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ، لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَ لَا تَأْثِيماً

إِلَّا قِيلًا سَلَاماً سَلَاماً : سلاما سلاما که استثناء از لغو نیست. یعنی و لکن یسمع. این نمازی که این آقا می خواند یصلی اربع رکعات بدون سلام فی الرکعه الثانیه، این حکمش این است که لایجوز. الا، یعنی و لکن لابد من صلاه النافله رکعتین. الا ان یسلم بین کل رکعتین یعنی لایجوز هذا الصلاه و لابد ان یسلم بین کل رکعتین. و کسی که نماز یک رکعتی می خواند لایسلم فی الرکعه الثانیه بل یسلم فی الرکعه الاولی.

اشکال

به نظر ما این فرمایش آقای خوئی درست نیست. ظاهر این روایت این است که یصلی اربع رکعات اعم از این که سلام بدهد در اثناء یا ندهد. مثل نوافل الظهر ثمانیه رکعات، نافله العصر ثمان رکعات. سؤال می کند می گوید اینی که نماز چهار رکعتی می خواند که اعم است از سلام در اثناء یا عدم سلام، آیا جایز است این کیفیت را انتخاب کند، سلام ندهد در اثناء؟ حضرت می فرمایند نخیر. باید سلام بدهد در رکعت ثانیه. پس ضمیر بر می گردد به این کسی که یصلی اربع رکعات. شخصی که یصلی اربع رکعات، این آقا جایز نیست یک سلام بدهد برای کل این چهار رکعت: لایصلح الا ان یسلم بین کل رکعتین، یک سلام کافی نیست برای کل چهار رکعت نماز. باید در رکعت ثانیه هم سلام بدهد. اما کمتر از این سلام داد جایز نیست؟ این را نمی گوید. حداقل را می گوید که از دو رکعت کمتر نشود و این طور نباشد رکعت دوم رد بشود و سلام ندهی. اما اگر رکعت اول سلام دادی نامشروع است؟ این را بیان نمی کند.

بله روایت نافله سه رکعتی را نفی می کند. چون می گوید باید در رکعت ثانیه سلام بدهی. اما در رکعت اولی صحیح نیست سلام بدهی؟ این را نمی گوید. و اگر رکعت اول سلام بدهد، بلند شود نماز بخواند که او می شود رکعت اول نماز بعدی.

و لذا اشکال دلالی به این روایت تمام است.

روایت دوم(روایت ابن ادریس در سرائر از کتاب حریز)

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ وَ افْصِلْ بَيْنَ كُلِّ رَكْعَتَيْنِ مِنْ نَوَافِلِكَ بِالتَّسْلِيمِ.

مناقشه سندی

آقای خوئی فرموده است: ابن ادریس نسبت به احادیث مستطرفات سرائر سند ذکر نمی کند که کتاب حریز با چه سندی به من رسیده است. شاید سند، ضعیف باشد. فقط کتاب محمد بن علی بن محبوب خوب است، چون آنجا دارد و بخط الشیخ عنده. کتاب محمد بن علی بن محبوب به خط شیخ نزد صاحب سرائربود و شیخ هم که سند صحیح به این کتاب دارد. اما کتاب حریز این طور نیست.

تذکر: آقای خوئی در این بحث این اشکال سندی را نمی کند هنوز رجالی نشده بود. می گوید مستطرفات سرائر را ما قبول داریم. چون ابن ادریس به خبر واحد عمل نمی کند که. او به خبر مستفیض و متواتر عمل می کند. پس معلوم می شود این خبر، مستفیض و متواتر بوده که از کتاب حریز نقل می کند. ولی بعدا رجالی که شد، از وسط های تنقیح، کتاب طهارت دیگر رجالی شد، از آن موقع به بعد به مستطرفات سرائر اشکال سندی می کرد.

مناقشه دلالی

اشکال دلالی ایشان این است: فرمودند در مستحبات ما تا حالا شنیدیم و خواندیم که أوامرحمل بر مراتب استحباب می شود :یک روایت می گوید زر الحسین علیه السلام. یک روایت می گوید زر الحسین علیه السلام مغتسلا بماء الفرات؛ تعدد مراتب استحباب است. مطلق و مقید نیستند. روش فقهاء این است. اینجا هم و افصل بین کل رکعتین بالتسلیم، حمل بر مراتب استحباب می شود. اگر اطلاقی در دلیل نافله بود وجهی ندارد تقیید بزنیم به این خطاب.

اشکال سندی به نظر ما وارد نیست که در جلسه بعد عرض می کنیم.

اشکال دلالی هم ناتمام است زیرا: خود آقای خوئی در اصول گفت اگر امر به تقید برود، نه این که بگوید و زر الحسین مغتسلا، بگوید: اغتسل قبل زیاره الحسین علیه السلام، این امر رفته روی تقید، این ظهور در ارشاد به شرطیت دارد. اینجا هم دارد و افصل بین کل رکعتین من نوافلك بالتسلیم. این امر رفته روی تقید نه این که امر برود روی مقیَّد. نه این که بیاید بگوید إئت بنافله یشتمل علی التسلیم بعد کل رکعتین. این می شود امر مقید. اینجا امر رفته روی تقید. امر رفته روی خود تسلیم فی الرکعه الثانیه. امر رفته روی فصل بین کل نافله بالتسلیم فی الرکعه الثانیه. خود ایشان در اصول جلد پنجم محاضرات صریحا می گوید این گونه اوامر ظهور دارد در ارشاد به شرطیت.

کتاب الصلا/نوافل /مشروعیت نافله به صورت غیر دو رکعتی/بررسی سندی و دلالی روایت مستطرفات سرائر ۹۵/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل /مشروعیت نافله به صورت غیر دو رکعتی/بررسی سندی و دلالی روایت مستطرفات سرائر

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به کمّیت مشروع در نافله بود. محقق اردبیلی فرمودند به اطلاق دلیل مشروعیت صلاه نافله، نافله را می شود یک رکعتی خواند، می شود سه رکعتی یا چهار رکعتی خواند.

مشهور در مقابل این نظر گفتند نماز نافله دو رکعتی است نه کمتر نه بیشتر مگر در موارد بسیار محدود مثل نماز وتر یا نماز اعرابی یا برخی از نمازهایی که روایت خاص و لو به سند ضعیف دارد.

استدلال کردند مشهور یکی به روایت عبدالله بن الحسن از جدش علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یُصَلِّی النَّافِلَهَ- أَ یَصْلُحُ لَهُ أَنْ یُصَلِّیَ أَرْبَعَ رَکَعَاتٍ لَا یُسَلِّمُ بَیْنَهُنَّ- قَالَ لَا إِلَّا أَنْ یُسَلِّمَ بَیْنَ کُلِّ رَکْعَتَیْنِ(۱) .

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۳ .

که ما فعلاً در سندش مناقشه کردیم و دلالتش به نظر ما بر نفی مشروعیت بیش از دو رکعت؛ که سه رکعتی یا چهار رکعتی بخواهد نافله را بخواند تمام است. اما این که نافله یک رکعتی بخواند ظهوری در نفی مشروعیت آن نداشت؛ گفتیم وقتی که سائل سؤال می کند که آیا جایز است شخص نافله را چهار رکعت بخواند بدون سلام در رکعت دوم، امام می فرماید نه، باید در دو رکعتی سلام بدهد، یعنی نباید چهار رکعتی را با یک سلام بخواند. اما این که باید سر دو رکعتی سلام بدهد یعنی نمی تواند سر یک رکعتی سلام بدهد؟ همچون ظهوری ندارد.

أدله مشهور(بر عدم مشروعیت نافله به صورت غیر دو رکعتی)

روایت دوم

روایت دوم روایت مستطرفات سرائر بود: و مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِیسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ کِتَابِ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع فِی حَدِیثٍ وَ افْصِلْ بَیْنَ کُلِّ رَکْعَتَیْنِ مِنْ نَوَافِلِکَ بِالتَّسْلِیم(1) .

مناقشه سندی

آقای خوئی فرمود مستطرفات سرائر چون مشتمل است بر احادیثی از کتب اصحاب، که ابن ادریس گزینش کرده ولی سند را به کتب ذکر نکرده است، اعتباری به آن نیست.

مناقشه دلالی

در دلالت هم مناقشه کرد و فرمود «و افصل» امر استحبابی به یک حصه است، منافات با استحباب طبیعت ندارد. مثلاً یک دلیل می گوید که زر الحسین علیه السلام، یک دلیل می گوید زر الحسین مغتسلا بماء الفرات. دلیل دوم حمل بر مراتب استحباب می شود.

به نظر ما هر دو اشکال ایشان ناتمام است؛

جواب از مناقشه سندی

اما اشکال سندی: این را بارها عرض کرده ایم: اگر بناء باشد نداشتن سند در مستطرفات سرائر مشکل ایجاد کند، سند داشتن شیخ طوسی به کتب اصحاب که در فهرست ذکر کرده هیچ مشکلی را حل نمی کند. چرا؟ برای این که ما قرائنی داریم که سندهایی که شیخ طوسی ذکر می کرد، سندهای تشریفاتی بود. از باب تیمن و تبرک بود. نه این که به نسخه ای که نقل می کرد از آن، سند ذکر می کرد.

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۳ .

مثلا: حریز به شاگردش می گفت: «اجزت لک ان تروی عنی جمیع کتبی و روایاتی» همین شاگرد حریز مثلاً می آمد به شیخ طوسی می گفت «انا ایضا اجیز لک ان تروی عنی جمیع کتب و روایات حریز» اما چه چیزی کتاب حریز است؟ چه چیزی روایات حریز است؟ خودت باید تشخیص بدهی. شیخ طوسی کتاب حریز را پیدا می کرد، اتقان نسخه را احراز می کرد و از آن نقل می کرد. نه این که نسخه کتاب حریز را به توسط این سند از حریز نقل می کرد و یک سند به این نسخه بود. این خلاف ظاهر است.

این روش، یک روشی بود برای این که ارتباط سندی قطع نشود، این روش حتی در زمان های معاصر ما هم بود. شما کتاب اربعین حدیثا امام قدس سره را اگر ملاحظه کرده باشید اول می آید سندی را که آشیخ عباس قمی وقتی که قم آمده بود و اجازه نقل حدیث به علماء و فضلاءِ آن روز از جمله به امام، داد؛ آنجا آورده که حدثنا شیخ عباس القمی قال حدثنا میرزا حسین نوری تا می رساند به کلینی. ولی آن حدیثی که امام نقل می کند از نسخه ای نیست که شیخ عباس قمی به او داده است، همین اصول کافی است یا فروع کافی است که در بازار هست، از همان ها ایشان نقل حدیث می کرد.

شواهدی داریم که در زمان های قدیم هم، نمی گویم همه جا، ولی خیلی از جاها همین جور بوده است و هیچ ظهوری ندارد «اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته» در این که شیخ طوسی سند به نسخه داشته است. برخی از این شواهد را عرض می کنم:

شاهد اول: این است که شیخ طوسی در کتاب فهرست راجع به ابن فضال می گوید: علی بن الحسن بن فضال فطحی المذهب ثقه کوفی کثیر العلم واسع الأخبار جید التصانیف غیر معاند و کان قریب الأمر إلی أصحابنا الإمامیه القائلین بالاثنی عشر. و کتبه فی الفقه مستوفاه فی الأخبار حسنه و قیل: إنها ثلاثون کتابا منها: کتاب الطب کتاب فضل الکوفه کتاب الدلائل کتاب المعرفه کتاب المواعظ کتاب التفسیر کتاب البشارات کتاب الجنه و النار کتاب الوضوء کتاب الصلاه کتاب الحیض کتاب الزکاه کتاب الصوم کتاب الرجال کتاب الوصایا کتاب الزهد کتاب الحج کتاب العقیقه کتاب الخمس کتاب النکاح کتاب الطلاق کتاب الجنائز کتاب صفات النبی صلی الله علیه و آله کتاب المثالب أخبار بنی إسرائیل کتاب الأصفیاء. أخبرنا بکتبه قراءه علیه أکثرها و الباقی إجازه أحمد بن عبدون عن علی بن محمد بن الزبیر سماعا و إجازه عن علی بن الحسن بن فضال(1) .

۱- (۳) فهرست الطوسی ص : ۲۷۳.

ابتـدا می گویـد: «قیـل له ثلاـثون کتبـا» بعـد می گویـد «اخبرنا بکتبه و روایاته فلان عن فلان عن فلان». اگر بناء بود معنای این جمله «اخبرنا بکتبه و روایاته»، سند به تفاصیل کتب، بلکه سند به تفاصیل نسخ کتب بود، با قیل نمی ساخت. قیل یعنی من نمی دانم چند کتاب دارد. می گویند سی کتاب دارد.

شاهـد دوم: راجع به ابوالفرج اصـفهانی می گویـد: أبو الفرج الأصـفهانی زیـدی المـذهب. له کتـاب الأغـانی الکبیر و له مقاتل الطـالبیین و غیر ذلـک من الکتب. و له کتاب التنزیل فی أمیر المؤمنین علیه السـلام و أهله و کتاب فیه کلام فاطمه علیها السـلام فی فدک أخبرنا عنه (جماعه منهم) أحمد بن عبدون بجمیع روایاته. و روی عنه الدوری(۱) .

آیا واقعا شـیخ طوسـی کتاب اغانی را که مشتملٌ علی المزخرفات پیش استاد کلمه به کلمه خواند که با نسخه اصلیه مقابله کند که مثلاً این شعر «بسبع رمین الجمع أم بثمانی بدا لی منها معصم حین جمّرت بسبع رمین الجمع أم بثمانی» مطابق با نسخه اصلیه هست یا نیست؟ این احتمال صحیح نیست.

و شـیخ طوسـی این همه سـند به این همه کتاب ذکر می کند، آیا همه این ها سـند به نسخه بوده؟ حالا غیر از این غرابت شاهد هم عرض کردم: قیل له ثلاثون کتبا.

شاهد سوم: در ترجمه یونس بن عبدالرحمن می گوید:

یونس بن عبـد الرحمن مولی آل یقطین. له کتب کثیره أکثر من ثلاـثین و قیـل: إنها مثل کتب الحسـین بن سـعید و زیاده کتاب جامع الآثار و کتاب الشـرائع و کتاب العلل و کتاب اختلاف الحدیث و مسائله عن أبی الحسن موسی علیه السلام. أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته جماعه عن محمـد بن علی بن الحسـین عن محمـد بن الحسن و عن أحمد بن محمد بن الحسن عن أبیه. و أخبرنا ابـن أبی جیـد عـن محمـد بن الحسن عن سـعد بن عبـد الله و الحمیری و علی بن إبراهیم و محمـد بن الحسن الصـفار کلهم عن إبراهیم بن هاشم عن إسـماعیل بن مرار و صالح بن السـندی عن یونس. و رواها محمد بن علی بن الحسین عن حمزه بن محمد العلوی و محمـد بن علی مـاجیلویه عن علی بن إبراهیم (عن أبیه) عن إسـماعیل و صالـح عن یونس. و أخبرنا ابن أبی جیـد عن محمـد بن الحسن عن الصـفار عن محمـد بن عیسـی بن عبیـد عن یونس. و قال محمـد بن علی بن الحسـین: سـمعت محمـد بن الحسن بن الولیـد رحمه الله یقول: کتب یونس التی هی بالروایات کلها صـحیحه یعتمد علیها إلاّ ما ینفرد به محمد بن عیسـی بن عبید و لم یروه غیره فإنه لا یعتمد علیه و لا یفتی به(۲) .

۱- (۴) فهرست الطوسی ص : ۵۴۵.

۲- (۵) فهرست الطوسی ص : ۵۱۲.

ابتـدا می گوید: «ابن الولید اخبرنا بجمیع کتب و روایات یونس عن فلان عن یونس». بعد می گوید: «و قال ابن الولید ما تفرد به محمد بن عیسی عن یونس فلاأرویه». شما همان جا گفتید جمیع کتب و روایات یونس را ابن الولید نقل کرد با یک سنـد آخر غیر از سـند محمـد بن عیسـی بن عبیـد، بعد می گویید ابن الولید گفت احادیث یونس که فقط محمد بن عیسـی بن عبید نقل کرده است من آنها را نقل نمی کنم، مگر دیگر جایی برای ما تفرد به محمد بن عیسی عن یونس می ماند؟ اگر قرار باشد با «اخبرنا بجمیع کتب و روایات یونس» ذکر سـند می کنید، سند، سند صحیحی هم هست، پس جایی نمی ماند برای این که بگوییـد احادیثی که فقط محمـد بن عیسـی بن عبید نقل کرده است من آنها را نقل نمی کنم. شـما همین الان گفتید جمیع کتب و روایات یونس را برای من جمیع این ها را با سند صحیحه نقل کردند. اینها تناقض است.

جمیع روایات یونس را اینها معنا می کنـد یعنی جمیع روایاتی که در کتاب ها هست. ما می گوییم اجازه تیمنی و تبرکی بوده. یونس بن عبدالرحمن به چند نفر گفت. گفت «اجزت لکم ان ترووا عنی جمیع کتبی و روایاتی». این، کبری. ابن الولید هم این اجـازه را به دیگران داد. از جهت صـغروی در کتب یـک احادیثی از یونس نقل شـده که فقط محمـد بن عیسی بن عبیـد نقل کرده؛ آن «اخبرنـا بجمیع کتبه و روایـاته» نه این که تمام این روایاتی که در دسترس هست، ما سـند آخر صـحیح به آن داریم. اگر این باشد که نوبت به «ما تفرد به محمد بن عیسـی» نمی رسد. آن سـند صحیح به جمیع روایات و کتب تفصیلیه نبود. یک عنوان اجمالی بود. تیمنا و تبرکا آن عنوان اجمالی که یونس به یک فرد جلیل القـدری گفت «اجزت لک ان تروی عنی جمیع کتبی و روایاتی» او هم به ابن الولید گفت. ابن الولید هم به صدوق گفت. بالاخره تا به شیخ طوسی رسید. نه این که این طریق صحیـح اعلائی، طریق به تفاصیل نسـخ کتب و تفاصـیل روایـات باشـد. اگر این جوری باشـد، معنایش این است که تمام این روایاتی که در دسترس هست من سـند صـحیح اعلائی دارم. یعنی هیچکدام ما تفرد به محمد بن عیسـی عن یونس نیست. پس چرا بعدش می گویی ما تفرد به محمد بن عیسی عن یونس فلاأروی؟ مگر این که حمل بر تیمن و تبرک کنیم.

ص: ۲۱۳

اما شاهد از کلمات دیگران هم هست، اینها هم از بزرگان ما بودند؛

شهید ثانی صریحاً می گوید: اجازه علماء از باب تیمن و تبرک بوده است: اجازه شهید ثانی به محقق کرکی را ببینید! « فَراعَیْتُ هذا الجانبَ الکریمَ و أجَزْتُهُ (أسبغ الله تعالی علیه فضله العمیم) أن یروی عنّی جمیعَ ما یَجُوزُ لی و عنّی رِوایتُه مِن جمیعِ العلومِ الشرعیّهِ و التفسیریّهِ و الحدیثِ و اللغَهِ و العَرَبیّه و غیرها، و غیرها ممّا للروایَهِ فیه مدخل سِیّما کُتُبُ الحدیثِ الأربَعهُ التی هی عمادُ الإیمانِ، و أساس دعائمِ الإسلام(۱) »

آخر آدم به تفاصیل کتب و نسخ به این شکل اجازه می دهد؟ می گوید: هر چیزی که جایز است بر من نقل آن من هم اجازه می دهم شما نقل کنید!

شهید ثانی می گوید: من خطوط جماعتی از فضلاء را دیدم، فرزندش که به دنیا می آمد اجازه نقل حدیث به او می دادند. آیا به این معنا است که در کنار قنداقه اش نسخه این کتب را تا سقف، آخر یک کتاب و دو کتاب نیست، تا سقف کتاب می چیدند، یک کاغذ هم می گذاشتند، اجزت لک یا ولدی الرضیع ان تروی عنی هذه الکتب؟ این محتمل نیست.

ایشان می گوید سید بن طاووس به فرزندش غیاث الدین همین جور إجازه داده بود.

شهید اول از اکثر مشایخش در عراق برای اولادش که در شام به دنیا آمده بودند و قریب الولاده بودند، یعنی چند سالی بیشتر عمر نکرده بودند، اجازه نقل حدیث گرفت. گفت حالا که ما به عراق آمدیم تا اجازه نقل حدیث بگیریم، برای آن بچه سه چهار ساله مان هم اجازه نقل حدیث بگیریم. اجازه نقل حدیث یعنی به نسخ کتب این افراد از طریق این مشایخ دسترسی پیدا کردند؟

۱- (۶) رسائل الشهید الثانی (ط - الحدیثه)، ج ۲، ص: ۱۱۴۹ .

علامه در اجازه به بنی زهره ببینید چی می گوید؟ در اجازه ای که در پشت کتاب قواعد قطب رازی نوشته است، می گوید «و قد أجزت له روایه هذا الکتاب بأجمعه، و روایه جمیع مؤلفاتی و روایاتی، و ما أجیز لی روایته، و جمیع کتب أصحابنا السالفین(۱) » آیا به این معنا است که پیش استاد نسخه به نسخه بررسی کرده که این نسخه درست است یا درست نیست؟

شهید اول در اجازه به ابن خازن می گوید«فلیرو مولانا زین الدین علی بن الخازن أدام الله تعالی برکاته جمیع ذلک إن شاء بهذه الطرق و غیرها ممّا یزید علی الألف، و الضابط أن یصحّ عنده السند فی ذلک بعد الاحتیاط التامّ لی و له(۲) » به صورت قضیه حقیقیه می فرماید: هر چیزی که سندش صحیح بود به نظر او می تواند از من نقل کند. این چه جور جمع می شود با این ذهنیت که: این شاگردها می رفتند پیش اساتید، حالا یا نسخه استاد را از او می گرفتند، آن وقت این استاد یک نسخه داشته، آن هم برای خودش، چه جوری به این شاگردها می داده است؟ این که نمی شود. شاگردها نسخه خودشان را هر روز پیش استاد ببرند، از باء بسم الله تا تاء تمت، می خواندند. آخر یک کتاب را بخواند، دو کتاب را بخواند، سه کتاب را بخواند، آن هم پیش چند تا شیخ الاجازه این را بخوانند؟ آخر یک شیخ الاجازه هم نبوده است. اصلا عمر کفاف می دهد؟ آیا احتمال می رود که این اجازه ها اجازه به تفاصیل نسخ باشد؟ اینها اجازه تیمنیه و تبرکیه بوده است.

۱- (۷) خاتمه المستدرک، ج ۲، ص: ۱۹ .

۲- (۸) رسائل الشهید الأول، ص: ۳۰۸ .

و لذا به نظر ما اگر بناء باشد سند، مطرح باشد و ابن ادریس بخاطر بی سندی مشکل پیدا کند، آن هایی هم که سند دارند مثل شیخ طوسی مشکل شان حل نمی شود. چون سند ها تیمنا و تبرکا بوده است.

حل مطلب این است که: در اینکه این شخص کتاب را به حریز إسناد می دهد، اصاله الحس جاری می کنیم. وقتی ابن ادریس می گوید و فی کتاب حریز، شهادت می دهد این، کتاب حریز است و احتمال حس می دهیم. حس معنایش این نیست که از دست حریز این کتاب را بگیرد. حس این است که یک مقدمات قریبه ای دارد که هر کس ببیند علم عادی پیدا می کند که این نسخه، نسخه صحیحه است. و این احتمالش عرفی است. فرقی هم بین ابن ادریس و شیخ طوسی نیست.

صاحب وسائل هم به نسخه سند نداشته است:

صاحب وسائل که مشخص است از چه نسخه هایی نقل می کند، نسخه کافی که به قول آقای زنجانی نسخه مغلوطه بوده، صاحب وسائل از او نقل می کند که آن غلط های در آن نسخه به وسائل منتقل شده است. و خود صاحب وسائل بعضی از کتاب هایی که الان چاپ شده مثل کتاب النوادر احمد بن محمد بن عیسی، در اول کتاب خود،نوشته است: کتاب نوادر (که در وسائل می گوید به آن سند دارم) را با دو تا نسخه ای که خطوط علماء در آن بود ، آثار اتقان در آنها وجود داشت، مقابله کردم. و نسخه خوبی است؛ اگر سند به نسخه دارد، یعنی نسخه خود را با نسخه استاد مقابله کرده و استاد او هم نسخه اش را با نسخه استادش مقابله کرده و همین طور تا أحمد بن محمد بن عیسی نسخه ها مقابله شده و سند به نسخه دارد چرا می گوید این کتاب را با دو نسخه ای که خطوط علماء در آن بود و آثار اتقان داشت، مقابله کردم و نسخه خوبی است، نیازی به آن نیست وقتی سند حسّی به آن کتاب دارد. این سخن نشان از این است که به نسخه سند ندارد و از روی عجز از شناخت صحّت نسخه این حرف را می زند. (مثل این می ماند که برق روشن است و می بیند زید اینجا است بعد بگوید یک احساسی به من دست داده که وقتی زید اینجا می آمد آن احساس را داشتم).

ص: ۲۱۶

در خود وسائل در جلد سی ام می گوید: از راه قرائن کشف می کنیم که این کتاب ها برای أصحاب و مؤلفین آن است.

کسی که أهل تتبع باشد تشکیک نمی کند در این مطلب که این ها به نسخه سند نداشته اند.

بیان دیگر برای تصحیح سند روایت این است: که اگر دنبال سند هستیم می گوییم: صاحب وسائل جمیع کتاب ها را ذکر کرده است و فرموده سند من از طریق ابن ادریس حلی به شیخ طوسی می رسد، یعنی ابن ادریس سند برای این کتاب ها ذکر کرده است و با واسطه به صاحب وسائل رسیده است. وقتی نسخه صاحب وسائل از طریق ابن إدریس بوده آیا می شود خود او بی نسخه باشد. یکی از آن کتاب ها کتاب حریز است. لذا کتاب حریز هم سند دار می شود.

لذا به نظر ما مناقشه در سند این روایت تمام نیست.

جواب از مناقشه دلالی

آقای خوئی فرمود و افصل بین کل رکعتین بالتسلیم، این مثل زر الحسین علیه السلام مغتسلا و زر الحسین؛ حمل بر مراتب استحباب می شود.

ما یک اشکالی مبنایی به آقای خوئی کردیم که شما نباید این حرف را بزنید: برای این که شما در اصول، محاضراتٌ فی اصول الفقه جلد ۵ صفحه ۳۸۲، فرمودید که در مستحبات یک وقت أمر روی حصه و مقید می رود. یک وقت امر روی تقید می رود؛ یک وقت می گویند زر الحسین و زر الحسین مغتسلا. بله، این صورت حمل بر مراتب استحباب می شود.

أما گاهی می گویند زر الحسین و لتکن مغتسلا حین زیارتک للحسین علیه السلام. شما گفتید این ظهور در تقید دارد. ظهور در بیان شرطیت دارد. ما باید اینجا قائل به شرطیت بشویم.

ص: ۲۱۷

مانحن فیه هم ظاهرش همین است؛ در محل بحث این گونه نیست که یک روایت بگوید صل النافله، یک روایت بگوید صل النافله مع التسلیم فی کل رکعه. بلکه روایت چنین گفته است: «و افصل بین کل رکعتین بالتسلیم». که به نظر شما ظهور در تقیّد دارد.

ظاهر أوامر و نواهی در مرکبات

بحث است که اگر أمر یا نهی ای در مرکبات وارد شد ظهور در ارشاد به شرطیت یا جزئیت یا مانعیت دارد یا نه؟ بین مشهور و آقای خویی اختلاف است؛

آقای خوئی کل این اوامر و نواهی را ظاهر در ارشاد به جزئیت یا شرطیت یا مانعیت می داند. مثلا: لاتنخع ذبیحتک. ایشان می گوید ظاهرش ارشاد به مانعیت تنخیع است. تنخیع یعنی قبل از این که جان این ذبیحه در بیاید نخاعش را قطع کنید. لاتقطع رأس ذبیحتک. سرش را قبل از جان دادن بکنید. آقای خوئی می فرماید: اگر عمداً سر حیوان را قبل از جان دادن جدا کند حیوان حرام می شود. البته در مرغ از روایتی استفاده کرده اند که حرام نمی شود، ولی این کار را نکند. (و لکن لایتعمد) ولی در مورد گوسفند فرموده که لاـتنخع ذبیحتک، لاـتقطع رأس ذبیحتک، ارشاد به مانعیت است. اگر چه جاهل به حکم باشد حیوان حرام می شود.

أما مشهور می گویند اینها حکم تکلیفی است. حالا چرا گفتند قبل از خروج روح سر حیوان را جدا نکن ؛ شاید به این خاطر بوده که حیوان کمتر زجر بکشد و یا هر جهت دیگر. مهم نیست که ملاک حکم را بدانیم یا نه. حکم تکلیفی است.

انصاف این است که ظهور این خطابات در ارشاد مشکل است و باید مناسبات حکم و موضوع را در هر جا بررسی کنیم: و در مستحبات مناسبت حکم و موضوع اقتضاء نمی کند حمل بر وحدب مطلوب کنیم، زیرا مستحبات با اختلاف مراتب زیاد داریم و نمی توان از (و افصل) ارشاد به شرطیت فصل فی کل رکعهٔ بالتسلیم را استفاده کرد.

ص: ۲۱۸

کتاب الصلا/نوافل /کمیّت مشروع در نوافل ۹۵/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل /کمیّت مشروع در نوافل

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که آیا نافله یک رکعتی یا سه رکعتی مشروع است، یا نه؟

مشهور قائل به عدم مشروعیت شدند و به برخی روایات استدلال کردند.

أدله مشهور

روایت دوم

رسیدیم به روایت مستطرفات سرائر که داشت: وَ افْصِلْ بَیْنَ کُلِّ رَکْعَتَیْنِ مِنْ نَوَافِلِکَ بِالتَّسْلِیمِ(۱) .

مناقشه

۱-این روایت در ذیل نوافل یوم الجمعه آمده است: وَ مِنْ کِتَابِ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنْ قَدَرْتَ أَنْ تُصَلِّیَ یَوْمَ الْجُمُعَهِ عِشْرِینَ رَکْعَهً- فَافْعَلْ سِتّاً بَعْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ- وَ سِتّاً قَبْلَ الزَّوَالِ إِذَا تَعَالَتِ الشَّمْسُ- وَ افْصِلْ بَیْنَ کُلِّ رَکْعَتَیْنِ مِنْ نَوَافِلِکَ بِالتَّسْلِیمِ- وَ رَکْعَتَیْنِ قَبْلَ الزَّوَالِ- وَ سِتَّ رَکَعَاتٍ بَعْدَ الْجُمُعَهِ(۲) .

ظاهر این روایت این است که همین دوازده رکعتی که گفتیم را، به صورت دو رکعتی انجام بده. و روایت مربوط به نوافل روز جمعه قبل از زوال و نوافل یومیه است؛ و روایت مطلق نوافل را شامل نمی شود و نمی توان از مورد الغاء خصوصیت کرد.

۲-شبهه دیگر این است که می گوید: «و افصل بین کل رکعتین من نوافلك بالتسلیم» یعنی نافله بیش از دو رکعتی نخوان، مثلاً نافله سه رکعتی نخوان. بین دو رکعت از نوافلت با سلام جدایی بینداز، اگر سه رکعتی بخوانم خلاف دستور عمل کرده ام أما اگر یک رکعتی بخوانم روایت ظهور ندارد در این که سلام در یک رکعتی خلاف امر به فصل در هر دو رکعت است.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۳ .
۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۲۷ .

اگر این دو اشکال را ما نادیده بگیریم انصاف این است که:

«و افصل بين كل ركعتين من نوافلك بالتسليم» ظهور در امر تعيينى دارد، ظاهر أمر در «وافصل» أمر وجوبى است و ترخيص در ترک ندارد و چون وجوب نفسى استقلالى كه ترک آن موجب عقاب مى شود در مستحبات محتمل نيست لذا حمل بر وجوب شرطى مى كنيم. ما در جلسه قبل خواستيم حمل بر مراتب استحباب كنيم و فصل بين دو ركعت را مستحبى جدا بگيريم لكن اين خلاف ظهور أمر در وجوب است.

روايت سوم

روايت فضل بن شاذان است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: الصَّلَاةُ رَكْعَتَانِ رَكْعَتَانِ فَلِذَلِكَ جُعِلَ الْأَذَانُ مَثْنَى مَثْنَى(1) .

راجع به سند روايت قبلًا بحث كرديم و سند به نظر ما تمام است.

مناقشه دلالى

راجع به دلالت، آقاى خوئى فرموده است به خاطر تعليل در روايت كه «چون نماز دو ركعت دو ركعت بوده است أذان را هم حداقل دو تا دو تا قرار داده اند هر چند برخى فقرات چهار تا است» روايت انصراف به نوافل يوميه دارد، زيرا اذان مخصوص نماز واجب يوميه است و در نوافل أذان نداريم. (در أذان حداقل فقرات دو تا است ولى در اقامه يک فقره تنها هم داريم.)

جواب

ظاهر روايت اين است كه نظر به الآن دارد نظر به حالت فعلى دارد مى گويد: چون حداقل نماز ها دو ركعتى خوانده مى شود به اين علت اذان هم دو تا دوتا است. بله نماز هاى واجب در أصل تشريع دو ركعت دو ركعت بوده است و پيامبر مقدارى اضافه نمود و نماز مغرب را سه ركعت و نماز ظهر و عصر و عشاء را چهار ركعت كرد، و لكن ظاهر روايت اين است كه به حالت فعلى نظر دارد نه أصل تشريع.

١- (٣) وسائل الشيعه، ج ۴، ص: ۶۴ .

لـذا این روایت شامـل نوافـل و فرائض می شود و ظهور نـدارد که مختص به فرائض باشـد: می گویـد نمـاز کمتر از دو رکعت نیست لذا أذان هم کمتر از دو رکعت نیست؛ از این روایت عدم مشـروعیت نماز یک رکعتی فهمیده می شود و بعید نیست که ان روایت علاوه بر تعیین حـداقل، حداکثر را هم تعیین کند، و معنای روایت این باشد که: «چون نماز دو رکعت است نه کمتر نه بیشـتر به همین خـاطر فقرات اذان هم دو تـایی است نه کمتر نه بیشتر» که در این صورت روایت مختص به نوافـل می شود و عدم مشروعیت نافله به صورت غیر دو رکعتی ثابت می شود.

نظر نهایی استاد در روایت سوم

این روایت به نظر ما هم سندا خوب است هم دلالتا. و نظر مشهور را ما با این روایت می پذیریم.

ارتکاز متشرعه بر دو رکعتی بودن نافله

آقای خوئی در سـند و دلالت این روایت مناقشه کرده انـد و در بقیه روایت هم یا مناقشه سـندی و یا دلالی داشـته انـد لـذا می فرمایند: ما دلیلی بر لزوم دو رکعتی بودن نافله، غیر از ارتکاز متشرعه نداریم.

مناقشه

انصـاف این است که: ارتکـاز متشـرعه در این مـوارد چـون محتمـل است ناشـی از فتـوای فقهاءباشـد، کـاشف از رأی معصوم نخواهد بود و حجیّت ندارد:

خصوصـاً وقتی یـک فقیهی که زعیم الأـمه است مثل امام قـدس سره، فتوایی می دهـد جامعه متحوّل می شود. حال اگر فقهاء گذشـته را حساب کنیم که مردم هم متدین تر بودندو پیروی بهتری داشـتند و کسـی مثل شـیخ طوسـی که شاگردانش لااقل تا صد سال تابع او بودند فتوا می دهد، این فتوا کم کم بین متشرعه جا می افتد. و دیگر کسی نافله یک رکعتی و سه رکعت مثلاً نمی خوانـد لـذا کودکی که می خواهـد ارتکاز در او شـکل بگیرد به پدر و مادر و به مردم نگاه می کند و رفته رفته ذهنیت و ارتکاز شکل می گیرد.

و در مـواردی کـه اسـتغراب مردم به خـاطر این است که چنین عملی را ندیـده انـد دلیـل نـدارد از این اسـتغراب پیروی کنیم و مواردی وجود دارد که حتّی خود آقای خویی هم به خاطر اسـتبعاد و استغراب مردم دست از حکم نمی کشد: مثل اقحام صلاه فی صـلاه: یعنی در وسط یک نماز، نماز دیگری بخوانیم؛ مثلاً شخصـی نماز ظهر می خوانـد و وسط نماز میتی را می آورند و عجله هم دارنـد. میّت را جلوی او می گذارنـد و می گوینـد نمـاز بخوان او هم در وسط نماز در حال ایسـتاده نماز میّت را می خواند. که این فرض به نظر آقای خویی مشـکل ندارد و مشکل تنها در مواردی است که سجده یا رکوع زیاد شود و نماز میّت سجـده و رکوع نـدارد.(السـجود زیـاده فی المکتوبه که به اولویت عرفیه الرکوع زیاده فی المکتوبه هم ثابت می شود) البته این مقتضـای قاعـده است. و الا در مورد نماز آیات دلیل داریم که در ضـیق وقت، وسط نماز فریضه نماز آیات را بخوانیـد به نحو اقحام صلاه الآیات فی صلاه الفریضه أو بالعکس. آنجا دلیل خاص داریم.

یا حتی به نظر ما کسـی نماز مسـتحبّ ایمائی، (بنا بر اینکه در حال اختیار می توان نماز مسـتحب را بدون رکوع و سجود به جا آورد) بخواند، که اینجا هم نماز صحیح است زیرا رکوع و سجود ندارد.

در این موارد حتّی اگر فقیه فتوا به جواز هم بدهـد مردم تعجّب می کنند و می گویند این چه نمازی است. مثلاً زنی وسط نماز بچه اش گریه می کند. چند قدم جلوتربیاید و بچه اش را بردارد و شیرش بدهد، برگردد نماز را ادامه بدهد. می گویند تو نماز می خوانـدی؟ یا مثلاً وسط نماز در خانه سوسـکی می بینـد و چنـد قـدم جلو می رود و وسـیله ای چیـدا می کند تا سوسک را بکشـد و دوباره نماز را ادامه می دهـد. مردم می گوینـد عبادت می کنی یا سوسک می کشـی؟! که در مورد شـیر دادن بچه و کشـتن مار و عقرب در وسط نماز روایت داریم ولی مردم این ها را ندیـده اند و اسـتغراب می کنند که أثری در حکم نخواهد داشت.

نتیجه

پس ارتکاز متشرّعه دلیل در مسأله نیست و عمده دلیل ما روایت فضل بن شاذان است.

بررسی اطلاقات

مقدس اردبیلی فرموده اند: نماز یک رکعتی و سه رکعتی بر اساس اطلاقات مشروع است: الصلاه مثلا خیر موضوع فمن شاء استقل و من شاء استکثر، صل احدی و خمسین رکعه. احدی و خمسین رکعه اطلاق دارد: چه این پنجاه و یک رکعت بعضیش یک رکعتی باشد، بعضیش سه رکعتی باشد.

مناقشه

انصاف این است که این استدلال از این محقق بزرگ واقعا عجیب است. این روایات در مقام بیان نیستند و الا باید بگویید نماز بی وضو هم طبق این اطلاق صحیح است. روایت در مقام بیان أجزاء و شرائط نیست، و لذا اطلاقی هم در ادله نیست.

أصل عملی در مسأله

اگر اطلاقات که محقق اردبیلی فرمودند و مقیدات که مستند مشهور بود تمام نشد و ارتکازی که آقای خویی مطرح کرده اند را هم قبول نکردیم: نوبت به أصل عملی می رسد؛

اختلاف است که آیا در مستحبات می شود اصل برائت جاری کرد؟

جریان برائت در مستحبّات

در اصل استحباب یک نماز مثل نماز غفلیه شک کنیم، معلوم است نمی شود برائت جاری کرد: زیرا برائت عقلیه موضوعش قبح عقاب بلا بیان است و در مستحبات عقابی وجود ندارد. و موضوع برائت شرعیه و حدیث رفع مالایعلمون چیزی است که ثقل دارد و با رفع أمر ثقل آور قصد امتنان دارد و استحباب ثقلی ندارد و رفع آن در ظاهر موجب امتنان نیست، دوست دارید بخوانید، دوست دارید نخوانید.

جریان برائت در أجزاء و شرائط مستحبّات

اما جریان برائت در اجزاء و شرائط مشکوکه در مستحبات، اختلاف است؛

نظر محقق همدانی

محقق همدانی فرموده است از وجوب شرطی این جزء مشکوک برائت جاری می شود زیرا رفع ثقل می کند: مثلاً شخصی می خواهد نماز جعفر طیار بخواند، شک دارد که تسبیحات شرط است که در نماز خوانده شود یا می توان بعد از نماز خواند. که اگر بعد از نماز باشد می تواند بخوابد و اذکار را بگوید و برای او آسان تر می شود و ثقلی از او برداشته می شود.

بیان آقای خویی

آقای خوئی فرموده است که ما این فرمایش محقق همدانی را قبول داریم و برائت مشکلی ندارد. ولی باید به این نکته هم توجّه داشت که استصحاب عدم شرطیت و عدم تقیید جاری نیست زیرا معارض با استصحاب عدم اطلاق است. اطلاق امر وجودی است. اطلاق یعنی لحاظ لابشرط بودن. مثلاً شک دارد آیا نماز جعفر طیار مشروط است به اینکه تسبیحات آن داخل نماز خوانده شود یا نه. که استصحاب عدم تقیید به این شرط با استصحاب عدم اطلاق نسبت به این شرط با هم تعارض می کند.

ولی برائت از بشرط شیء بودن معارض ندارد؛ چون برائت از لابشرط بودن و اطلاق معنا ندارد زیرا اطلاق و عدم تقیید به این شرط موافق امتنان است و موجب تسهیل است و در آن توسعه وجود دارد.

لذا با تعارض دو استصحاب نوبت به خطاب مختص که أصل برائت باشد می رسد.

دو مطلب اینجا وجود دارد:

مطلب اول این است که: اختلاف است در فرضی که علم اجمالی وجود دارد و خطاب مشترک با هم تعارض می کنند آیا خطاب مختص جاری می شود یا آن هم در معارضه داخل می شود: مثلا علم اجمالی داریم که یا این آب و یا این ثوب نجس است. أصل طهارت در آب با أصل طهارت در ثوب به عنوان خطاب مشترک با هم تعارض می کنند. و قاعده حل در خصوص آب جاری می شود و خطاب مختص است زیرا پوشیدن لباس نجس حرام نیست تا قاعده حل در آن جاری کنیم و تنها نماز خواندن با آن باطل است؛

مرحوم نـائینی و نیز آقـای سیسـتانی خطـاب مختص را جاری نمی داننـد. ولی آقای خوئی جاری می داننـد. و به نظر ما خطاب مختص جاری می شود.

لذا جریان برائت از شرطیت در مسأله مبنایی است.

مطلب دوم این است که: استصحاب عدم اطلاق جاری نیست زیرا اصل مثبت است: این که استحباب نماز جعفر طیار، نسبت به ایـن شـرط لابشـرط نیسـت می خواهـد ثـابت کنـد پس بشـرط شـیء اسـت؟ این که اصـل مثبت است. پس چه اثری دارد این استصـحاب عـدم اطلاق؟ اثر نـدارد تا جاری بشود. ولی استصـحاب عـدم تقیید اثر دارد، اثرش نفی کلفت از ناحیه این وجوب شرطی است.

نظر آقای صدر

مرحوم آقای صـدر در بحوث گفتنـد ما اسـتظهارا و اثباتا حرف می زنیم. ثبوتا بحث نمی کنیم. ثبوتاً حرف آقای خوئی معقول است ولی اثباتـا از «رفع مـا لایعلمون» اسـتظهار نمی شود که برائت در شک در جزئیت و شـرطیت در مسـتحبات هم جاری می شود. زیرا اثر ندارد:

زیرا بعـد از اجرای برائت از شـرطیت این شـرط مشـکوک معنا نـدارد بگوییم حسن احتیاط نداریم، و برائت نافی حسن احتیاط نیست. و اگر برائت از أمر به اکثر بخواهد بگوید نماز فاقد شرط، مستحب است این اصل مثبت می شود.

و لـذا در نماز هم ایشان می گویـد: برائت از سوره اثبات أمر به اقل نمی کنـد لـذا نمی توان به قصـد أمر جزمی نماز بی سوره بخوانی و بایـد به قصـد رجاء بخوانی. به خاطر مخالفت با وجوب نماز با سوره عقاب نمی شود ولی نماز بی سوره او هم معلوم نیست صـحیح باشـد. برائت در واجب نفی عقاب از وجوب اکثر می کنـد أما در مسـتحب که بحث عقاب مطرح نیست و فقط می خواهیم ثابت کنیم که این نمازِ فاقـد این شـرط مشـکوک مشـروع و صـحیح است که گفته شد أصل مثبت می شود. و لذا اصل برائت از شرطیّت در مستحبّ جاری نیست.

ص: ۲۲۵

کسانی مثل مرحوم شیخ که ظاهر از حدیث رفع را رفع مؤاخذه می گیرند، چون در مستحبات و أجزاء و شرائط آن عقوبت و مؤاخذه وجود ندارد برائت جاری نخواهد شد.

نظر استاد

ولی ما در بحث برائت بعید ندانستیم که حدیث رفع مطلق تبعه عرفی را بر می دارد؛ (تبعه عرفی مثل اینکه اگر ملتزم هستم نماز مستحبّ بخوانم و شک می کنم این نمازی که خواندم با وضو بود یا نه؟ اینجا قاعده فراغ جاری می شود نه برای نفی عقاب، چون اگر باطل هم باشد عقاب نمی شوم. بلکه برای نفی تعبه؛ یعنی لازم نیست برای تحصیل ثواب نماز دوباره وضو بگیری و نماز بخوانی، بلکه همین نماز ولو فاقد شرط باشد برای تو صحیح ،ولو صحیح ظاهری، است و محاسبه می شود).

برائت از وجوب شرطی شرط مشکوک هم نتیجه اش این است که آن ثوابی که به نماز صحیح می دهم به این نماز هم می دهم، تبعه وجوب شرطی این است که به نماز فاقد شرط ثواب نمی دهند.

مؤیّد ما مطلبی است که در اصول مطرح کردیم و اینجا مختصر اشاره ای می کنیم:

اشکال به نظر آقای صدر

به آقای صدر اشکال کردیم که اگر بگویید برائت از تقیید اثبات اطلاق نمی کند و أمر به اقل لابشرط ثابت نمی شود لوازمی دارد که قابل التزام نیست:

گاهی نماز صحیح موضوع اثر وضعی است: من یک نماز چهار رکعتی اگر در سفر بخوانم بعد از نیت اقامه عدول بکنم، وظیفه ام عوض می شود و تا آنجا هستم وظیفه ام تمام است. من با اصل برائت نماز چهار رکعتی خواندم حال أصل برائت نسبت به وضو یا غسل یا نسبت به خود نماز:

مثلاً- نمی دانستم تکبیره الاحرام (الله اکبر) باید همراه با تفخیم باشد یا بدون تفخیم هم صحیح است: آقای صدر می گوید عقاب نمی شود که چرا تفخیم نکردی اما معلوم نیست نماز او صحیح باشد. لذا أثر وضعی(که اگر یک نماز چهار رکعتی خواند و از نیت اقامه عدول کرد باید نماز ها را تمام بخواند) آن معلوم نیست بار شود.

و در غیر نماز هم همین طور: مثلاً- اگر در طواف شک کند که لازم است بین بیت و مقام باشد و برائت جاری کردیم: طبق نظر شما عقاب نمی شود اما معلوم نیست صحیح باشد. حال اگر بعد از طواف مشکوک بخواهد تقصیر کند به مشکل بر می خورد زیرا موضوع جواز تقصیر و خروج از احرام، طواف صحیح است، و شما با برائت صحیح بودن طوافی که بین بیت و مقام نیست را ثابت نکردید. و در اینجا استصحاب بقاء احرام و بقاء حرمت تقصیر جاری می شود.

یا مثلاً- اگر شک کند که در غسل، ترتیب بین راست و چپ لازم است یا باطل است و برائت جاری کرد تنها عقاب را برمی دارد ولی ثابت نمی کند که غسل صحیح است و حدث مرتفع شده است لذا آقای صدر (در صفحه ۱۵۱ جلد ۱ بحوث فی شرح العروه الوثقی) می گوید: می تواند با آن نماز بخواند زیرا دلیلی نداریم که بگوید «الحدث یبطل الصلاة، الجنب لایصلی» ولی نمی تواند وارد مسجد شود زیرا دلیل داریم که «الحدث یمنع من دخول المسجد، الجنب لایدخل المسجد» و اینجا استصحاب بقاء حدث جاری می شود.

آیا واقعاً این حرف ها درست است و قابل التزام است؟!

ص: ۲۲۷

ما در جواب از شبهه ایشان گفتیم عرف به خاطر غفلت نوعیه آثار صحیح را بر أقل بار می کند. (مثلاً با همان غسلی که در آن برائت جاری کرده نماز می خواند و وارد مسجد هم می شود). لذا اگر قرار بود این شبهه صحیح باشد باید شارع مردم را از غفلت نوعیه در بیاورد.

و لذا ما معتقدیم این مطلب آقای صدر درست نیست. برائت از اکثر اثبات اقل لابشرط می کند. و لذا در مستحبات هم ما قائلیم اشکال ندارد و با برائت از شرطیت شرط مشکوک، صحت أقل ثابت می شود و آثار صحّت بر آن مترتّب می شود.

محرمات/لهو /معنای لهو ۹۵/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/لهو /معنای لهو

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در حرمت استعمال آلات لهو بود. بحث به اینجا رسید که ظاهر موثقه سکونی:« قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْهَاكُمْ عَنِ الزَّفْنِ وَ الْمِزْمَارِ وَ عَنِ الْكُوبَاتِ وَ الْكَبَرَاتِ (۱) » نهی از نواختن نی و زدن طبل، به عنوان مصادیق آلات لهو بوده است؛ یعنی چون عرفاً نی و طبل بزرگ و کوچک از آلات لهو شناخته می شوند لذا نهی از این ها نهی از آلات لهو می شود.

بحث است که نهی از آلات لهو مطلق است یا مختص به استعمال آلات لهو به کیفیّت لهویه است؛

فتوا به حرمت استعمال آلات لهو حتّی به کیفیّت غیر لهوی

از کلمات امام در استفتاءات ایشان استفاده می شود که اگر شی ای عرفاً از آلات لهو باشد استعمال به صورت غیر لهوی هم حرام است و تنها در آلات مشترکه اگر به صورت غیر لهوی باشد مشکل ندارد (که این مطلب را جلسه قبل از کلمات آقای خویی هم استفاده کردیم):

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۱۴ .

۱-خرید و فروش آلات مختص به لهو جایز نیست و در آلات مشترکه اشکال ندارد(۱) .

۲-اگر در ارتباط با موسیقی های مطرب کار نکنید مانع ندارد ولی از استعمال آلات لهو باید اجتناب نمایید اگر آلات ممحض برای لهو باشد(۲) ؛ بر اساس این فتوا شرط جواز موسیقی دو چیز است: مطرب و به کیفیّت لهوی نبودن و استفاده نکردن از آلات مختصه لهو.

۳- سؤال: گیتار و یا سایر وسائلی را که هم اکنون ما در منزل داریم اگر چه اصلا از آنها استفاده نمی شود چه کنیم؟ جواب: آلات لهو را باید از بین ببرید(۳) .

از استفتائات مرحوم آقای بهجت نیز همین معنا به دست می آید:

آیا موسیقی حلال وجود دارد؟ جواب: اگر با آلات لهو باشد صورت حلال ندارد. سؤال: نی زدن اگر موجب فساد نباشد، چه حکمی دارد؟ جواب: نی از آلات مخصوص موسیقی است و اشکال دارد(۴) .

اشکال دارد یعنی احتیاط واجب است که مطلقا ولو به کیفیت غیر لهوی، آلات لهو استعمال نشود. و این احتیاط در جای دیگر ذکر شده است: استعمال آلات مختص به لهو در غیر لهو بنا بر احتیاط واجب جایز نیست، و استعمال آنها در لهو مطلقاً حرام است(۵) .

اشکال در این فتوا

اگر استعمال آلات لهو به صورت مطلق حرام باشد: وقتی در روایت نی و طبل را از آلات لهو شمرده است و از آن نهی کرده است پس ابزارهای امروزی مثل گیتار و سنتورو... که برای موسیقی به کار می رود نیز از آلات لهو خواهد بود.آیا می توان گفت: آلاتی که در رادیو و تلویزیون استفاده می شود مطلقاً حرام است، (و تنها مثلًا استفاده از طبل هایی که در عزای امام حسین علیه السلام استفاده می شود یا آلاتی که مخصوص برنامه های حماسی ارتش است اشکال ندارد.) یا نه، معنایی که از آلات لهو فهمیده ایم اشتباه است؟

ص: ۲۲۹

۱- (۲) استفتاءات (امام خمینی)، ج ۲، ص: ۱۲ .

۲- (۳) استفتاءات (امام خمینی)، ج ۲، ص: ۱۴.

۳- (۴) استفتاءات (امام خمینی)، ج ۲، ص: ۱۷.

۴- (۵) استفتاءات (بهجت)، ج ۴، ص: ۵۲۳ .

۵- (۶) توضیح المسائل (محشی - امام خمینی)، ج ۲، ص: ۹۱۳ .

و صحیح نیست که بگوییم قبلًا که مردم ظاهر الصلاح بودند این آلات، آلات مختصه بود ولی حالا که اکثر مردم دنبال این ابزار لهو اند دیگر آلت لهو نیست، این قابل گفتن نیست.

لذا باید معنای آلات لهو و مراد از آن را جدّی پیگیری کنیم.

معنای لهو

مقدمه: ما اگر هم قائل بشویم به حرمت استعمال آلات لهو مطلقا و لو به غیر کیفیت لهویه، باز در آلات مشترکه چون بین نواختن لهوی و نواختن غیر لهوی تفصیل وجود دارد باز باید تعریف لهو را بدانیم چیست.

البته به نظرما ظاهر «انهاکم عن المزمار و الکوبات و الکبرات» به مناسبت حکم و موضوع استعمال لهوی این ها است. وقتی که می گویند شما را از نی و طبل نهی می کنم، در عرف بیش از این ظهور ندارد چون این ها آلات لهو هستند و از جایی که مناسب با لهو نواخته نشود، شبهه انصراف دارد.

ما کلمات لغویین را در تفسیر لهو بررسی کردیم و به صدد بررسی کلمات فقهاء در مورد معنای لهو بودیم؛

کملات فقهاء در مورد معنای لهو

مرحوم آقای بروجردی فرمودند: و حرمه بعض أقسام اللهو و إن کانت قطعیه لکن لا یمکن الالتزام بحرمه جمیع أقسامه، إذ المحرم من اللهو هو ما أوجب خروج الإنسان من حالته الطبیعیه، بحیث یوجد له حاله سکر لا یبقی معها للعقل حکومه و سلطنه، کالألحان الموسیقیه التی تخرج من استمعها من الموازین العقلیه و تجعله مسلوب الاختیار فی حرکاته و سکناته فیتحرک و یترنم علی طبق نغماتها و إن کان من أعقل الناس و أمتنهم. و بالجمله المحرم منه ما یوجب خروج الإنسان من المتانه و الوقار قهرا و یوجد له سکرا روحیا یزول معه حکومه العقل بالکلیه، و من الواضحات أنّ التصید و إن کان بقصد التنزه لیس من هذا القبیل(1)
.

۱- (۷) البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر، ص: ۲۹۸ .

ظاهر این بیان این است که مراد از لهو محرّم، این معنا است و أمّا لهو، معنایی أعم دارد لذا صید به غرض تنزّه لهو است أمّا چون موجب این حالتی که ذکر کردیم نمی شود، حرام نیست. در حالی که در روایت راجع به صید لهوی فرموده است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوب عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّنْ یَخْرُجُ مِنْ أَهْلِهِ بِالصُّقُورَهِ وَ الْبُزَاهِ وَ الْكِلَابِ یَتَنَزَّهُ اللَّیْلَهَ وَ اللَّیْلَتَیْنِ وَ الثَّلَاثَ هَلْ یَقْصُرُ مِنْ صَلَاتِهِ أَمْ لَا یَقْصُرُ فَقَالَ ع إِنَّمَا خَرَجَ فِی لَهْوٍ لَا یَقْصُرُ(۱) .

در این روایت،سفر کسی را که باز و سگ شکاری می برد تا برای تنزّه و تفریح شکار کند را سفر لهوی خوانده و حرام دانسته است، ولی مرحوم بروجردی این فرض را لهو غیر محرّم دانست.

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِیرَهِ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ أَبِی زِیَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِیهِ ع قَالَ: سَبْعَهٌ لَا یُقَصِّرُونَ الصَّلَاهَ إِلَی أَنْ قَالَ- وَ الرَّجُلُ یَطْلُبُ الصَّیْدَ یُرِیدُ بِهِ لَهْوَ الدُّنْیَا- وَ الْمُحَارِبُ الَّذِی یَقْطَعُ السَّبِیلَ(۲) .

آقای بروجردی مطلق لهو را معنا نکردند و تنها لهو محرّم را بیان نمودند.

ولی ظاهر کلام شیخ انصاری ره این بود که به صدد بیان معنای لهو است: یک بار گفت «ما یوجب الفرح الشدید». یک بار گفت «ما یکون منبعثا عن قوی الشهویه» بعد هم فرمود: بعید نیست لهو با لغو مترادف باشد.

ص: ۲۳۱

۱- (۸) وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص: ۴۶۱ .

۲- (۹) وسائل الشیعه، ج ۸، ص: ۴۷۷ .

مرحوم استاد هم عبارتی دارند که لهو را به معنای «ما یکون منبعثا عن قوی الشهویه» می گیرند: و لا یبعد ان یعم اللعب مثل أفعال الأطفال الناشئه عن غیر القوی الشهویه، بخلاف اللهو، فإنه یختص بالأفعال التی یکون الداعی إلیها تلک القوی، و لذا ذکر سبحانه فی قوله أَنَّمَا الْحَیاهُ الدُّنْیا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِینَهٌ وَ تَفاخُرٌ بَیْنَکُمْ وَ تَکاثُرٌ فِی الْأَمْوالِ اللعب أولا و اللهو ثانیا و الزینه و التفاخر بالأموال و الأولاد ثالثا، و نظیر اللهو اللغو، بل لا یبعد ترادفهما(۱) .

مراد از قوای شهویه(در کلمات فقهاء) مطلق شهوت در مقابل غضب نیست که علماء اخلاق به هر فعلی که انسان به آن شوق دارد و خواست نفسانی او می باشد، می گویند ناشی از شهوت است و هر فعلی که از آن بدش می آید می گویند ناشی از غضب است؛ زیرا غذا خوردن هم طبق این معنا ناشی از شهوت أکل است، باغ و بوستان رفتن، کنار دریا رفتن و امثال این موارد طبق خواست نفسانی و شهوت غیر جنسی است.

بلکه مراد و ظاهر از کلمه شهوت، شهوت جنسی است.

و این معنا را هم نمی توان بر روایات صید تطبیق کرد؛ نمی توان گفت کسی که برای تنزّه و تفریح صید می کند، صید او ناشی از شهوت جنسی است و شهوت جنسی او را به سمت صید می کشاند.

برخی از آ قایان در رساله استفتائات گفته اند:

خرید و فروش و استعمال آلات لهو و لعب که مخصوص مجالس فسق و فجور و شهوت رانی است حرام است(۲) .

۱- (۱۰) إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب، ج ۱، ص: ۲۴۹ .
۲- (۱۱) رساله استفتاءات (منتظری)، ج ۲، ص: ۲۷۰ .

مقصود از «مجالس لهو و لعب» مجالس شهوترانی و لا ابالی گری است که طبعا موجب فساد می شود؛ و هر آهنگ و آوازی که متناسب با این گونه مجالس باشد و افراد را معمولا به سوی مسائل جنسی و خلاف اخلاق می کشاند، مصداق موسیقی حرام می باشد(۱) .

به چه دلیل ما لهو را به معنای آنچه موجب تحریک جنسی می شود، معنا کنیم. ما باید مصطلح روایات را بررسی کنیم: مثلا در روایتی آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص ارْكَبُوا وَ ارْمُوا وَ إِنْ تَرْمُوا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ تَرْكَبُوا ثُمَّ قَالَ كُلُّ لَهْوِ الْمُؤْمِنِ بَاطِلٌ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ فِي تَأْدِيبِهِ الْفَرَسَ وَ رَمْيِهِ عَنْ قَوْسِهِ وَ مُلَاعَبَتِهِ امْرَأَتَهُ فَإِنَّهُنَّ حَقٌّ أَلَا إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَيُدْخِلُ فِي السَّهْمِ الْوَاحِدِ الثَّلَاثَةَ الْجَنَّةَ عَامِلَ الْخَشَبَةِ وَ الْمُقَوِّيَ بِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الرَّامِيَ بِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ(۲) .

سند این روایت ضعیف است ولکن در استدلال به استعمالات نیاز به سند صحیح نداریم.در این روایت سه چیز را لهو مؤمن دانسته است: اسب دوانی و تیر اندازی که یک نوع سرگرمی است. و ملاعبه با همسر که استعمال لهو در این مورد سوم مجازی است.

لذا برخی لهو را به مطلق خوش گذرانی معنا کرده اند نه خوش گذرانی متناسب با شهوت جنسی.

آقای سیستانی در رساله جامع در بحث امر به معروف و نهی از منکر که مصادیق محرمات را ذکر می کند، لهو را به خوش گذرانی معنا می کند و می فرماید موسیقی مناسب با مجالس لهو و لعب حرام است و فرقی نمی کند موسیقی فرحناک باشد یا غمناک.

۱- (۱۲) رساله استفتاءات (منتظری)، ج ۲، ص: ۳۲۷ .

۲- (۱۳) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۵، ص: ۵۰ .

به نظر ما اینکه انسان هم خوش گـذرانی کند و هم غمناک باشد، و هر دو در او جمع شود مشـکل است و این دو أصـلاً با هم جمع نمی شوند.

حال لهو به معنای خوش گذرانی به چه معنا است؟ فرح شدید یا مطلق فرح یا فرحی که همراه با گناه باشد؟

شنیدیم آقای زنجانی فرموده اند مراد از لهو آن مجالسی است که در آن فسق و فجور انجام می شد.

برای مـا سؤال است که کجـای لهو این معنـا آمـده؟ مثلاً در روایت «انما خرج فی لهو لایقصـر» حتماً بایـد صـید همراه گناهان دیگر مثل بردن بطری مشـروب و رقاصه باشـد تا لهو در روایت صادق باشد. روایت نفس خروج برای صـید به جهت تفریح را حرام می داند نه خوش گذرانی همراه با گناهان دیگررا.

البته این که معنای لهو را مطلق فرح شدیـد یا مطلق فرح بگیریم هم بعیـد است و نمی توان به عموم تعلیل ملتزم شد و گفت هر سفری که هـدفش تفریـح یا تفریح شدید باشد، حتّی اگر همراه فسق و فجور هم نباشد حرام است. و به نظر ما تعلیل در روایت عمومیّت دارد یعنی «من کان سفره للهو لایقصر»

اینکه بگوییم: هر سـفری که به غرض لهو باشـد حرام نیست ولی موجب قصـر نیست و حکم به تقصـیر ارفاقی برای مسافرهایی است که به غرض خوش گذرانی نمی روند. این مطلب خلاف تسالم نیست ولی ظاهراً مشهور به این شکل ملتزم نشده اند.

أما اینکه تفصـیل بـدهیم که تنزّه و تفریـح شدیـد حرام است أما اگر خفیف باشـد حرام نیست مثلاً خوش گـذرانی که موجب خنده و تبسّم می شود حلال است ولی اگر موجب قهقهه شود حرام است، فقهیّا قابل التزام نیست.

ص: ۲۳۴

پس ما در تفسیر لهو به فعل ناشی از قوای شهویه، که برخی فرموده اند دچار این مشکل هستیم که نمی توان بر روایت تطبیق کرد و گفت هر سفری که به غرض خوش گذرانی است باعث می شود نماز تمام خوانده شود. علاوه بر اینکه این معنا«خوش گذرانی» در لغت هم نیامده است و در معنای لهو «ما یلهی الانسان» را ذکر کرده اند که به معنای سرگرمی است. مثلاً در آیه «الهاکم التکاثر» لهو به این معنا است که تکاثر(یا به معنای دنبال ثروت اندوزی بودن و یا شمارش تعداد افراد سرشناس در قبیله) شما را مشغول کرده است و شما از یاد خدا باز مانده اید. نه اینکه به معنای خوش گذرانی باشد.

نکته: به سرگرمی به امور عقلایی مثل کار و درس و عبادت و ... لهو گفته نمی شود، بلکه به کارهایی که غرض از آن ها تنها سرگرمی است لهو گفته می شود.

و لذا آقای خویی فرموده اند: نمی توان ملتزم شد که مطلق لهو حرام است زیرا در روایات برخی مستحبّات مثل تیراندازی و تأدیب فرس لهو شمرده شده است. و نیز برخی از اموری که قطعاً مباح است لهو است مثل بازی کردن با جابجا کردن سنگ (سنگ بازی) و چرخاندن تسبیح نه به عنوان ذکر خدا بلکه تنها برای سرگرمی، و بازی کردن با ریش خود، بازی کردن با دکمه های لباس خود و امثال این ها که لهو اند ولی مباح اند (لا دلیل علی حرمه مطلق اللهو کما عرفت، و ستعرفه فی البحث عن حرمه اللهو فان کثیرا من الأمور لهو و هو لیس بحرام کاللعب بالأحجار و الأشجار و السبحه و اللحیه و أزرار الثوب و نحوها(۱)).

ص: ۲۳۵

۱- (۱۴) مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۸۱ .

بعد می فرماید: اگر بگوییم أمثال این موارد لهو است یعنی مطلق سرگرمی لهو است، ولی حرام نیست به دو مشکل بر می خوریم؛

مشکل اول؛ اینکه در روایت تعلیلی عام آورده که «انما خرج فی لهو لایقصر» و نمی توان به عموم این تعلیل طبق این معنا ملتزم شد.

مشکل دوم: اینکه استعمال آلات مشترکه به کیفیّت لهوی حرام است معنایش این می شود که استفاده از قابلمه برای سرگرمی حرام باشد زیرا استعمال آلات مشترکه به کیفیّت لهوی است که شما لهو را به معنای سرگرمی گرفتید و استفاده از قابلمه هم برای سرگرمی است.

آقای خویی باز در جای دیگر می فرمایند: ضرورت فقه می گوید مطلق لهو حرام نیست و همان مثال های سابق را تکرار می کنند. بعد می فرمایند باید روایاتی که از لهو نهی می کنند را بر قسم خاصی از لهو مثل غناء و نحوه حمل کرد. (مراد از نحوه هم ضرب آلات لهو است. و غناء کیفیتی که مناسب مجالس عیاشی و کیافی و خوش گذرانی و فسق و فجور و دیگر ادامه اش هم بدهید که مجالس زنا و اینها باشد. در مورد صید لهوی هم آقای خوئی فرموده که افرادی که صید لهوی می کنند غرض شان سرگرمی است و انما یقصد الترف و الانس کما هو شأن الملوك و الأمراء و غیرهم من أبناء الدنیا. بعد می گوید که به نظر ما این نه تنها موجب نماز تمام است، حرام هم هست نه به خاطر روایت «انما خرج فی لهو»، بلکه به خاطر موثقه زراره که می گوید:

عَنْ عُبَیْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ یَخْرُجُ إِلَی الصَّیْدِ- أَ یَقْصُرُ أَوْ یُتِمُّ قَالَ یُتِمُّ لِأَنَّهُ لَیْسَ بِمَسِیرِ حَقٍّ(1) .

۱- (۱۵) وسائل الشیعه، ج ۸، ص: ۴۸۰ .

بعد آقای خوئی می گوید پس صید للهو مسیری است که حق نیست و حق به معنای باطل است و باطل هم یعنی باطل شرعی.

به نظر ما این درست نیست؛ باطل ممکن است باطل عرفی باشد نه باطل شرعی. باطل عرفی که حرام نیست. و لذا این هم دلیل بر حرمت نیست. اما نشان می دهد که معنای لهو این معنایی که بعضی از آقایان می کنند نیست.

لذا ظاهر این است که لهو عرفاً مطلق سرگرمی است و یا مطلق خوش گذرانی نه خوش گذرانی همراه با فعل حرام. لذا ضرب آلات لهو برای سرگرمی حرام است. و در نتیجه اکثر این موسیقی هایی که فکر می کنیم حلال است، حرام می شود. و ما می توانیم به این ملتزم بشویم و توضیح آن را ان شاء الله در جلسه آینده عرض خواهیم کرد.

کتاب الصلا/نوافل /اتّصال وانفصال بین شفع و وتر /مشروعیت قنوت در شفع ۹۵/۰۸/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل /اتّصال وانفصال بین شفع و وتر/مشروعیت قنوت در شفع

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

اتّصال و انفصال بین شفع و وتر

بحث در این هست که آیا نماز وتر و نماز شفع که از نوافل لیل و نهار هستند، باید منفصل از هم آورده شوند یا باید متصل به هم آورده بشوند یا مخیریم بین فصل و وصل؟

مشهور گفته اند نافله شفع باید منفصل از نافله وتر آورده بشود. و لکن برخی از فقهاء قائل به تخییر شده اند در مقابل عامه که منسوب به جمهور عامه این است که قائل به وصل نماز شفع به نماز وتر هستند.

اختلاف روایات

ما به روایات که مراجعه می کنیم می بینیم سه طائفه روایت داریم:

ص: ۲۳۷

طائفه اولی

روایاتی که ظاهرشان لزوم فصل بین نماز وتر و نماز شفع است؛

مثل صحیحه سلیمان بن خالد: وَ عَنْهُ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْوَتْرُ

ثَلَاثُ رَكَعَاتٍ تَفْصِلُ بَيْنَهُنَّ- وَ تَقْرَأُ فِيهِنَّ جَمِيعاً بِقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ(۱) . یعنی بعد از نماز شفع سلام می دهی.

معتبره ابی بصیر: وَ عَنْهُ (عَنْ حَمَّادٍ عَنْ شُعَيْبٍ) عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْوَتْرُ ثَلَاثُ رَكَعَاتٍ ثِنْتَيْنِ مَفْصُولَةً وَ وَاحِدَةٍ(۲) .

سه رکعت نماز اسمش وتر است ولی دو رکعت شفع را از یک رکعت وتر جدا است.

صحیحه برقی از سعد بن سعد اشعری (که نجاشی و شیخ طوسی توثیقش کرده اند)؛ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْوَتْرِ أَ فَصْلٌ أَمْ وَصْلٌ قَالَ فَصْلٌ(۳) .

روایت علی بن ابی حمزه: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ النَّوْفَلِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ وَ غَيْرِهِ عَنْ بَعْضِ مَشِيخَتِهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَفْصِلُ فِي الْوَتْرِ قَالَ نَعَمْ- قُلْتُ فَإِنِّي رُبَّمَا عَطِشْتُ فَأَشْرَبُ الْمَاءَ قَالَ نَعَمْ وَ انْكِحْ(۴) . بین نماز شفع و نماز وترجدایی بینداز و لو با آب خوردن و لو با نکاح کردن.

طائفه ثانیه

روایاتی که ظاهرشان این است که نماز وتر سه رکعت با یک سلام است مثل نماز مغرب؛

شیخ طوسی به اسناد خود از حسین بن سعید: وَ عَنْهُ(حسین بن سعید) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ كُرْدَوَيْهِ الْهَمْدَانِيِّ(۵) قَالَ: سَأَلْتُ الْعَبْدَ الصَّالِحَ ع عَنِ الْوَتْرِ فَقَالَ صِلْهُ(۶) .

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۴ .
۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۵ .
۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۵ .
۴- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۵ .
۵- (۵) [الحسین بن سعید]؛ و ما ذکرته فی هذا الکتاب عن الحسین بن سعید فقد اخبرنی به الشیخ ابو عبد اللّه محمد بن محمد بن النعمان و الحسین بن عبید اللّه و احمد بن عبدون کلهم عن احمد بن محمد بن الحسن بن الولید عن ابیه محمد بن الحسن بن الولید و اخبرنی به أیضا ابو الحسین ابی جید القمی عن محمد بن الحسن بن الولید عن الحسین بن الحسن بن ابان .عن الحسین بن سعید، و رواه أیضا محمد بن الحسن بن الولید عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد عن الحسین بن سعید(تهذیب الأحکام، المشیخه، ص: ۶۳)
۶- (۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۶ .

نکته: همْدان در یمن است و همَدان هم در ایران. حالا کدامیک مراد است الله اعلم. آقای خویی فرموده چون کردویه «ویه» دارد ایرانی بوده است که مطلب خوبی است.

آقای خوئی در سند این روایت مناقشه کردند.

ولی به نظر ما این روایت قابل تصحیح است؛

اما کردویه؛ ما معتقدیم مشایخ ابن ابی عمیر طبق شهادت شیخ طوسی که «لایروی و لایرسل الا عن ثقه» ثقاتند و حسین بن سعید از ابن أبی عمیر از کردویه مکرر نقل کرده است لذا کردویه ثقه است.

و خود همین راوی و مروی عنه قرینه است که این محمد بن زیاد در اینجا، محمد بن ابی عمیر است که در برخی از روایات از او به محمد بن زیاد تعبیر می شود. و لذا سند روایت تام است.

طائفه ثالثه

روایاتی که دال بر تخییر هستند؛

مثل صحیحه یعقوب بن شعیب: وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ شُعَیْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ التَّسْلِیمِ فِی رَکْعَتَیِ الْوَتْرِ- فَقَالَ إِنْ شِئْتَ سَلَّمْتَ وَ إِنْ شِئْتَ لَمْ تُسَلِّمْ(۱) .

صحیحه معاویه بن عمار: وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع [أُسَلِّمُ] فِی رَکْعَتَیِ الْوَتْرِ- فَقَالَ إِنْ شِئْتَ سَلَّمْتَ وَ إِنْ شِئْتَ لَمْ تُسَلِّمْ(۲) .

جمع بین روایات

مقتضای جمع بین این طوائف این است که ما امر به فصل را در طائفه اولی بر افضلیت حمل کنیم: زیرا طائفه ثالثه نص در تخییر است.

و لذا صاحب مدارک گفته است: اقوی قول به تخییر بین وصل و فصل در نماز شفع، است. و فصل افضل است.

ص: ۲۳۹

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۶ .

۲- (۸) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۶ .

آقای سیستانی هم در تعلیقه عروه نوشته اند: بعید نیست ما قائل به جواز وصل شویم.

آقای خوئی هم فرموده اند: مقتضای صناعت همین است که ما قائل به تخییر بین وصل و فصل شویم.

و این انصافا مطلب درستی هست.

جمع شیخ طوسی(حمل بر تقیّه)

این که مرحوم شیخ طوسی در تهذیب طائفه ثانیه و ثالثه را، چون موافق عامّه است، بر تقیه حمل نموده اند صحیح نیست؛

زیرا حمل بر تقیه بعد از عجز از جمع عرفی است و در جایی است که دو حدیث داریم که عرف بین این ها متحیر می شود و نمی تواند جمع کند و آن دو را خبران مختلفان می بیند. و عرف دو حدیثی را که جمع عرفی دارند،مختلف نمی بیند. مختلف یعنی ناسازگار و مفسِّر عرفا ناسازگار با مفسَّر نیست. حدیث مفسِّر قرینه است بر حدیث مفسَّر نه ناسازگار با آن، نه مخالف و معارض و مختلف با آن.

عرف بین روایتی که می گوید که الوتر فصل او وصل؟ امام می فرماید «فصل»، و روایت دیگر که می گوید«صله» جمع می کند: می فهمد که «صله» در مقام توهم حظر بوده است و روایت اول را هم دال بر یک رجحانی در فصل می بیند، اینکه سؤال می کند فصل باشد یا وصل، بعد امام جواب می دهد فصل باشد نشان می دهد که تخییر نیست یا فصل مستحبّ است و یا واجب و مباح متساوی الطرفین نیست.

بله، اگر بین این دو روایت نتوانیم جمع عرفی کنیم و بگییم «صله» با أفضل بودن فصل تنافی دارد راهی جز حمل بر تقیّه که شیخ طوسی فرموده است نداریم. ولی باز قول مشهور ثابت نمی شود زیرا تنها طائفه ثانیه به خاطر موافقت عامه طرح می شود. و دو طائفه از روایات باقی می ماند که مشکلی ندارند زیرا طائفه ثالثه با طائفه اولی جمع عرفی دارد. جمع عرفیش این است که طائفه اولی را که «فصل او وصل قال فصل» حمل کنیم بر استحباب فصل. چون طائفه ثالثه صریح در تخییربود.

ص: ۲۴۰

حالا- طائفه ثانیه در مقابل طائفه اولی و ثالثه ممکن است شاذ نادر هم بشود از باب المجمع علیه بین اصحابک یؤخذ به و یترک الشاذ النادر. اگر جمع عرفی نداشت طائفه ثانیه شاذ نادر هم هست و آن را طرح می کنیم.

مبنای جمع عرفی بودن حمل بر تقیّه

بناء بر نظر کسانی مثل صاحب کفایه و آقای سیستانی که حمل بر تقیه را از مراتب جمع عرفی می دانند،(نیاز به مرجح تعبدی خذ بما خالف العامه ففیه الرشاد نداریم) این بحث پیش می آید که ما دو نوع جمع عرفی داریم: یکی جمع عرفی به حمل بر تخییر. «افصل» را بر افضل بودن حمل کنیم. جمع عرفی دیگر این است که «صله» را یا «ان شئت فسلم و ان شئت فلاتسلم» را بر تقیه حمل کنیم؛

بر اساس این مبنا آقای سیستانی ادعاءشان این است که و لو هر دو جمع عرفی هستند ولی عرف با وجود جمع عرفی اول که جمع دلالی است، سراغ جمع عرفی دوم که جمع جهتی است، نمی رود.

که این هم بعید نیست. ولی عرض ما این است که اصلا حمل بر تقیه جمع عرفی نیست. یک نوع مرجح تعبدی است که در فرض تکافؤ خبرین نوبت به اعمال مرجح تعبدی و ترجیح خبر مخالف عامه بر خبر موافق عامه، می رسد.

اشکال: چگونه می فرمایید «الفصل أفضل» در حالی که در بعضی روایات تعبیر به «لابأس» کرده است که راجع به یک فعل أفضل این تعبیر عرفی نیست: مثلاً نماز شب ایستاده أفضل از نشسته است تعبیر کنند؛ لابأس ان تصلی صلاه اللیل و انت قائم، این عرفی نیست.

گفته می شود که در صحیحه ابی ولاد این تعبیر آمده است: لَا بَأْسَ أَنْ يُصَلِّيَ الرَّجُلُ الرَّكْعَتَيْنِ مِنَ الْوَتْرِ- ثُمَّ يَنْصَرِفَ فَيَقْضِيَ حَاجَتَهُ(۱) .

جواب این است که: آن که أفضل این است که بین شفع و وتر سلام دهد. ولی در این صحیحه راجع به این است که شخص منصرف بشود و قضاء حاجت بکند و بعد از آن نماز وتر را بخواند. که در روایت ابن ابی حمزه به این مضمون می گفت که «انی ربما عطشت و اشرب الماء قال نعم و انکح» او که افضل نیست بلکه لابأس است. لذا با هم تنافی ندارد؛ الفصل افضل بمعنی تخلل السلام و تکبیره الاحرام لصلاه الوتر و لابأس بفصلی که انسان منصرف بشود بعد از نماز شب برود قضاء حاجت بکند.

و لذا اقوی جواز وصل نماز شفع به نماز وتراست به این که سلام نماز شفع را ندهد و تکبیره الاحرام نماز وتر را هم نگوید که مثل نماز مغرب می شود ولی خلاف مشهور است.

مشروعیّت قنوت در نماز وتر

بحث دیگر که این بحث قبلی زمینه ساز آن خواهد بود این است که آیا نماز شفع قنوت دارد یا ندارد؟

صاحب عروه می گوید؛ و یستحب فی جمیعها القنوت حتی الشفع علی الأقوی فی الرکعه الثانیه(۲)

آسید ابوالحسن اصفهانی فرموده اند: «الاحوط الاتیان به فیها رجاء».

آشیخ عبدالکریم حائری و همین طور آشیخ محمدرضا آل یاسین و آقای حکیم، هم شبیه همین را فرموده اند.

آقای گلپایگانی که احتیاط هم نکردند؛ یأتی به فیها رجاء. حتما قصد رجا بکند. به قصد امر به قنوت در نماز شفع نگیرد.

۱- (۹) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۶۴ .

۲- (۱۰) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج ۱، ص: ۵۱۵ .

آقای سیستانی هم مشابه آقای گلپایگانی فرمودند؛ یأتی به فیها رجاء.

نکته: عدم مشروعیت به معنای مانعیت و حرمت ذاتیه نیست. لذا اگر احتمال استحباب آن داده شود اشکال ندارد به قصد رجاء انجام شود.

مشهور گفته اند: قنوت در شفع مثل بقیه نوافل مستحب است. و لکن شیخ بهائی، صاحب مدارک، مرحوم سبزواری صاحب ذخیره، صاحب حدائق، گفته اند؛ قنوت در نماز شفع مستحب نیست. دو دلیل برای عدم مشروعیت قنوت ذکر کرده اند؛

وجه عدم مشروعیّت قنوت در نماز وتر

وجه اول

صحیحه عبدالله بن سنان؛ وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ یَعْنِی عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْقُنُوتُ فِی الْمَغْرِبِ فِی الرَّکْعَةِ الثَّانِیَةِ- وَ فِی الْعِشَاءِ وَ الْغَدَاةِ مِثْلُ ذَلِکَ- وَ فِی الْوَتْرِ فِی الرَّکْعَةِ الثَّالِثَةِ(۱)

قنوت در نماز مغرب در رکعت دوم است. در نماز عشاء و نماز صبح در رکعت دوم است. و در نماز وتر در رکعت سوم است.

ظاهر روایت این است که نماز وتر را سه رکعتی حساب کرد (حال مفصوله یا متّصله مهم نیست)و گفت قنوت در نماز وتر در رکعت سوم است نه این که هم در رکعت دوم و هم رکعت سوم قنوت باشد.

وجه دوم

صاحب حدائق فرموده است؛ نماز وتر سه رکعت است و این که در کلمات فقهاء معروف شده که نماز وتر یک رکعتی است و بعد از دو رکعت شفع خوانده می شود صحیح نیست و تنها یک روایت ضعیفه دارد که روایت رجاء بن أبی ضحاک است«وَ لَا یَدَعُ صَلَاةَ اللَّیْلِ وَ الشَّفْعَ وَ الْوَتْرَ(۲) ». و در مقابل روایات زیادی داریم که می گوید«الوتر ثلاث رکعات».

۱- (۱۱) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۶۷ .

۲- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۸۳ .

و نیز در روایات زیادی دعاهای وارد شده در قنوت وتر را بیان می کند و اگر بناء بود دو تا قنوت داشته باشد، یکی قنوت رکعت دوم که مربوط به نماز شفع است، یکی قنوت رکعت سوم، پس در این همه روایت چرا اسمی از قنوت دوم در نماز وتر(که سه رکعت است) و دعاهای آن نبرد وهیچکدام نگفتند فی القنوت الثانی من صلاه الوتر. در استدلال دوم دقت کنید: می گوید نماز وتر طبق روایات کثیره یک رکعتی نیست، سه رکعتی است. اگر بناء باشد که نماز شفع هم که جزء این نماز سه رکعتی است قنوت داشته باشد، پس نماز وتر می شود دو قنوته. و این روایاتی که می گوید در قنوت نماز وتر این دعاهای مأثور را بخوان باید قید می خورد، در قنوت دوم نماز وتر این دعای مأثور را بخوان. و حال این که هیچ قید نخورده است.

مناقشات آقای خویی

آقای خوئی فرموده است هیچکدام از این دو وجه درست نیست؛

مناقشه در وجه اول

اما وجه اول: وجه اول درست است، ظاهرش همین است که القنوت فی الوتر فی الرکعه الثالثه. ولی قرینه داریم بر این که این روایت در مقام تقیه است:

مورد تقیّه: در این که قنوت را مختص به نوافل جهریه کرده است تقیه کرده است: زیرا عامه می گویند قنوت در نوافل، به جز برخی نوافل، مشروع نیست. در نوافل و حتی فرائض این ها قنوت را بطور مطلق مشروع نمی دانند. برخی از روایات ما با عامه مماشات کرده است و فرموده قنوت در نمازهای جهریه مستحب است، تا در مقابل عامه خیلی تند نباشد.

مثل همین روایت عبدالله بن سنان است که نمازهای جهریه را گفت: القنوت فی المغرب فی الرکعه الثانیه و فی العشاء و الغداه مثل ذلک و فی الوتر فی الرکعه الثالثه؛ این روایت نمی خواهد قنوت در نماز ها را مشخص کند که در چه رکعاتی وجود دارد بلکه به صدد بیان این است که در چه نماز های قنوت وجود دارد، یعنی به نظر آقای خویی «فی المغرب» را قید مبتدا نگیرید بلکه قید خبر بگیرید.

قرینه بر حمل بر تقیّه: ایشان می گوید قرینه معتبره ابی بصیر است:

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْقُنُوتِ- فَقَالَ فِيمَا يُجْهَرُ فِيهِ بِالْقِرَاءَهِ قَالَ- فَقُلْتُ لَهُ إِنِّي سَأَلْتُ أَبَاكَ عَنْ ذَلِكَ- فَقَالَ فِي الْخَمْسِ كُلِّهَا فَقَالَ رَحِمَ اللَّهُ أَبِي- إِنَّ أَصْحَابَ أَبِي أَتَوْهُ فَسَأَلُوهُ فَأَخْبَرَهُمْ بِالْحَقِّ- ثُمَّ أَتَوْنِي شُكَّاكاً فَأَفْتَيْتُهُمْ بِالتَّقِيَّهِ(۱) .

حضرت می فرماید: سر این که من به تو جواب دادم که نمازهای جهریه قنوت دارد این است که اصحاب پدرم معرفت داشتند به مقام پدرم و لذا سؤال شان، سؤال برای کشف حق بود. اصحاب من می آیند سؤال از من می کنند، امتحان کنند، ببینند آیا من امام هستم یا نیستم. اگر من خلاف مذهب عامه بطور صریح حرف بزنم، رسوبات ذهنی این اصحاب من، همان افکار عامه است: آقای خوئی فرموده ببینید امام هر کجا فرموده قنوت در نمازهای جهریه است مطابق تقیه است. خودش فرمود فافتیتهم بالتقیه.

حالا من اگر بخواهم ترجمه آزاد کنم و توضیح بدهیم؛ همین زراره، شاگر حکم بن عتیبه بوده، بعد آمده خدمت امام علیه السلام. این طور نبود که اول پیرو امام باشد، هر چه امام فرمود بگوید چشم. بلکه مدام مناظره می کرد، دائم تشکیک می کرد. می گفت بِمَ عرفت ذلک؟ خود زراره می گوید، روز به روز ایمانم به امام صادق علیه السلام بیشتر شد. تا دیگر آنقدر ایمانش زیاد شده بود که یک پله هم از امام جلوتر رفته بود. می گفت کسانی که این مذهب را قائل نیستند اهل جهنم هستند، شاید تعبیر می کرد کافرند. که امام فرمود نه، این گونه نیست: این المرجئون لامر الله؟ این المستضعفون؟ این اصحاب الاعراف؟

ص: ۲۴۵

۱- (۱۳) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۶۳ .

خلاصه به این صورت بوده که این ها می آمدند امام را آزمایش کنند.

و این یـک روش عقلا‌یی است مثلاً وقتی برای تبلیغ به روستا می رویـد اول عالم را با همان سؤال هایی که از عالم های قبلی پرسیده انـد امتحان می کنند؛ اگر جواب شـما مشابه جواب آن ها بود قبول می کنند ولی اگر فرق کند اگر چه صـحیح باشـد ولی اعتماد آن ها کم می شود. لـذا انسان مجبور می شود ابتـدا حرف آن گذشـتگان را بگوید و آرام آرام بگوید که این نظر فقهای گذشـته و مشهور است ولی برخی از مراجع فعلی نظرشان فرق می کند. مثلاً همین نماز شفع و وتر را بپرسند سلام دارد نماز شـفع یا ندارد؟ بگویی نه؛ می توانی سـلام بدهی می توانی ندهی طبق فتوای آقای خوئی و آقای سیستانی. می گویند مثل این که اصلا در عمرش نماز شب نخوانده است و مسئله بلد نیست. لذا باید بیایی بگویی که بله، نماز شفع سلام دارد، نماز وتر سلام دارد، قنوت دارد. بعد آرام آرام بگویی ولی یک فتوایی هست که ما هم طبق صـناعت به آنجا رسـیدیم که نماز شـفع را می شود به نماز وتر وصل کرد. قنوت هم ندارد. راهش این است و این روش گفتیم یک روش عقلایی است.

شما همین کتبی که علامه در فقه یا ملاصدرا در فلسـفه نوشت، نگاه کنید، اول حرف مشـهور را می گویند. در فقه اول حرف شیخ طوسـی را می گوید بعد در ذیل کلام او، حرف خود را می زند و لذا می بینید ذیلش منافات با صدر منافات دارد. و نمی آید از اول حرف خودش را بگوید.

آقای خوئی می فرمایـد واقعا ما از این بزرگانی که می گوینـد قنوت در نماز شـفع مسـتحب نیست، سؤال می کنیم که روایاتی که می گوید در هر نمازی چه نافله و چه فریضه قنوت وجود دارد را چه می کنید؟

ص: ۲۴۶

جمع عرفی این است: یا حمل کنیم روایت ابن سنان را بر تقیه یا حمل کنیم بر اختلاف مراتب استحباب. بگوییم استحباب قنوت در نماز شفع کمتر از استحباب قنوت در بقیه نمازها است.

روایاتی که دلالت دارد در هر نمازی قنوت وجود دارد:

صحیحه زراره: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ: الْقُنُوتُ فِی كُلِّ الصَّلَوَاتِ(۱) .

صحیحه ابن حجاج: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْقُنُوتِ فَقَالَ فِی كُلِّ صَلَاهٍ فَرِیضَهٍ وَ نَافِلَهٍ(۲) .

صدوق از محمد بن مسلم: وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنْ زِیَادٍ الْقَنْدِیِّ عَنْ دُرُسْتَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قَالَ: الْقُنُوتُ فِی كُلِّ صَلَاهٍ فِی الْفَرِیضَهِ وَ التَّطَوُّعِ. وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع مِثْلَهُ(۳) .

در سند روایت صدوق از محمد بن مسلم، آقای خوئی اشکال می کند ولی ما سند را تام می دانیم؛

در سند صدوق به روایات محمد بن مسلم پسر برقی و نوه برقی است که توثیق ندارند.

ما گفتیم صدوق می گوید من أحادیث این فقیه را از کتب مشهوره نقل می کنم و در من لایحضره الفقیه وقتی این حدیث را نقل می کند به عنوان «و فی روایه محمد بن مسلم»، از کتاب مشهور نقل می کند؛

در حالی که اصلا این ها صاحب کتاب نبودند. اگر هم صاحب کتاب بودند کتاب شان مشهور نبود که علیه المعول و الیه المرجع باشد. و لذا صدوق از کتاب پسر برقی و نوه برقی نقل نمی کند بلکه از کتاب خود برقی یا از کسانی که بالاتر از برقی است، نقل می کند که همه آن ها تا محمد بن مسلم ثقه اند.

۱- (۱۴) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۶۱ .

۲- (۱۵) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۶۳ .

۳- (۱۶) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۶۴ .

نکته: اگر بگوییم نوه برقی صاحب کتاب مشهور بوده است دلیل نمی شود که پسر برقی هم ثقه باشد.

کتاب الصلا/نوافل /استحباب قنوت در نماز شفع/قنوت دوم در وتر/استحباب غفیله ۹۵/۰۸/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل /استحباب قنوت در نماز شفع/قنوت دوم در وتر/استحباب غفیله

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

بحث راجع به استحباب قنوت در نماز شفع بود، که مشهور قائل اند نماز شفع قنوت دارد.

دلیل بر عدم مشروعیت قنوت

صحیحه عبدالله بن سنان

عرض کردیم از روایات استفاده شده که نماز شفع قنوت ندارد. چون در روایت صحیحه عبدالله بن سنان آمده است: وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَهَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِي عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْقُنُوتُ فِي الْمَغْرِبِ فِي الرَّكْعَهِ الثَّانِيَهِ- وَ فِي الْعِشَاءِ وَ الْغَدَاهِ مِثْلُ ذَلِكَ- وَ فِي الْوَتْرِ فِي الرَّكْعَهِ الثَّالِثَهْ(۱)

مناقشه مرحوم خویی

مرحوم آقای خوئی فرموده اند؛ این روایت باید حمل بر تقیه بشود، چون ظاهر روایت این است که فقط قنوت در نماز های جهریه است. و لذا می فرماید قنوت در مغرب در رکعت دوم است، در عشاء و نماز صبح در رکعت دوم است، در وتر در رکعت سوم است، ظاهرش این است که قنوت فقط در نمازهای جهریه است. درست است که نماز وتر، نماز جهریه به معنای ما یجب فیه الجهر نیست ولی این مهم نیست. مهم راجع به نماز مغرب و عشاء و نماز صبح است که نمازهای جهریه یومیه اند، فقط قنوت را در آنها بیان کرد. گویا در نماز ظهر و عصر قنوت نیست. و این موافق تقیه است.

ص: ۲۴۸

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۶۷ .

و لذا این روایت حمل بر تقیه می شود و دیگر نمی شود استدلال کرد که: روایت گفت «القنوت فی الوتر فی الرکعه الثالثه»و بگوییم که چون نماز وتر که فرمود سه رکعت است، دو رکعتش شفع است، یک رکعتش وتر است، اگر قنوت در رکعت ثالثه نماز وتر باشد، معلوم می شود که نماز شفع قنوت ندارد.

و وقتی روایت حمل بر تقیّه شد باید سراغ عمومات برویم که می گوید در هر نمازی چه نافله و چه فریضه قنوت مستحبّ است.

جواب

به نظر ما این فرمایش آ قای خوئی ناتمام است. زیرا وجهی ندارد این صحیحه را حمل بر تقیه کنیم؛

ایشان «فی المغرب» را خبر می گیرید و معنای روایت این می شود که قنوت در این نماز ها که نماز های جهری اند وجود دارد و از طرفی می توانست فی المغرب را مقدّم کند و بگوید «فی المغرب القنوت» ولی قنوت را مقدّم کرده است و از طرفی «القنوت» الف و لام دارد که با وجود این دو جهت دلالت بر حصر قطعی می شود، تقدیم ما حقّه التأخیر و دخول الف و لام بر سر مبتدا دلالت بر حصر می کند. لذا معنای روایت چنین می شود که: قنوت تنها در نماز های جهریه وجود دارد. طبق این احتمال که «فی المغرب» را خبر بگیریم حمل بر تقیّه موجّه است.

نکته: به نظر ما الفقیه زید یک تلفیقی از الف و لام و تقدیم ما حقه التاخیر است. یعنی اگر می گفتند زید فقیه، ظهور در حصر نداشت. اما زید الفقیه، ممکن است ظهور در حصر پیدا کند. اما اگر بگویند: الفقیه زید، ظهور مسلم در حصر پیدا می کند چون دو عامل کنار هم قرار می گیرد. الفقیه زید: یعنی طبیعی فقیه موطنش در زید است. یعنی جای دیگری فقیه نداریم. فقیه زید است.

ص: ۲۴۹

ایـن فرمـایش فرمـایش مـتینی اسـت. فقـط اشـکالش ایـن است که فی المغرب را خـبر گرفته انـد در حـالی که فی المغرب قید موضـوع است. القنـوت فی المغرب، فی الرکعه الثـانیه؛ یعنی القنوت فی المغرب کـائن فی الرکعه الثـانیه. قرینه این مطلب ادامه روایت است:

ظهور در حصر به این معنا که القنوت کائن فی المغرب با جمله های بعدی نمی سازد که می گویید القنوت فی العشاء و الغداه مثل ذلک. اگر قنوت منحصـر در مغرب است پس چرا بعدش می گوید که در نماز عشاء و صـبح و وتر قنوت وجود دارد؟ لذا ظـاهر روایت این است که: قنوت در نمـاز مغرب، در رکعت ثـانیه است(القنوت فی المغرب کـائن فی الرکعـهٔ الثانیه) یعنی می خواهد بگویید موطن قنوت در نماز مغرب، رکعت ثانیه است نه اینکه قنوت منحصر است به نماز مغرب.

و لذا دلالت این روایت تمام است. و وجهی هم ندارد که ما حمل بر تقیه کنیم.

سؤال: اگر بنـاء بود فقـط موضع قنوت را بگوینـد، چرا این جور گفتنـد؟ می گفتنـد القنوت فی کل صـلاه فی رکعتها الثانیه الا الوتر فانه فی رکعتها الثالثه. دیگر اینقدر پیچاندن نداشت:

جواب: شایـد علت این که این گونه بیـان کردنـد مماشـات بـا عـامه بوده است نه تقیه. فرق است بین تقیه و مماشات؛ مماشات یعنی واقعیت را گفته انـد منتها پرده دری نکردنـد. درست است که هر نمازی قنوت دارد چه جهریه چه اخفاتیه، ولی امام علیه السلام در مقام بیان این جهت نبودند و لزومی ندارد یک مطلبی بگویند عامه بر افروخته بشوند.

امـام در مقام بیان این بود که رکعت ثانیه در غیر نماز وتر موضع قنوت است، ولی در نماز وتر رکعت ثالثه موضع قنوت است. مثـال هـایی را انتخـاب کرد که عامه هم قبول داشـتند. لازم نبود بفرمایـد در نماز ظهر و عصـر هم قنوت در رکعت ثانیه است، عامه بگویند ما قبول نداریم. همان مثال هایی که عامه قبول دارند مثال زدند. این مماشات است که خلاف ظاهر نیست و امری کاملاً عرفی و عقلایی است. أما تقیه این است که حرف خلاف واقع بزنیم که خلاف ظاهر است.

اشکال دیگری به آقای خویی وارد است:

ایشان جمله اول و دوم را حمل بر تقیّه کردند؛ «القنوت فی المغرب فی رکعتها الثانیه و فی العشاء و الغداه مثل ذلک» این تقیه شد. اما «و فی الوتر فی الرکعه الثالثه» وجهی دارد حمل بر تقیّه شود.

أما نسبت به این اشکال تشکیک داریم:

که آیا سیره عقلائیه در این گونه احادیث تبعیض در اجراء اصاله الجد است یا نه، برای ما واضح نیست که در یک فقره اجرای اصاله الجد بکنند در حالی که مقام، مقام تقیه بوده است و به لحاظ فقرات دیگر أصالهٔ الجد جاری نمی شود. لذا ما اصلاً تقیه ای بودن این حدیث را قبول نداریم.

دلیل مرحوم صاحب حدائق بر عدم مشروعیت

مرحوم صاحب حدائق وجه دیگری ذکر کرد برای این که قنوت در نماز شفع مشروع نیست. فرمود: نماز وتر در روایات اعم از شفع و وتر است و در همه روایات نماز وتر سه رکعت شمرده شده است. از طرفی در روایات دعاهای قنوت نماز وتر ذکر شده است و چون نماز وتر سه رکعت است باید اشاره می کردند که در قنوت دوم این دعاها را بخوانید. ولی این گونه نگفته اند، لذا معلوم می شود وتر تنها یک قنوت دارد.

فقط در روایت رجاء بن ابی الضحاک آمده است:

در آن وقتی که من در مدینه بودم و می خواستم با امام رضا علیه السلام به طوس بیایم، امام رضا علیه السلام نماز شب می خواند نماز شفع می خواند و در رکعت دوم نماز شفع قنوت بجا می آورد و بعد سلام می داد، نماز وتر می خواند، در نماز وتر هم قنوت انجام می داد؛ ...ثُمَّ یَقُومُ فَیُصَلِّی رَکْعَتَیِ الشَّفْعِ- یَقْرَأُ فِی کُلِّ رَکْعَهٍ مِنْهُمَا الْحَمْدَ مَرَّهً- وَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ- وَ یَقْنُتُ فِی الثَّانِیَهِ قَبْلَ الرُّکُوعِ وَ بَعْدَ الْقِرَاءَهِ- فَإِذَا سَلَّمَ قَامَ وَ صَلَّی رَکْعَهَ الْوَتْرِ- یَتَوَجَّهُ فِیهَا وَ یَقْرَأُ فِیهَا الْحَمْدَ مَرَّهً- وَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ- وَ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مَرَّهً وَاحِدَهً- وَ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَرَّهً وَاحِدَهً- وَ یَقْنُتُ فِیهَا قَبْلَ الرُّکُوعِ وَ بَعْدَ الْقِرَاءَهِ...(۱)

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۵۶.

و نمی توان به این روایت تمسّک کرد زیرا:

سند روایت ضعیف است و روایت نقل رجاء بن أبی ضحاک است و کلام امام نیست. و نیز در مقابل آن روایات معتبره ای قرار دارد که نماز وتر را سه رکعت دانستند.

مناقشه مرحوم خویی

آقای خوئی می فرمایند: تنها روایت رجاء بن ابی الضحاک نیست بلکه روایات زیادی داریم که نماز وتر را در قبال نماز شفع قرار داده است حال بعضی صحیحه و برخی غیر صحیحه اند؛

مثل روایت فضل بن شاذان: وَ ثَمَانُ رَکَعَاتٍ فِی السَّحَرِ- وَ الشَّفْعُ وَ الْوَتْرُ ثَلَاثُ رَکَعَاتٍ- تُسَلِّمُ بَعْدَ الرَّکْعَتَیْنِ(۱)

روایت اعمش: وَ ثَمَانُ رَکَعَاتٍ فِی السَّحَرِ وَ هِیَ صَلَاةُ اللَّیْلِ- وَ الشَّفْعُ رَکْعَتَانِ وَ الْوَتْرُ رَکْعَةٌ(۲)

روایت فقه الرضا: تقرأ فی الأولی من رکعتی الشفع سبح اسم ربک و فی الثانیه قل یا أیها الکافرون و فی الوتر قل هو الله أحد(۳)

روایت تفسیر قمی: ...«وَ لَیالٍ عَشْرٍ» قَالَ: عَشْرُ ذِی الْحِجَّهِ «وَ الشَّفْعِ» قَالَ الشَّفْعُ رَکْعَتَانِ «وَ الْوَتْرِ» رَکْعَهٌ(۴)

و نیزصحیحه فضیل بن یسار: الْفَرِیضَهُ وَ النَّافِلَهُ إِحْدَی وَ خَمْسُونَ رَکْعَهً- مِنْهَا رَکْعَتَانِ بَعْدَ الْعَتَمَهِ- جَالِساً تُعَدُّ بِرَکْعَهٍ مَکَانَ الْوَتْرِ(۵) ؛ که می گوید نافله عشاء دو رکعت نشسته است و یک رکعت محسوب می شود و به جای نماز وتراست: که در این روایت مراد وتر یک رکعتی است نه شفع و وتر با هم.

و منصرف از لفظ وتر هم در کلمات فقهاء همان نماز یک رکعتی وتر است. البته در روایات گاهی به سه رکعت شفع و وتر، وتر گفته اند أما به جهت مماشات با عامه بوده است و ظاهر لفظ وتر همان نماز یک رکعتی است.

ص: ۲۵۲

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۵۵ .
۲- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۵۷ .
۳- (۵) الفقه - فقه الرضا، ص: ۱۳۸ .
۴- (۶) تفسیر القمی، ج ۲، ص: ۴۱۹.
۵- (۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۴۶ .

نظر استاد

به نظرما «وتر» در روایات دو جور استعمال دارد: نماز یک رکعتی وتر و معنای أعم که شامل شفع هم می شود. و هیچکدام خلاف ظاهر نیست. ولی ما فعلا کاری به این بحث نداریم. و خیلی مهم نیست و عمده صحیحه عبدالله بن سنان است.

إعراض مشهور از صحیحه عبدالله بن سنان

مرحوم آقای داماد فرموده اند: مشهور از این روایت اعراض کرده اند لذا أقوی همان نظر مشهور است که در نماز شفع قنوت در رکعت دوم مستحبّ است.

مناقشه

أولاً: اعراض مشهور برای ما ثابت نشده است و چه بسا ملتفت به این روایت نشده اند.

ثانیاً: ما عراض مشهو را موجب موهون شدن روایت نمی دانیم، کما حُقق فی الاصول.

نتیجه بحث

ما در این بحث به این نتیجه رسیدیم که هر نمازی چه مستحب، چه واجب، رکعت ثانیه قنوت دارد مگر نماز شفع. که ظاهرصحیحه عبدالله بن سنان این بود که قنوت در نماز وتر در رکعت ثالثه است، یعنی در رکعت ثانیه نماز وتر، که همان رکعت دوم نماز شفع است قنوت ندارد.

و لذا احوط این است که ما در نماز شفع قنوت که می گیریم به قصد رجاء بگیریم نه به قصد امر خاص.

قنوت دوم در نماز وتر

کلام محقق در معتبر

مرحوم محقق در معتبر فرموده است: در نماز وتر ما یک قنوت دومی هم بعد از رکوع داریم. قبل از رکوع یک قنوت بعد از رکوع هم یک قنوت. دلیل بر این مطلب، این روایت است:

علِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ (علی بن محمد بندار) عَنْ سَهْلٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ حَدَّثَنِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا قَالَ: كَانَ أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ ع إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ آخِرِ رَكْعَهِ الْوَتْرِ قَالَ هَذَا مَقَامُ مَنْ حَسَنَاتُهُ نِعْمَهٌ مِنْكَ وَ شُكْرُهُ ضَعِيفٌ وَ ذَنْبُهُ عَظِيمٌ وَ لَيْسَ لَهُ إِلَّا دَفْعُكَ وَ رَحْمَتُكَ فَإِنَّكَ قُلْتَ فِي كِتَابِكَ الْمُنْزَلِ عَلَى نَبِيِّكَ الْمُرْسَلِ ص كانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ ما يَهْجَعُونَ. وَ بِالْأَسْحارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ طَالَ هُجُوعِي وَ قَلَّ قِيَامِي وَ هَذَا السَّحَرُ وَ أَنَا أَسْتَغْفِرُكَ لِذَنْبِي اسْتِغْفَارَ مَنْ لَمْ يَجِدْ لِنَفْسِهِ ضَرًّا وَ لا نَفْعاً وَ لَا مَوْتاً وَ لا حَياهً وَ لا نُشُوراً ثُمَّ يَخِرُّ سَاجِداً(۱)

۱- (۸) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۳، ص: ۳۲۵.

رکعت را به معنای رکوع گرفته بعد فرموده است روایت دلالت دارد که حضرت بعد از این که سر از رکوع بر می داشتند قنوت می گرفتند.

مناقشه

اولا: سند این روایت ضعیف است. هم مرسله است: (حدثنی بعض اصحابنا) و هم (احمد بن عبدالعزیز) مجهول است و هم (سهل بن زیاد) مورد اختلاف است.

ثانیا: «رفع راسه من آخر رکعه الوتر» شاید مراد بعد از سجده ثانیه است زیرا آخر رکعت از نظر عرفی همان سجده ثانیه است.

ثالثاً:در روایت اشاره ای نکرده که حضرت قنوت می گرفت، شاید دعا می خوانده و قنوت یک اصطلاح خاص است و هر دعایی که در نماز خوانده می شود به معنای قنوت نیست.

رابعاً:بر فرض این روایت دلالت کند بر استحباب قنوت بعد از رکوع نماز وتر، معارض با صحیحه معاویه بن عمار است: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا أَعْرِفُ قُنُوتاً إِلَّا قَبْلَ الرُّکُوعِ(۱) .

اشکال: ما من عام الا و قد خص: می توان گفت که «ما اعرف قنوتا الا قبل الرکوع» عامی است که به سبب روایت دیگر تخصیص خورده است.

جواب: این مطلب صحیح است ولی بعضی از تعابیر اباء از تخصیص دارد. و اینجا از همین موارد است: بگوید قنوتی را نمی شناسم مگر قبل از رکوع که نفی صرف الوجود می کند. بعد بگوید یک مورد وجود دارد.

بله مثل نماز جمعه استثناء می شود ولی اشکالی ندارد زیرا گاهی مقید لبی واضح است مثلاً می گویید: من از هیچکس نمی ترسم. بگویند خدا را چکار می کنی؟ می گویی، بحث ما که خدا نیست. چون قرینه لبیه واضحه هست که می خواهید لااخاف احدا غیر از خدا را بگویی. اما حالا اگر بگویی من هیچکس را نمی شناسم که از او بترسم. بعد استثناء بزنی، الا فلانی و فلانی. می گویند مگر آن هایی که می ترسند، از همه می ترسند. آنها هم از یکی دو نفر می ترسند. تو چه افتخاری می کردی من از هیچکس نمی ترسم؟ اینها عرفا اباء از تخصیص دارد. مگر یک قرینه لبیه واضحه باشد و از اول از آن انصراف داشته باشد.

۱- (۹) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۶۸ .

در نماز جمعه، همه کیفیت نماز جمعه را می دیدند و ائمه هم که نماز جمعه نمی خواندند، اصحاب هم نماز جمعه نمی خواندند و لذا از اول از آن انصراف دارد.

و لذا به نظر می رسد که این روایت قابل تقیید نباشد.

و لذا این فرمایش که برخی تبعا للمحقق فی المعتبر فرموده اند صحیح نیست.

استحباب غفیله جدای ازنافله مغرب

مسئله دوم: صاحب عروه فرمود: الاقوی استحباب الغفلیه.

بحث است: نماز غفیله که مستحب است بین نماز مغرب و عشاء خوانده شود آیا غیر از استحباب نافله مغرب است؟ که نتیجه اش این می شود ما بین مغرب و عشاء شش رکعت نماز بخوانیم. و جالب این است که از هیچ امامی و از پیغمبر هم نقل نشده که بین نماز مغرب و عشاء سه نماز دو رکعتی خوانده اند.

ولی مشهور می گویند نماز غفیله جدای از نافله مغرب مستحب است.

مستند مشهور

مستند مشهور دو تا روایت است:

روایت اول

شیخ طوسی در مصباح المتهجد می گوید: و یستحب التنفل بین المغرب و العشاء الآخره بما یتمکن من الصلاه و هی التی تسمی ساعه الغفله فمما روی من الصلوات فی هذا الوقت مَا رَوَاهُ هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ صَلَّى بَيْنَ الْعِشَاءَيْنِ رَكْعَتَيْنِ قَرَأَ فِی الْأُولَى الْحَمْدَ وَ قَوْلَهُ وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً إِلَى قَوْلِهِ وَ كَذلِكَ نُنْجِی الْمُؤْمِنِينَ وَ فِی الثَّانِيَهِ الْحَمْدَ وَ قَوْلَهُ وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلَى آخِرِ الْآيَهِ فَإِذَا فَرَغَ مِنَ الْقِرَاءَهِ رَفَعَ يَدَيْهِ وَ قَالَ- اللَّهُمَّ إِنِّی أَسْأَلُكَ بِمَفَاتِحِ الْغَيْبِ الَّتِی لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا أَنْتَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ أَنْ تَفْعَلَ بِی كَذَا وَ كَذَا وَ تَقُولُ اللَّهُمَّ أَنْتَ وَلِيُّ نِعْمَتِی وَ الْقَادِرُ عَلَى طَلِبَتِی تَعْلَمُ حَاجَتِی فَأَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ عَلَيْهِ وَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لَمَّا قَضَيْتَهَا لِی وَ سَأَلَ اللَّهَ حَاجَتَهُ أَعْطَاهُ اللَّهُ مَا سَأَلَ (۱)

۱- (۱۰) مصباح المتهجد، ج ۱، ص: ۱۰۶ .

این که می گویند صلاه غفیله به خاطر این که بین نماز مغرب و عشاء ساعت غفلت است. مردم مشغول اکل و شرب و تکلم و غیبت و تهمت و اینها می شوند. پیامبر به خاطر رفع غفلت فرمود که نماز بخوانید. لذا اسم آن را نماز غفیله گذاشتند.

ابن طاووس در فلاح السائل با یک سند ضعیف (حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يُوسُفَ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الرَّازِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ الْحَسَنِيُّ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْأَشْتَرُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ ع قَالَ) این حدیث را از هشام بن سالم نقل می کند ولی آخرش این است: فَإِنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ لَا تَتْرُكُوا رَكْعَتَيِ الْغُفَيْلَةِ وَ هُمَا بَيْنَ الْعِشَاءَيْنِ (۱) سفارش کرد نماز غفیله را ترک نکنید.

بررسی سندی

سند این روایت در فلاح السائل ضعیف است. اما روایت شیخ طوسی در مصباح المتهجد مرسل است. می گوید: ما رواه هشام بن سالم.

ولی کسانی مثل امام که مراسیل جزمیه صدوق را قبول دارند، می گویند لاتقل عن مراسیل ابن ابی عمیر، مراسیل جزمیه شیخ طوسی کمتر از مراسیل جزمیه صدوق است؟ در اینجا هم شیخ طوسی این حدیث را به هشام بن سالم اسناد جزمی داده است.

ولی ما اسناد جزمی را قبول نداریم و می گوییم چون می دانیم این حدیث مرسل است و واسطه هم ذکر نشده، اعتباری ندارد و لو مرسِل جزمی، بزرگانی مثل شیخ طوسی باشد. و عقلاء در این جا أصل جاری نمی کنند که ان شاء الله ثقه عن ثقه این خبر به او رسیده است. شاید اصلا شیخ طوسی برایش فرق بین رَوی و رُوی عنه خیلی مطرح نبوده است. و شاید ظن نوعی، وثوق نوعی به صدور این روایت پیدا کرد و همین برای او در اسناد کافی بوده است.

ص: ۲۵۶

۱- (۱۱) فلاح السائل و نجاح المسائل، ص: ۲۴۶ .

بله، یک وقت می گوید هذا ثقه، روی الثقات، ما قبول می کنیم. شهادت حسیه است. اما وقتی می گوید که روی هشام، مثل این که ما بگوییم قال الشیخ الانصاری. شما نمی آیید بگویید سند ت کجاست؟ تا سند را از من نشنوید اعتماد نمی کنید.

نکته: البته شیخ طوسی در فهرست به کتاب هشام بن سالم سند صحیح دارد ولی معلوم نیست این روایت از کتاب هشام بن سالم نقل شده است، شاید از کتاب برقی نقل شده است.

نتیجه بررسی سندی

و لذا سند این روایت تمام نیست.

کلام در دلالت آن واقع می شود. که ان شاء الله جلسه بعد بحث می کنیم.

یک روایت دیگر هم وجود دارد که سنداً خوب است ولی دارد که: صلوا رکعتین بعد المغرب و لو خفیفتین. که صحبتی از نماز غفیله در آن نشده است.

ان شاء الله این روایت ها را بررسی خواهیم کرد.

کتاب الصلا/نوافل /استحباب نماز غفیله/ادغام نماز غفیله در نافله مغرب ۹۵/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل /استحباب نماز غفیله/ادغام نماز غفیله در نافله مغرب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به این بود که صلاه غفیله مستحب است یا نه؟

مشهور قائل به استحباب آن شده اند.

استحباب غفیله

دلیل مشهور بر استحباب غفیله

روایت أول

روایتی است که شیخ در مصباح المتهجد نقل می کند. می گوید: رواه هشام بن سالم: عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ صَلَّى بَيْنَ الْعِشَاءَيْنِ رَكْعَتَيْنِ قَرَأَ فِي الْأُولَى الْحَمْدَ وَ قَوْلَهُ وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً إِلَى قَوْلِهِ وَ كَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ وَ فِي الثَّانِيَةِ الْحَمْدَ وَ قَوْلَهُ وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلَى آخِرِ الْآيَةِ فَإِذَا فَرَغَ مِنَ الْقِرَاءَةِ رَفَعَ يَدَيْهِ وَ قَالَ- اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَفَاتِحِ الْغَيْبِ الَّتِي لَا

یَعْلَمُهَا إِلَّا أَنْتَ أَنْ تُصَلِّیَ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ أَنْ تَفْعَلَ بِی کَذَا وَ کَذَا وَ تَقُولُ اللَّهُمَّ أَنْتَ وَلِیُّ نِعْمَتِی وَ الْقَادِرُ عَلَی طَلِبَتِی تَعْلَمُ حَاجَتِی فَأَسْأَلُکَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ عَلَیْهِ وَ عَلَیْهِمُ السَّلَامُ لَمَّا قَضَیْتَهَا لِی وَ سَأَلَ اللَّهَ حَاجَتَهُ أَعْطَاهُ اللَّهُ مَا سَأَلَ (۱)

۱- (۱) مصباح المتهجد، ج ۱، ص: ۱۰۶ .

و همین طور فلاح السائل تالیف ابن طاووس به سند ضعیف ، همین مضمون را از هشام بن سالم نقل می کند.

جبر سند با عمل مشهور

بگوییم هر چند سند ضعیف است أما چون مشهور قائل به استحباب نماز غفیله شده اند، ضعف سند جبران می شود.

مناقشه کبروی

جبر ضعف سند به عمل مشهور کبرویا درست نیست.

مناقشه صغروی

این که مستند مشهور در حکم به استحباب غفیله این روایت باشد معلوم نیست و نیز در مستحبات دیگر هم عمل مشهور به روایت ثابت نمی شود زیرا شاید عمل مشهور ناشی از تسامح در أدله سنن باشد که نقل شده است مشهور قائل بوده اند: خبر ضعیف در مستحبات، مثل خبر ثقه حجت است. به خاطر روایاتی که می گوید: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع یَقُولُ مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ عَلَی عَمَلٍ- فَعَمِلَ ذَلِکَ الْعَمَلَ الْتِمَاسَ ذَلِکَ الثَّوَابِ أُوتِیَهُ- وَ إِنْ لَمْ یَکُنِ الْحَدِیثُ کَمَا بَلَغَهُ(۱) .

و همین طور اگر ما قائل به مسلک صاحب کفایه و مسلک آقای خوئی در دراسات شویم: که مفاد این اخبار من بلغ، استحباب عمل به عنوان ثانوی است. ما بلغ علیه الثواب فهو مستحب. باز شاید مشهور هم این را قائل بوده اند؛ هرچند ظاهر تعبیر تسامح در ادله سنن همان احتمال اول و حجیّت خبر ضعیف است، و لکن محتمل است مشهور، مثل صاحب کفایه قائل به استحباب ثانوی عملی که بلغ علیه الثواب بوده اند.

استدلال به أخبار من بلغ برای اثبات استحباب غفیله

ما عرض کردیم که این دو قول هیچکدام درست نیست: و از این اخبار حتی ترغیب به احتیاط هم فهمیده نمی شود تا چه برسد به استحباب احتیاط، تا چه برسد به استحباب عمل؛

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱، ص: ۸۲ .

مفاد این أخبار،إخبار از تفضل الهی است: مثلاً می گوینـد هر کسـی درب خانه زیـد را بزند و تقاضای کمک کند ردّش نمی کنـد؛ معنای این جمله ترغیب نیست که صـبح و شب در خانه زید را بزنید و از او تقاضای کمک کنید، که چه بسا این کار او را ناراحت هم بکند، بلکه تنها خبر می دهد که او أهل تفضّل است.

پس مفـاد این اخبار حتّی به دلالت التزامی ترغیب نیست تا بعـد بحث کنیم که ترغیب ارشادی است یا مولوی و ترغیب مولوی به احتیاط است، یا به ذات عمل تا از آن اسـتحباب عمل فهمیده شود. و لو از خارج به مناسـبت حکم و موضوع بفهمیم که این کار مرغوب است. شـما از خارج خدا را می شناسید که خدا کریم است و بر این عمل ثواب می دهد لذا خوب است که انسان دنبال ثواب الهی برود.

و بر فرض اگر قبول کنیم که أخبار من بلغ ترغیب به اتیان عمل می کند باز با آن استحباب غفیله ثابت نمی شود زیرا:

برخی مثل آقای زنجانی فرموده اند: اصـلا بلوغ، ظهور در بلوغ به خبر ضعیف ندارد. اگر بگویند بلغنی انک فعلت کذا، روشن نیست که شامـل شایعه هم می شود. و لو گاهی در بلوغ به خبر ضـعیف اسـتعمال می شود اما در مطلق بلوغ ظهور نـدارد. قـدر متیقن بلوغ به خبر معتبر است.

ولی ما این را نپذیرفتیم: معتقد شدیم اطلاق بلوغ شامل بلوغ به خبر ضعیف می شود.

آقای سیسـتانی فرموده اند: چون در برخی از روایات این تعبیر آمده است: «بلغه شیء من الثواب علی شیء من الخیر»، موضوع در این اخبـار، جـایی است که یـک فعلی مفروغ عنه است که خیر است، پس مسـتحب بودن یـک فعل بایـد مفروغ عنه باشـد. صلاه غفیله که استحبابش مفروغ عنه نیست تا به اخبار من بلغ تمسک کنیم.

ص: ۲۵۹

ولی ما این استدلال را قبول نداریم: ما معتقدیم که برخی از این روایات تعبیر خیر دارد، لذا به اطلاق بقیه روایات که به نظر ما معتبر هستند، و لفظ خیر در آنها نیامده است، تمسّک می کنیم.

نتیجه بحث این شد که: اگر اشکال ما را قبول کردید که این أخبار در مقام ترغیب نیستند و تنها در مقام بیان تفضّل الهی اند به این که اگر عمل را رجاءً انجام دهد ثواب آن عمل را به او خواهند داد، استحباب عمل ثابت نمی شود. و اگر بگویید ظاهر این أخبار ترغیب است به نظر ما شامل نماز غفیله می شود و استحباب آن ثابت می شود.

نکته: این که أخبار من بلغ از تفضّل الهی خبر می دهد که اگر کسی این عمل را انجام دهد خدا به او ثواب می دهد به این معنا نخواهد بود که این عمل به قصد أمر آورده شود زیرا روایت انصراف دارد به این که عمل انقیادی باشد نه این که عملی که أمر ندارد را به قصد أمر بیاورد زیرا این مصداق تشریع می شود و عملی که به داعی تشریع باشد ثواب ندارد.

لذا تمسک به این خطاب در مواردی که شما قصد امر جزمی به نماز غفیله کنید، تمسک به عام در شبهه مصداقیه می شود. بلکه وجدانا تا امر واصل نشود، قصد جزمی امر می شود مصداق تشریع و خلاف انقیاد است و اخبار من بلغ شامل آن نمی شود.

و اساسا به تعبیر بحوث، و ان لم یکن کما بلغه با لسان حجیت نمی سازد(تا بخواهیم از خلال آن أمر به غفیله را ثابت کنیم) اماره ای را که می خواهند حجت بکنند نمی گویند هر چند این اماره دروغ باشد ولی تو به این اماره عمل کن. می آیند می گویند لاعذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا. البته این را به مناسبت حکم و موضوع عرض کردیم. از باب مؤید می گوییم. و الا اگر در استفاده حجیت خبر ضعیف نداشتیم از این اخبار، حالا فوقش می گفتیم خلاف تناسب با لسان حجیت است. تضاد ندارد با لسان حجیت و ان لم یکن کما بلغه. تناسب ندارد. این را به عنوان مؤید عرض می کنیم.

وجه مرحوم نائینی برای تصحیح سند

مرحوم نائینی راجع به نماز غفیله می گوید: وقتی مصباح المتهجد حدیث نقل می کند که متأخّر از تهذیب و استبصار است و نیز مورد عمل اصحاب است، دیگر جا ندارد تشکیک کنیم و قطعاً نماز غفیله مستحبّ است.

مناقشه

ما نمی فهمیم چرا جای تشکیک نیست. عمل به کتاب دعا چگونه تشکیک را از بین می برد؛ پس امروز هم به کتاب مفاتیح الجنان علماء عمل می کنند، پس بگوییم مفاتیح حجت است؟

مصباح المتهجد هم کتاب دعا بوده است علمای متعبد و متهجد مقید بودند. نماز غفیله را هم می خواندند. اگر کسی هم می خواند شاید قائل به تسامح در ادله سنن بود. این دلیل بر اعتبار نمی شود.

دلالت روایت مصباح المتهجد

مناقشه آقای خویی

راجع به دلالت این روایت مصباح المتهجد آقای خوئی فرموده اند:بر فرض سند این روایت را بپذیریم این روایت تنها نماز مستقل را در یک فرض ثابت می کند و آن صورتی است که اول نافله مغرب خوانده شده، بعد می خواهیم نماز غفیله بخوانیم که اطلاق أمر شامل این صورت می شود.

أما اگر بخواهم قبل از نافله مغرب، نماز غفیله بخوانم این نماز غفیله خود به خود مصداق نافله أول نماز مغرب می شود: زیرا نماز غفیله خاص است، نماز نافله مغرب عام است، انطباق عام بر خاص قهری است. حال چرا نماز غفیله خاص است؟ چون اذکار خاص دارد، ولی نافله مغرب اذکار خاص ندارد. لذا دیگر مشروع نیست نماز دیگری خوانده شود. و لذا احوط و اولی این است که شما نماز نافله مغرب را که می خوانید، نماز غفیله را در آن ادغام کنید، یعنی به شکل غفیله بخوانید. اما اگر بخواهید بعد از نماز نافله مغرب نماز غفیله بخوانید، رجائاً بخوانید. ولی همین هم خلاف احتیاط است: چون شبهه این است که لا تطوع فی وقت الفریضه. بعد از این که نافله مغرب را خواندید وقت نافله عشاء است. در وقت نماز عشاء نماز تطوع که دلیل خاص ندارد، چون سند این روایت مصباح المتهجد ضعیف بود، اگر صحیح بود، مشکل نبود، چون ضعیف است، اطلاق لا تطوع فی وقت الفریضه می گوید این تطوع نهی دارد. ایشان می گوید البته ما استظهار کردیم این نهی کراهتی است، به معنای قلّت ثواب در عبادات است. ولی بعضی از فقهاء گفته اند: اتیان به نماز تطوع در وقت نماز فریضه که هنوز آن را نخوانده اید حرام است. و لذا اولی و احوط استحبابی این است که نماز غفیله را در نافله مغرب ادغام شود.

این بیان آقای خوئی به نظر ما ناتمام است:

اما این که ایشان فرمودند اگرنماز غفیله بخوانیم، بعدش بخواهیم نافله مغرب بخوانیم درست نیست، چون انطباق قهری پیدا می کند؛

صحیح نیست؛ زیرا ظاهر در عرف متشرعی این است که نافله مغرب عنوان قصدی است و تا قصد نشود این نماز نافله مغرب باشد، نافله مغرب محقّق نخواهد شد. و گرنه اگر کسی نماز زیارت، نماز تحیّت مسجد و غیره را، قبل از خواندن نافله مغرب یا نافله صبح و بقیه نوافل بخواند باید انطباق قهری پیدا کند و این خلاف ارتکاز متشرعی است و نمی گویند با خواندن نماز مستحبی،مثلاً نافله مغرب را خواندی. و تعبیر خود روایات هم نافله للمغرب و نافله للعشاء بود.

و لذا اگر سند این روایت تمام باشد می توان قبل از نافله مغرب نماز غفیله را خواند.

روایت دوم(موثّقه سماعه)

در موثقه سماعه تعبیر این است که فرمود: مَحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص تَنَفَّلُوا فِی سَاعَهِ الْغَفْلَهِ وَ لَوْ بِرَکْعَتَیْنِ خَفِیفَتَیْنِ- فَإِنَّهُمَا تُورِثَانِ دَارَ الْکَرَامَهِ(۱) .

قبلاً سیره متشرعه این بود که بعد از عشاء می خوابیدند و دیگر تلویزیون نبود نگاه کنند. و بین نماز مغرب و عشاء یک ساعت فاصله می شد لذا مشغول صحبت و غیره می شد و طبعا از دنیا سخن به میان می آمد و دچار غفلت می شدند لذا اسم این ساعت را ساعت غفلت گذاشتند.

مناقشه

این روایت دلالت بر استحباب نماز غفیله در مقابل نافله مغرب نمی کند، و می گوید دو رکعت بخوانید که یک مصداقش نافله مغرب است و بر نافله مغرب منطبق می شود. و این که بخواهد خصوص نماز غفیله را بگوید با آن کیفیّت خاصی که دارد معلوم نیست.

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۸ ص: ۱۲۰ .

ادغام نماز غفیله در نافله مغرب

اگر نافله غفیله نمازی مستقل باشد، و آن را عنوان قصدی گرفتیم که انطباق قهری پیدا نمی کند: آیا می توان یک نماز به قصد هر دو خواند؟

تداخل عناوین قصدیه غیر متنافی

گفته می شود و مبانی مرحوم آقای خوئی هم همین است که؛

دو عنوان قصدی اگر خارجاً با هم فرقی نکنند و قابل جمع باشند را می توان با یک فعل انجام داد: مثلا نافله مغرب با نماز غفیله اگر هر دو عنوان قصدی باشند می توان با یک فعل اتیان کرد: زیرا قابل جمع اند و کیفیّتی که در نماز غفیله وارد شده ضد نافله مغرب نیست و در نافله مغرب نیامده که آیه ذاالنون را نخوان یا آیه و عنده مفاتح الغیب را نخوان. و مشکل عنوان قصدی بودن را حل می کنیم به اینکه قصد هر دو را داشته باشد و قصد دو عنوان در یک عمل اشکالی ندارد، مثل این که مولی گفت اکرم عالما، اکرم هاشمیا. ما هم یک عالم هاشمی پیدا کردیم و اکرام کردیم که با یک عمل هر دو امتثال می شود. که نسبت عموم من وجه است و در این مورد بر فعل واحد منطبق شده اند.و لذا گفته اند در اینجا تداخل در مسبب یعنی تداخل در مرحله امتثال طبق قاعده است.

آقای خوئی در اغسال مثال زده؛ مثلا غسل جمعه و غسل احرام، دو تا عنوان قصدی است. حالا شخصی روز جمعه می خواهد محرم بشود، هر دو را قصد می کند که در این صورت هر دو واقع می شوند چون نسبت عموم من وجه است. اغتسل للاحرام، اغتسل للجمعه. گاهی غسل جمعه می کنیم غسل احرام نیست، گاهی غسل احرام می کنیم غسل جمعه نیست. حالا امروز در این غسل واحد قصد هر دو را کردیم. مثل همان اکرم عالما و اکرم هاشمیا.

بله، گاهی متفاهم عرفی این است که عنوان به شرط لا از تداخل هست. مثل نماز قضاء که نکته عرفیه اش این است که قضاء تدارک مافات است و وقتی اداء مستقل بود قضایش هم مستقل خواهد بود. أما جایی که این قرینه نیست تداخل مشکلی ندارد.

منتقی الاصول فرموده اند؛ ظاهر در این مستحبات این است که بشرط لا از تداخل است.

ولی به نظر ما همچون ظهور عامل نداریم لذا تداخل مشکلی ندارد.

نکته: در قنوت نماز غفیله دعای خاص وارد شده است؛ یکی از آن تعبیر های خاص «علیه و علیهم السلام» است {...فَأَسْأَلُکَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ عَلَیْهِ وَ عَلَیْهِمُ السَّلَامُ لَمَّا قَضَیْتَهَا لِی ...(۱) } «علیه السلام» مشکلی ندارد چون ذکر النبی است که دلیل داریم، أمّا راجع به «علیهم السلام» که ذکر أئمه است اگر نماز غفیله به صورت خاص ثابت نشود، بر صحت ذکر آن در نماز دلیل نداریم: چون ظاهر این فقره انشاء تحیّت است و اگر قصد دعا شود دعا می شود. (بله اگر تعبیر«علیهم سلام الله» بود دعا می شد و مشکلی نداشت). و لذا آقایانی که احتیاط می کنند مثل آقای خوئی، آقای سیستانی، مرحوم آقای تبریزی، بعضی از آن ها مثل آقای سیستانی می گویند «علیه و علیهم السلام» بنا بر احتیاط با قصد دعا اتیان شود چون معلوم نیست نماز غفیله مشروعیت خاص داشته باشد.

حال اگر گفته شود: در صورتی که بخواهیم هر دو را با هم قصد کنیم: قصد نافله مغرب و قصد رجایی نافله غفیله(که استحبابش برای ما ثابت نشده است)، دعای قنوت نماز غفیله مشتمل بر جمله «علیه و علیهم السلام» است که ظاهر آن انشاء تحیّت است نه قصد دعا، لذا تداخل به مشکل بر می خورد:

ص: ۲۶۴

۱- (۴) مصباح المتهجد، ج ۱، ص: ۱۰۶ .

جواب می دهیم: که می توان قصد تعلیقی کرد یعنی نیّت کنیم معنایی که صحیح است که یا انشاء تحیّت است و یا دعا، همان را قصد می کنم. که با این نیّت تنافی وجود نخواهد داشت.

نماز وصیّت

نماز دیگر نماز وصیت است، که بین مغرب و عشاء خوانده می شود. سند آن ضعیف است و در مصباح المتهجد با رُوی آمده و رواه ندارد تا بگوییم اسناد جزمی داده است؛

رُوِیَ عَنِ الصَّادِقِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ أُوصِیکُمْ بِرَكْعَتَیْنِ بَیْنَ الْعِشَاءَیْنِ یُقْرَأُ فِی الْأُولَى الْحَمْدُ وَ إِذَا زُلْزِلَتْ ثَلَاثَ عَشْرَةَ مَرَّةً وَ فِی الثَّانِیَةِ الْحَمْدُ مَرَّةً وَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ خَمْسَ عَشْرَةَ مَرَّةً فَإِنَّهُ مَنْ یُصَلِّی ذَلِكَ فِی كُلِّ شَهْرٍ كَانَ مِنَ الْمُتَّقِینَ فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ فِی كُلِّ سَنَةٍ كَانَ مِنَ الْمُحْسِنِینَ فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ فِی كُلِّ جُمُعَةٍ مَرَّةً كَانَ مِنَ الْمُصَلِّینَ فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ فِی كُلِّ لَیْلَةٍ زَاحَمَنِی فِی الْجَنَّةِ وَ لَمْ یُحْصِ ثَوَابَهُ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى (۱)

ثواب بالایی برای این نماز ذکر می کند که اگر کسی با أخبار من بلغ آن را رجاءً بخواند خوب است.

مسأله بعد این است که مراد از «الصلوة الوسطی» چه نمازی است؟

محرمات/لهو و غناء /ضرب و استماع آلات لهو/أدله حرمت غناء ۹۵/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/لهو و غناء /ضرب و استماع آلات لهو/أدله حرمت غناء

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

مقدمه: راجع به ضرب آلات لهو ما، و لو از باب احتیاط، به این نتیجه رسیدیم که ضرب آلات لهو به کیفیتی که عرفا مصداق لهو و سرگرمی باشد، حرام هست. لزومی ندارد بگوییم مثیر شهوت شیطانیه باشد یا موجب خوش گذرانی باشد یا مناسب با مجالس اهل فسوق باشد.

۱- (۵) مصباح المتهجد، ج ۱، ص: ۱۰۷ .

لذا تار زدن، طبل زدن به نحوی که عرفا سرگرمی است نه حماسی که در ارتش برای تشجیع لشکر می زنند، به نظر می رسد مشمول ادله نهی از ضرب مزمار و کوبات و کبرات باشد.

وجود آلات مختصه در زمان کنونی

البته ممکن است کسی بگوید که این حکم را در آلات مختصه قائلیم و این آلات امروز دیگر آلات مشترکه اند. دلیل نداریم بر این که در آلات مشترکه هم مثل آلات مختصه است تا اینقدر سخت گیری بکنیم. بله، آلات مشترکه هم اگر به کیفیتی نواخته بشود که مثیر شهوت شیطانیه باشد، این قدر متیقن از حرمت است، اما صرف سرگرمی مثلاً با قابلمه، دلیل بر حرمت ندارد.

ما در اینجا نکته ای عرض می کنیم:

تشکیک در این که این آلاتی که الان هست آلات لهو باشد، این تشکیک عرفی به نظر نمی آید؛ یک زمانی تار، طبل و نی آلات لهو بوده، حالا- بیاییم بگوییم این آلات پیشرفته مثل گیتار و سنتور، آلات لهو نیست، چون انتفاع از اینها به کیفیت غیر لهویه زیاد شده، این عرفی نیست.

اگر می گویید چون الآن استعمال غیر لهوی این آلات زیاد شده است از آلت لهو بودن بیرون آمده اند؛ می گوییم در گذشته هم استعمال مثلاً- تار و نی در غیر لهوی زیاد بوده است با این حال آن را از آلات لهو شمرده اند. و آلت هو هم به این معنا است که بطبعه معدّ برای لهو بوده است نه اینکه در غیر لهو استعمال نمی شود. که این ابزار موسیقی هم این گونه است. مثل شمشیر که الآن برای تزیین زیاد به کار نمی رود ولی باز آلت قتل است زیرا بطبعه معدّ برای قتل است.

و لـذا نقل شـده از امام قـدس سـره اوائل انقلاب دسـتور دادند، تمام آلات موسـیقی در رادیو و تلویزیون معدوم بشود و از بین برود. حالا بعضی از آقایان سران کشور صحبت کردند متوقف شد.

البته ما معتقدیم نواختن آلات لهو به کیفیت لهویه حرام است نه مطلقا. ولی کسانی از بزرگان در استفتائات صریحا فرموده اند: استعمال آلات لهو مطلقا حرام است و لو به غیر کیفیت لهویه. از جمله مرحوم آقای خوئی.

و از جمله امام قدس سره در استفتائاتی که از ایشان است:

۱-اگر در ارتبـاط بـا موسـیقی هـای مطرب کـار نکنیـد مانع نـدارد ولی از اسـتعمال آلات لهو بایـد اجتناب نماییـد اگر آلات، ممحض برای لهو است بعـد فرمودنـد: اگر موسـیقی مطرب نمی زنیـد اشـکال نـدارد ولی از اسـتعمال آلاـت لهو بایـد اجتنـاب کنید(۱) .

امـام از موسـیقی لهوی تعبیر به موسـیقی مطرب می کننـد یعنی موسـیقی که انسـان را سـبک می کنـد و موجب می شود یک حرکات سبکی از او صادر بشود که در حالت طبیعی آن حرکات را انجام نمی دهد.

۲-و همین طورفرموده اند: شـنیدن و نواختن موسـیقی مطرب حرام است و صداهای مشکوک مانع ندارد و خریدوفروش آلات مختص به لهو جایز نیست و در آلات مشترکه اشکال ندارد.(۲)

وجه این که صـداهای مشـکوک مـانع نـدارد روشن است چـون اصـل برائت جـاری می شـود چه شـبهه موضوعیه باشـد و چه مفهومیه.

۳-و نیز فرموده اند: گیتار و یا سایر وسائلی را که هم اکنون ما در منزل داریم اگر چه اصـلا از آنها اسـتفاده نمی شود، چه کار کنیم؟ امام جواب دادند: آلات لهو را باید از بین ببرید(۳) .

۱- (۱) استفتاءات (امام خمینی)، ج ۲، ص: ۱۴ .

۲- (۲) استفتاءات (امام خمینی)، ج ۲، ص: ۱۲ .

۳- (۳) استفتاءات (امام خمینی)، ج ۲، ص: ۱۷ .

حرمت استعمال آلات مشترکه

به نظرما ابزارهای موسیقی معروف، عرفاً از آلات مختصه اند. و اگر چیزی از آلات مشترکه باشد و به صورت لهوی شبیه آلات مختصه نواخته شود به فحوا و مفاهم عرفی حرام است: چون نکته استعمال آلات لهو، لهوی بودن آن است.

و لذا عملا- برای ما فرقی نمی کند، چه آلات مختصه لهو چه آلات مشترکه لهو، اگر نواختنی باشد که مناسب مجالس لهو است، این اشکال دارد. ما در مطلق لهو که مصداق سرگرمی باشد، این حکم را جاری می دانیم. البته نه سرگرم شدن به مطالعه و نماز، بلکه موردی که عرفاً و به نظر عقلایی سرگرمی است که خیلی از این موسیقی هایی که زده می شود از این قبیل است.

حرمت تکلیفی و وضعی بیع و شراء آلات لهو

اما این که امام فرمودند: بیع و شرائش، تکلیفا و وضعا حرام است و آقای خوئی هم این را دارند:

آلات مختصه لهو قطعا بیع و شرائش باطل هست. چون منفعت محلله مقصوده ندارد. اما حرام تکلیفی بودنش دلیل ندارد. یک کسی می رود ابزار موسیقی می خرد می خواهد خانه اش را تزیین کند یا مواد أولیه آن را بررسی کند، که دلیل بر حرمت ندارد. أما کسی که می فروشد بر او حرام است چون معمولاً أفراد می خرند تا استعمال لهوی کنند لذا خلاف فحوای نهی از منکر است: اسلام گفته است اگر کسی استعمال لهوی می کند و مرتکب منکر می شود او را نهی کنید. بعد خودمان امداد رسان منکرات در جامعه شویم این خلاف فحوای نهی از منکر است.

إمحاء آلات لهو

أما محو کردن آلات لهو: اگر راه مبارزه با منکر باشد جزء مراتب نهی از منکر می شود و واجب. و گرنه دلیلی بر وجوب محو آلات حرام نداریم. مثلاً آن را در موزه و أمثال آن بگذاریم چه مشکلی دارد.

و آقـای خوئی هم و لو در مصـباح الفقـاهه ظاهرشـان این است که از حرمت تکلیفیه بیع و شـراء، و نیز وجوب امحـاء و اعـدام سخن به میـان آورده انـد ولی فتاوای ایشان شبیه عرض بنـده است که دلیلی بر حرمت بیع به طور مطلق و وجوب أمحاء به طور مطلق نداریم.

حرمت استماع آلات لهو

شبهه

شبهه ای در رابطه با اسـتماع مطرح است: به چه دلیل اسـتماع ضرب آلات لهو و لو به کیفیت لهویه حرام است؟ چه ملازمه ای دارد که استعمال آلات لهو حرام است پس استماعش هم حرام است؟ چرا جاهای دیگر این ملازمه را نمی گویید:

مثال أول: رقص به نظر عـده ای از فقهاء حرام است ولی ملازمه نـدارد نگاه به رقص هم حرام باشـد: اگر مردی می رقصد مرد دیگر به او نگاه کند یا زنی می رقصد، زن دیگر به او نگاه کند چه اشکالی دارد.

نکته: در موثقه سـکونی بود: انهاکم عن الزفن. و زفن را لغت به رقص معنا کرده است. البته بعضی کتب لغت به الوطی الارض برجله، پایکوبی معنا کرده اند که مرحوم اسـتاد می فرمود: پس معلوم نیست زفن به معنای رقص باشد شاید مع معنای پایکوبی باشـد که یقیناً حرام نیست. و لکن ظـاهراً زفن اگر به این معنـا هم باشـد بـاز مراد همان رقص است. اگر به معنای پایکوبی هم باشد اگر به نحو لهوی باشد چگونه ادعای قطع کنیم که حرام نیست.

مثال دوم: اگر شخصـی دروغ بگوید آیا ملازمه دارد شنیدن آن حرام باشد. و سماعوم للکذب که در آیه قرآن آمده به معنای ترتیب أثر دارد به حرف های دروغ است نه این که صرف شنیدن آن حرام نیست.

مثال سوم: بعضی از فقهاء(آقای سیستانی) فرموده اند: غیبت کردن حرام است أما دلیل ندارد استماع آن هم حرام باشد. ولی مشهور قائل به ملازمه شده اند و ما هم ملازمه را بعید نمی دانیم. البته به عنوان بودن در مجلس حرام از بعضی روایات استفاده می شود که حرام است ولی به عنوان استماع آیا حرام است یا نه، بحث است. و در هر صورت نهی از منکر واجب است مثلاً به او بگوییم غیبت نکن و اگر گوش نمی دهد و استماع را حرام ندانستیم احتیاط مستحب است که از کسی که غیبت او می شود دفاع شود.

مثال چهارم: مجسمه سازی حرام است ولی نگهداری آن حرام نیست.

مثال پنجم: فحش دادن حرام است اما شنیدن آن حرام نیست.

جواب

به نظر ما این تشکیک درست نیست:

اولاـ متفاهم عرفی از حرمت نواختن نی و طبل این است که این یک نوع لهو سمع است. یعنی از ملاهی سمع است نه ملاهی بصر. لذا ملازمه عرفیه با حرمت استماع آن دارد. بله سماع و به گوش خوردن اشکال ندارد. گاهی انسان از جایی رد می شود و صدایی به گوش او می رسد و یا در جایی می ماند برای انجام کاری و صدا به او می رسد این حالت غیر اختیاری اشکالی ندارد.

علاوه بر این که حرمت استماع مؤیداتی دارد مثلاً در غنا صحیحه علی بن جعفر می گوید: عن المغنی أ یجلس الیه؟ قال لا. یعنی کنار او برای استماع ننشین. وقتی استماع غنا حرام است این ملازمه عرفیه در ضرب آلات هو هم وجود دارد.

و روایتی که می گوید استماع لهو قلب را می میراند(یمیت القلب) سندش ضعیف است و دلالت بر حمت هم ندارد. و نیز روایتی که می گوید ینبت النفاق که به معنای این است که زمینه نفاق را در او فراهم می کند و با کتب منافقاً فرق می کند زیرا به این معنا است که با همین کار جزء منافقین می شود.

ص: ۲۷۰

شاید بتوان خود روایت فضل بن شاذان را دلیل بر حرمت استماع گرفت: و گفت الاشتغال بالملاهی شامل استماع هم می شود. یعنی کسی هم که به آلات لهو گوش می دهد می گویند مشغول به آلات لهو شده است.

نظر استاد در مسأله

خلاصه عرض ما این است که ضرب آلات لهو و استماع آن به کیفیتی که عرفا بگویند سرگرمی است، نه سرود جنگی، سرود حماسی(که روح حماسی ایجاد می کند. و هر چند غرض شخصی سرگرمی باشد أما مهم غرض نوعی عرفی است) این خلاف احتیاط واجب است. و لو اثاره شهوت شیطانیه بر آن صدق نکند. و اما آلات مشترکه هم عرض کردم نگویید آلات مشترکه به غیر کیفیت لهویه حرام نیست، پس بیاییم با آلات مشترکه سرگرم بشویم، این هم اشکال دارد در صورتی که به کیفیّت آلات مختصه باشد. ما می گوییم ضرب آلات لهو به همان تناسب موسیقی لهوی و لو در آلات مشترکه باشد اشکال دارد.

اولین محرم، مجسمه سازی بود که به این نتیجه رسیدیم که حرامٌ مطلقا. دومین محرم، ضرب آلات لهو بود که به این نتیجه رسیدیم که حرام مطلقا و لو از باب احتیاط. سومین محرم غناء است که از آن بحث می کنیم؛

غنا

عامه ظاهرا غنا را حرام نمی دانند مگر این که با محرم های دیگر مقارن باشد.

علماء شیعه ادعای اجماع بر حرمت غنا فی نفسه، فی الجمله کرد اند: اختلاف است که غنا در کلام حق هم حرام است کما علیه جماعه، یا حتما غنا باید در کلام لهوی باشد که برخی مثل محقق ایروانی و مرحوم استاد اخیراً تمایل داشتند به این نظر که می گفتند غنا در محتوای لهوی حرام است. این اختلاف بین فقهاء شیعه هست. اما اصل حرمت غنا فی الجمله مورد اتفاق هست.

ص: ۲۷۱

فقط دو نفر از متاخرین، قائل شده اند غنا فی حد ذاته حرام نیست؛ یکی محدث کاشانی در وافی، دیگری هم محقق سبزواری نقل شده در کفایه الاحکام.

ما اول ادله علماء شیعه بر حرمت غنا را ذکر می کنیم بعد ادله محدث کاشانی و محقق سبزواری را مطرح می کنیم.

أدله حرمت غنا

در روایاتی در تفسیر آیه « وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ(۱) » فرموده اند: هو الغنا. مثل روایت کلینی از درست بن منصور از زید شحام: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ جَمِيعاً عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ دُرُسْتَ عَنْ زَيْدٍ الشَّحَّامِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ فَقَالَ الرِّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ الشِّطْرَنْجُ وَ قَوْلُ الزُّورِ الْغِنَاءُ(۲) .

توثیق درست بن أبی منصور

درست بن ابی منصور، واقفی هست. ولی ما بعید نمی دانیم ثقه باشد به دو دلیل(۳) :

ص: ۲۷۲

۱- (۴) سوره حج/آیه ۳۰.

۲- (۵) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۶، ص: ۴۳۵ .

۳- (۶) درست بن أبی منصور محمد الواسطی: روی عن أبی عبد الله و أبی الحسن علیهما السلام و معنی درست أی صحیح له کتاب یرویه جماعه منهم سعد بن محمد الطاطری عم علی بن الحسن الطاطری و منهم محمد بن أبی عمیر أخبرنا الحسین بن عبید الله قال: حدثنا أحمد بن جعفر قال: حدثنا حمید بن زیاد قال: حدثنا محمد بن غالب الصیرفی قال: حدثنا علی بن الحسن الطاطری قال: حدثنا عمی سعد بن محمد أبو القاسم قال: حدثنا درست بکتابه. و أخبرنا محمد بن عثمان قال: حدثنا جعفر بن محمد قال: حدثنا عبید الله بن أحمد بن نهیک قال: حدثنا محمد بن أبی عمیر عن درست بکتابه. (رجال النجاشی/باب الدال/۱۶۲).

یکی این که ابن ابی عمیر راوی کتابش است. و شیخ طوسی در عده می گوید که ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی ممن عُرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقه.

دوم: علی بن حسن طاطری راوی درست بن ابی منصور است. مرحوم آقای خوئی فرموده که ما به این جهت درست را ثقه می دانیم.

علی بن حسن طاطری کسی است که شیخ طوسی در فهرست در رابطه با او می گوید:«علی بن الحسن الطاطری: الکوفی کان واقفیا شدید العناد فی مذهبه صعب العصبیه علی من خالفه من الإمامیه. و له کتب کثیره فی نصره مذهبه و له کتب فی الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم و بروایاتهم فلأجل ذلک ذکرناها(۱) » آقای خوئی می فرماید: شیخ می گوید رواها عن الرجال الموثوق بهم پس مشایخ طاطری ثقات هستند و یکی از این ها درست بن ابی منصور واقفی است.

شبهه ای که ما داریم این است که طاطری به واسطه عمویش از درست نقل می کند، آیا این تعبیر رواها عن الرجال الموثوق بهم شامل مشایخ با واسطه هم می شود؟ این خیلی برای ما روشن نیست. اگر این شبهه نبود که آقای خوئی این شبهه را قبول نکرده ظاهرا، از این راه هم می شود درست بن ابی منصور را توثیق کرد.

این راجع به این روایت. و روایات دیگری داریم که مفادش این است که غنا حرام است. ان شاء الله جلسات بعد مطرح می کنیم. بعد ببینیم چرا محدث کاشانی گفته که غنا فی حد ذاته حرام نیست؟

کتاب الصلاه/نوافل /معنای الصلاه الوسطی/خواندن نافله به صورت نشسته ۹۵/۰۸/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/نوافل /معنای الصلاه الوسطی/خواندن نافله به صورت نشسته

ص: ۲۷۳

۱- (۷) فهرست الطوسی ص : ۲۷۲.

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

۳- مسأله؛

الظاهر أن صلاه الوسطی التی تتأکد المحافظه علیها هی الظهر فلو نذر أن یأتی بالصلاه الوسطی فی المسجد أو فی أول وقتها مثلا أتی بالظهر(۱)

معنای الصلوه الوسطی

مقدّمه: این که مراد از این نماز که در قرآن به آن اشاره شده، چیست، ثمره فقهیه ندارد و تنها در نذر جاری می شود (که به قول مرحوم عراقی بر هر برّ و فاجری مترتّب می شود) و نذر هم تابع قصد است: اگر مقصود ناذر از الصلوه الوسطی نماز ظهر است باید نماز ظهر را بخواند و اگر مقصود او نماز عصر باشد باید نماز عصر بخواند و اگر معنای عرفی این کلمه را قصد کند، باید ببیند در عرف چه معنایی دارد و در هر صورت مهم نیست این کلمه در قرآن به چه معنا می باشد. بله اگر کسی عنوان شرعی آن را قصد کند، پیدا کردن معنای این کلمه در قرآن برای او مؤثّر خواهد بود.

ولی معمول این گونه است که معنای عرفی را قصد می کنند و نذر روی عنوان عرفی می رود: مثل این که برخی نذر می کنند در روز عاشوراء یا أربعین اطعام دهند. و مثلاً در ایران روز یکشنبه را أربعین اعلام می کنند ولی از نظر شرعی ثابت نشده است که یکشنبه اربعین باشد(حتّی با چشم مسلح)؛ که در اینجا أربعین عرفی مهم است و آثار روی آن رفته است. و عرف همین أربعینی که إعلام شده و در آن مراسم أربعین را برگزار می کند، أربعین می داند.

۱- (۱) العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۲، ص۲۴۷، ط جماعه المدرسین.

سیّد مرتضی ادّعای اجماع کرده بر این که صلاه وسطی نماز عصر است؛ الصلاه الوسطی عند أهل البیت علیهم السلام، هی صلاه العصر و الحجه علی ذلک إجماع الشیعه الإمامیه علی ذلک(۱) .

ولی مشهور صلاه وسطی را نماز ظهر می گیرند و به آن تصریح می کنند و مستند آن ها روایات متعدده ای است:

روایت اول:صحیحه زراره؛ مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَمَّا فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الصَّلَاهِ ...وَ قَالَ تَعَالَی حافِظُوا عَلَی الصَّلَواتِ وَ الصَّلاهِ الْوُسْطی وَ هِیَ صَلَاهُ الظُّهْرِ وَ هِیَ أَوَّلُ صَلَاهٍ صَلَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ص- وَ هِیَ وَسَطُ النَّهَارِ- وَ وَسَطُ صَلَاتَیْنِ بِالنَّهَارِ صَلَاهِ الْغَدَاهِ وَ صَلَاهِ الْعَصْرِ- وَ فِی بَعْضِ الْقِرَاءَهِ حافِظُوا عَلَی الصَّلَواتِ- وَ الصَّلاهِ الْوُسْطی صَلَاهِ الْعَصْرِ(۲) ...

روایت دوم: معتبره أبی بصیر مرادی؛ وَ فِی مَعَانِی الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ أَبِی الْمَغْرَاءِ حُمَیْدِ بْنِ الْمُثَنَّی عَنْ أَبِی بَصِیرٍ یَعْنِی الْمُرَادِیَّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ صَلَاهُ الْوُسْطَی صَلَاهُ الظُّهْرِ- وَ هِیَ أَوَّلُ صَلَاهٍ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَی نَبِیِّهِ ص(۳) .

لذا ظاهراً سیّد مرتضی اشتباه کرده است و تنها عامه قائل شده اند مراد از صلاه وسطی، نماز عصر است. و البته در روایت هم این مطلب آمده است و مؤیّد ایشان است؛

ص: ۲۷۵

۱- (۲) رسائل الشریف المرتضی، سید مرتضی، ج ۱، ص۲۷۵.

۲- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص۱۱، ابواب اعداد الفرائض، باب۲، ط آل البیت.

۳- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۲، ابواب اعداد الفرائض، باب۵، شماره۴۴۰۸، ح۲، ط آل البیت.

روایت أول: صدوق در فقیه؛ وَ أَمَّا صَلَاهُ الْعَصْرِ فَهِیَ السَّاعَهُ الَّتِی أَکَلَ آدَمُ ع فِیهَا مِنَ الشَّجَرَهِ فَأَخْرَجَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الْجَنَّهِ فَأَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ ذُرِّیَّتَهُ بِهَذِهِ الصَّلَاهِ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ وَ اخْتَارَهَا لِأُمَّتِی فَهِیَ مِنْ أَحَبِّ الصَّلَوَاتِ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَوْصَانِی أَنْ أَحْفَظَهَا مِنْ بَیْنِ الصَّلَوَاتِ(۱)

روایت دوم: فقه الرضا؛ قال صلاه الوسطی العصر(۲)

سند روایت دوم ضعیف است زیرا معلوم نیست فقه الرضا کتاب حدیث باشد: حال مؤلّف آن کیست؟برخی می گویند مؤلّف این کتاب، شلمغانی است و برخی می گویند این کتاب، رساله والد صدوق است. و هر کدام شواهد و نقض هایی دارد.

یکی از نقض ها این است که سألت العالم با این نمی سازد که کتاب شلمغانی یا والد صدوق باشد زیرا در عصر غیبت صغری بوده اند. لذا اعتباری به کتاب فقه الرضا نیست.

مهم روایت صدوق در فقیه است که آن هم سندش ضعیف است.

روایت سوم: برخی گفته اند در ذیل صحیحه زراره (که به عنوان دلیل بر این که مراد از صلاه وسطی نماز ظهر است، ذکر شد)آمده است که: وَ فِی بَعْضِ الْقِرَاءَهِ حافِظُوا عَلَی الصَّلَواتِ- وَ الصَّلاهِ الْوُسْطی صَلَاهِ الْعَصْرِ(۳) ...

لکن این روایت دلیل برای قول سید مرتضی نمی شود زیرا: در ابتدا مراد از صلاه وسطی را نماز ظهر می گیرد و این که در ذیل می گوید و فی بعض القراءات مراد نسخه مغلوطه است که اعتباری به آن نیست. علاوه بر این که در بعضی نقل ها واو آمده است؛ در نقل فقیه و علل الشرایع و کافی که از وافی نقل می کند، منتهی و بعض نسخ تهذیب، واو آمده است که اگر واو باشد قرینه بر تقابل است، یعنی صلاه وسطی نماز ظهر است چون با واو عطف شده است. و نیز احتمال دارد که این ذیل کلام امام نباشد ولکن قرینه ای بر این مطلب نداریم.

۱- (۵) من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۱، ص۲۱۳.

۲- (۶) الفقه الرضا، موسسه آل البیت، ج۱، ص۱۴۵.

۳- (۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص۱۱، ابواب اعداد الفرائض، باب۲، ط آل البیت.

روایت چهارم: تنها روایت تفسیر قمی می ماند که سندش هم خوب است: -فَإِنَّهُ حَدَّثَنِی أَبِی عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَیْدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَرَأَ «حافِظُوا عَلَی الصَّلَواتِ- وَ الصَّلاهِ الْوُسْطی صَلَاهِ الْعَصْرِ وَ قُومُوا لِلَّهِ قانِتِین (۱)

که بدون واو است و می تواند عطف بیان از صلاه الوسطی باشد و دلیل برای سید مرتضی قرار گیرد.

ولکن انصاف این است که؛ بعد از وجود أدله بر خلاف مثل صحیحه زراره، و نقل هایی که در آن واو وجود داشت، احتمال تصحیف در این تفسیر قمی معتنی به است و تفسیر قمی که به دست ما رسیده است متواتر نیست و حتّی نسخ کافی که کتاب مشهور در شیعه بوده است دارای اختلاف زیاد است. لذا احتمال می دهیم در تفسیر قمی در أصل واو وجود داشته است. که در این صورت بین روایات تنافی وجود ندارد که مراد از صلاه وسطی، نماز ظهر باشد.

البته توجّه شود که گاهی انسان اشتباه لفظی و کتبی می کند و اشتباه فکری نیست. مثلاً اسم کتابی را اشتباه بیان می کند. امام در مکاسب محرّمه در اوائل خواسته اند از وسیله نقل کنند ولی اسم مراسم را آورده اند بعد گفته شده که این را در مراسم پیدا نکردیم اینجا اشتباه لفظی شده است.

و شاید سید مرتضی کبرایی را دیده و بر اساس آن گفته چون کبری اجماعی است پس در این مورد هم اجماع داریم؛ مثل اجماع بر جواز غسل به ماء مضاف، که محقّق حلی در یکی از کتاب هایش می گوید سیّد مرتضی فرموده است وجه این اجماع، این است که اجماع بر أصل برائت داریم.

۱- (۸) تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، ج ۱، ص۷۹.

۴-مسأله:

النوافل المرتبه و غيرها يجوز إتيانها جالسا و لو فی حال الاختيار و الأولی حينئذ عد كل ركعتين بركعه فيأتی بنافله الظهر مثلا ست عشره ركعه و هكذا فی نافله العصر و علی هذا يأتی بالوتر مرتين كل مره ركعه (۱)

نظر مشهور این است که اتیان به نوافل به صورت نشسته ولو بدون عذر جایز است ولی أفضل این است که هر دو رکعت نشسته را به جای یک رکعت ایستاده حساب کند که نماز شب ۲۲ رکعت می شود که پنج نماز دو رکعتی و دو نماز یک رکعتی می خواند. و در مسالک فرموده است: مقتضای اعتبار این است که خوابیده دو برابر نشسته حساب شود و بر این اساس فتوا می دهد؛

اتیان نافله جالساً

اتیان نافله به صورت نشسته، مطلقاً ولو در حال اختیار جایز است و سزاوار نیست که در آن تردید شود. و این که ابن ادریس فرموده است که جز نافله وتیره، بقیه نوافل را نمی توان در حال اختیار به صورت نشسته خواند، اجتهاد در مقابل نص است؛

صحیحه سهل بن یسع: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَهْلِ بْنِ الْيَسَعِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي النَّافِلَةَ قَاعِداً- وَ لَيْسَتْ بِهِ عِلَّةٌ فِي سَفَرٍ أَوْ حَضَرٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ(۲) .

موثقه حنان بن سدیر: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع أَ تُصَلِّي النَّوَافِلَ وَ أَنْتَ قَاعِدٌ- فَقَالَ مَا أُصَلِّيهَا إِلَّا وَ أَنَا قَاعِدٌ- مُنْذُ حَمَلْتُ هَذَا اللَّحْمَ وَ بَلَغْتُ هَذَا السِّنَّ(۳) . امام باقر علیه السلام هم چاق شده بودند و هم پیر بودند.

ص: ۲۷۸

۱- (۹) العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۲، ص ۱۰، شماره۱۱۷۹.

۲- (۱۰) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۵، ص۴۹۲، ابواب احکام الملابس، باب۴، شماره ۷۱۴۳، ط آل البیت.

۳- (۱۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۵، ص۴۹۱، ابواب احکام الملابس، باب۴، شماره۷۱۴۲، ط آل البیت.

روایت دوم برای حالت اضطرار عرفی و مشقّت است ولی روایت أول مطلق است بلکه صراحت داشت که در حال اختیار هم جایز است(لیست به علّه).

لذا این کلام ابن ادریس صحیح نیست که تعبیر می کند: و لا بأس أن یصلّی الإنسان النوافل جالسا إذا لم یتمکن من الصلاه قائما فإن تمکن منها قائما و أراد أن یصلیها جالسا، لم یکن بذلک أیضا بأس، و جاز ذلک علی ما أورده شیخنا فی نهایته «۱» و هو من أخبار الآحاد التی لا توجب علما و لا عملا، کما أورد أمثاله إیرادا، لا اعتقادا، و الأولی عندی ترک العمل بهذه الروایه، لأنّها مخالفه لأصول المذهب، لأنّ الصلاه لا تجوز مع الاختیار جالسا، إلا ما خرج بالدلیل و الإجماع، سواء کانت نافله أو فریضه، إلا الوتیره. فإن قیل: یجوز عندکم صلاه النافله علی الراحله مختارا فی السفر و فی الأمصار، قلنا: ذلک الإجماع منعقد علیه، و هو الذی یصححه(۱)

این که ایشان می فرماید خلاف أصول مذهب است وجهی ندارد؛ اگر شما روایات آحاد را قبول ندارید، أخبار تسامح در أدله سنن را که قبول دارید.

اتیان نافله مضطجعاً

ما دلیلی بر جواز نافله به صورت خوابیده نداریم و تنها در مورد مریض دلیل داریم. اگر به قصد رجاء بخواند مشکلی ندارد ولی دلیل بر استحباب آن وجود ندارد.

اتیان نافله ماشیاً

در مورد جواز اتیان نافله در حال حرکت، روایت وارد شده است ولی قید (فی المحمل و یا علی دابّته) دارد؛ که ظاهر آن این است که در حال رفتن از راهی است. و شامل صورتی که عمداً راه می رود تا بتواند نافله را در حال حرکت بخواند نمی شود.

۱- (۱۲) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ابن ادریس حلی، ج ۱، ص۳۰۹.

أمّا اختلاف روایات که در تعادل و تراجیح به آن اشاره شده است که: صلّهما فی المحمل و لاتصلّهما إلّا علی وجه الارض و در روایت می گوید موسّع علیک بأیّهما عملت؛ این مربوط به نافله فجر است که اختلاف بود که نماز را در محمل ایماءً بخواند یا روی زمین بیاید و با شرایط بخواند. این تنها دلالت دارد که فی المحمل می توانی بخوانی ولی دلالت ندارد که اگر عمداً و بدون این که هدف خاصی از راه رفتن داشته باشد، راه برود تا بتواند نافله بخواند، نافله اش صحیح است. و دلیل مطلقی هم نداریم که صورت عمدی را شامل شود. و أدله شرطیت قیام برای نماز (فَإِنَّهُ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا یُقِیمُ صُلْبَهُ(۱)) اطلاق دارد.

احتساب دو رکعت نشسته به جای یک رکعت ایستاده

مشهور گفته اند هر دو رکعت نشسته را یک رکعت ایستاده حساب کند؛

از نظر ثواب، از روایت استفاده می شود که ثواب یک رکعت ایستاده بیشتر از یک رکعت نشسته است. ولی این که بخواهیم از نظر فقهی بگوییم مستحبّ است نافله ظهر را ۱۶ رکعت بخوانی، دلیلی که ذکر شده است روایاتی است:

روایت اول: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَحْرٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ یَکْسَلُ- أَوْ یَضْعُفُ فَیُصَلِّی التَّطَوُّعَ جَالِساً- قَالَ یُضَعِّفُ رَکْعَتَیْنِ بِرَکْعَةٍ(۲) .

۱- (۱۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص۳۲۱، أبواب النیّه، باب۱۶، شماره۸۰۸۲، ط آل البیت.

۲- (۱۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۵، ص۴۹۳، ابواب احکام الملابس، باب۵، شماره۷۱۴۷، ط آل البیت.

یعنی هر یک رکعت ایستاده جایش دو رکعت نشسته قرار می گیرد که طبق این روایت نماز شب را ۲۲رکعت می خواند؛ ۱۰ نماز دو رکعتی و دو تا نماز یک رکعتی. دلالت تام است و اطلاق آن شامل نوافل مرتبه هم می شود.

دلالت تام است ولی از نظر سندی عبدالله بن بحر توثیق ندارد مگر طبق مسلک کسانی که قائل به تعویض سند اند؛

بعد از عبدالله بن بحر، حریز است که شیخ طوسی در فهرست می گوید أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته جماعه و چند سند صحیح ذکر می کند(۱) . که اطلاق این کلام شامل این روایت هم می شود و سند مشترک در فهرست جایگزین این سند ضعیف می شود.

۱- (۱۵) الفهرست، شیخ طوسی، ج۱، ص۶۳..حریز بن عبد الله السجستانی : ثقه کوفی، سکن سجستان له کتب، منها کتاب الصلاه، کتاب الزکاه، کتاب الصوم، کتاب النوادر، تعد کلها فی الأصول، أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته الشیخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفید رحمه الله تعالی عن جعفر بن محمد بن قولویه عن أبی القاسم جعفر بن محمد العلوی الموسوی عن ابن نهیک عن ابن أبی عمیر عن حماد عن حریز، و أخبرنا عده من أصحابنا عن محمد بن علی بن الحسین عن أبیه عن سعد بن عبد الله، و عبد الله بن جعفر، و محمد بن یحیی، و أحمد بن إدریس، و علی بن موسی بن جعفر کلهم عن أحمد بن محمد عن الحسین بن سعید، و علی بن حدید، و عبد الرحمن بن أبی نجران عن حماد بن عیسی الجهنی عن حریز، و أخبرنا الحسین بن عبید الله عن أبی محمد الحسن بن حمزه العلوی عن علی بن إبراهیم عن أبیه عن حماد عن حریز

مرحوم استاد ابتدا قبول داشتند و بر این نظریه مصرّ بودند ولی در این أواخر تشکیک می کردند و می فرمودند خود شیخ طوسی در تهذیب و استبصار به ضعف حدیث اذعان می کند با این که حدیث، مورد تعویض سند می باشد.

ولی ما اشکال نقضی بالاتری داریم؛

در فهرست در مورد جمیع کتب و روایات یونس بن عبد الرحمن از طریق ابن ولید، سند صحیح ذکر می کند: با این حال نقل می کند که ابن ولید می گوید: ما تفرّد به محمد بن عیسی عن یونس فلا أعمل بروایته اگر واقعاً نظریه تعویض سند درست باشد و در جمیع روایات یونس حتّی ما تفرّد به محمد بن عیسی، سند صحیح را تعویض کنیم دیگر محمد بن عیسی متفرداتی نخواهد داشت.

دو اشکال حلّی

اشکال أول: قدر متیقّن از روایات حریز روایات واقعیه حریز است نه روایات منسوبه به حریز: وقتی شیخ طوسی می گوید أخبرنی بجمیع روایات حریز یعنی در نظر او این حدیث، روایت حریز است.

اشکال دوم: این است که تتبع در موارد استعمال این عبارت در فهرست موجب قطع می شود که مراد از أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته سند به جمیع کتب و روایات به صورت تفصیلی نیست زیرا در مواردی می گوید سند به من نرسیده است و با این حال این عبارت را ذکر می کند؛ مثلا در ترجمه ابراهیم ثقفی فهرست را نگاه کنید، می گوید: إبراهیم بن محمد بن سعید بن هلال بن عاصم بن سعد بن مسعود الثقفی رضی الله عنه أصله کوفی...و له مصنفات کثیره منها کتاب المغازی، کتاب السقیفه... و زاد أحمد بن عبدون فی فهرسه کتاب المبتدأ، کتاب... أخبرنا بجمیع هذه الکتب أحمد بن عبدون عن علی بن محمد بن الزبیر...(۱)

۱- (۱۶) الفهرست، الشیخ الطوسی، ج۱، ص۳۸.

یعنی من این کتاب ها را ندیده ام ولی با این حال می گوید: أخبرنا بجميع كتبه و رواياته

در صیرافی احمد بن محمد بن نوح چنین می گوید: أحمد بن محمد بن نوح : يكنى أبا العباس السيرافي... و له تصانيف، منها كتاب الرجال الذين رووا عن أبي عبد الله عليه السلام، و زاد على ما ذكره ابن عقده كثيرا، و له كتب في الفقه على ترتيب الأصول و ذكر الاختلاف فيها، و له كتاب أخبار الأبواب غير أن هذه الكتب كانت في المسوده و لم يوجد منها شيء، و أخبرنا عنه جماعه من أصحابنا بجميع رواياته...(۱)

و نیز راجع به عیسی بن مهران و نیز ابن أبی عمیر و راجع به علی بن حسن فضّال همچون تعبیراتی آمده است که همه نشانگر این است که این عبارت سند به تفاصیل روایات نیست و تنها سند به عناوین این روایات است یعنی روایاته فی کتبه یا روایاته عن مشایخه.

لذا این روایت اشکال پیدا کرد.

کتاب الصلا/نوافل /کیفیّت نافله/استحباب تضاعف در فرض اتیان نافله جالساً ۹۵/۰۸/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/نوافل /کیفیّت نافله/استحباب تضاعف در فرض اتیان نافله جالساً

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

اتیان نماز مضطجعاً

راجع به نماز خوابیده در جلسه قبل عرض کردیم، دلیل بر مشروعیت نداریم. دیدیم مرحوم نائینی و برخی از بزرگان هم همین را فرموده اند.

ولی امام فرموده اند: لایخلو من وجه که بگوییم در حال اختیار می شود نماز مستحب را خوابیده خواند.

و در میان قدماء هم فخر المحققین صاحب ایضاح الفوائد، شهید ثانی در مسالك این را فرموده اند. و جالب این است که این دو بزرگوار گفته اند نماز خوابیده هر رکعتش یک چهارم یک رکعت نماز ایستاده است. یعنی شما نماز شب خوابیده بخواهی بخوانی باید چهل و چهار رکعت بخوانی.

۱- (۱۷) الفهرست، الشيخ الطوسی، ج۱، ص۸۴.

حـال شـهید در مسالک مطلبی جالب فرموده است و تعبیرش این است: اگر شـما طرف راست بخوابی یک چهارم، طرف چپ بخوانی یک هشتم.

این مطالب مساعد اعتبار است ولی مجرّد استحسان و اعتبار است و دلیل قانع کننده ای ندارد.

امام فقط فرموده است نماز مضـطجعا و مستلقیا مستحب است؛ مستلقی یعنی رویش به طرف آسمان است. مضطجع یعنی نه، به پهلو بخوابد. منظور امام این است که نافله در همه این حالات مستحب است.ولی این که با آن عددی که شهید ثانی ره گفت بخواند برای ما جالب بود. و البته عرض کردیم که أصل استحباب آن هم دلیل ندارد.

اتیان نافله ماشیاً

دیروز اشـکال کردیم که اگر انسان عمـداً بخواهـد در منزل قـدم بزنـد برای اینکه نماز شب را بـدون رکوع و سـجود بخواند و مضـطر هم نیست و هدفش صـرفا این است که در حال قدم زدن نماز شب بخواند؛ اشـکال کردیم که تعابیر«الرجل یصلی علی دابته النافله، یصلی فی المحمل النافله» شاملش نمی شود.

ولکن در این مورد روایتی را محقق در معتبر از کتاب بزنطی نقل می کنـد: أبو عبـد اللّه أحمد بن محمد بن أبی نصـر البزنطی، عن حماد عن الحسین بن المختار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن الرجل یصلی و هو یمشی تطوعا، قال: نعم(۱)

و هو یمشـی اطلاق دارد: و لو هـدفش از مشـی همین باشد که می خواهد نمازش را ماشـیاً بخواند. که در مشـی برای رکوع و سجود ایماء می کند و اسـتقبال قبله هم شـرط نیست. اگر می گفت الرجل یمشـی فاراد ان یصلی تطوعا، معنایش این گونه می شد که کار داشت راه می رفت، بعد هوس کرد نماز بخواند ولی این گونه تعبیر نکرده است و روایت اطلاق دارد.

۱- (۱) المعتبر فی شرح المختصر، ج ۲، ص: ۷۷ .

ولی مشهور ممکن است در سند این روایت مناقشه کنند. چون محقق در معتبر سندی به کتاب بزنطی ذکر نمی کند.مثل مستطرفات سرائر می شود بلکه أسوأ حالاً ـ می شود؛ چون محقق حلی زماناً متأخر است و هر چه فاصله بیشتر می شود أصالهٔ الحس جریانش مشکل تر می شود. لذا کسانی مثل آقای خویی اشکال می کنند.

اما به نظرما اصاله الحس چه در حق ابن ادریس، چه در حق محقق جاری می شود. مخصوصا این که محقق قبل از حمله مغول به عراق و ایران بوده است، یعنی کتاب ها هنوز محفوظ بوده، و در حمله مغول کتاب های بسیاری سوخت و از بین رفت. و خیلی از کتاب ها تا زمان محقق بود. و لذا ما به این روایت اعتماد می کنیم و قبول می کنیم که انسان و لو تنها به هدف نماز ماشیاً خواندن می تواند نماز نافله را ماشیاً بخواند.

أدله مضاعف شدن نافله جالساً

بحث راجع به این بود که اگر نافله را نشسته بخوانیم آیا مستحب است دوبرابر ایستاده خوانده شود، مثلاً ـ نماز شب نشسته بیست و دو رکعت بشود یا نه؟

مشهور گفتند مستحب است دوبرابر بشود. برخی از جمله آقای سیستانی مناقشه کرده اند.

مستند مشهور برخی از روایات بود. اولین روایت روایت حریز بود که در سندش مناقشه شد.

روایت دوم

روایت حمیری؛ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِیهِ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَلَّی نَافِلَةً وَ هُوَ جَالِسٌ مِنْ غَیْرِ عِلَّةٍ- کَیْفَ تُحْسَبُ صَلَاتُهُ قَالَ رَکْعَتَیْنِ بِرَکْعَهٍ(۱) .

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۵، ص: ۴۹۴ .

سند روایت مشکل دارد زیرا وثاقت عبدالله بن حسن برای ما ثابت نشد.

روایت سوم

روایت صاحب وسائل هست از کتاب علی بن جعفر؛ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ إِذَا كَانَ لَا يَسْتَطِيعُ الْقِيَامَ- كَيْفَ يُصَلِّي قَالَ يُصَلِّي النَّافِلَةَ وَ هُوَ جَالِسٌ- وَ يَحْسُبُ كُلَّ رَكْعَتَيْنِ بِرَكْعَةٍ وَ أَمَّا الْفَرِيضَةُ- فَيَحْتَسِبُ كُلَّ رَكْعَةٍ بِرَكْعَةٍ وَ هُوَ جَالِسٌ- إِذَا كَانَ لَا يَسْتَطِيعُ الْقِيَامَ(۱) .

فرق این روایت با روایت قرب الأسناد این است که راوی در این روایت فرض کرده لایستطیع القیام، در روایت عبدالله بن حسن در قرب الاسناد راوی فرض کرد من غیر عله، و حکم این صورت را پرسید.

راجع به سند این روایت صاحب وسائل از کتاب علی بن جعفر؛

مرحوم آقای خوئی فرموده اند ما مشکل نداریم، چون صاحب وسائل به این کتب تا شیخ طوسی سند دارد و شیخ طوسی هم به کتاب علی بن جعفر سند صحیح دارد.

تبرّکی بودن اسناد صاحب وسائل

و لکن عرض کردیم؛ صاحب وسائل به عناوین کتب سند دارد نه به تفاصیل و نسخ کتب؛ فرقی بین صاحب وسائل و ما وجود ندارد. تنها صاحب وسائل یک اجازه تیمّنیه و تبرّکیه از اساتیدش گرفته بود و آن ها به او اجازه داده اند که جمیع کتب و روایاتی که سند آن متّصل به شیخ طوسی است را نقل کند. اما اینکه کتاب علی بن جعفر نسخه صحیحه اش کدام است خود صاحب وسائل زحمت می کشید می رفت بررسی می کرد.

یکی از شاهد های این سخن، همین کتاب نوادر ابن عیسی اشعری است (که چاپ شده و صفحه اول نسخه خطیه ای که در نزد صاحب وسائل بوده و در کتابخانه آقای حکیم در نجف هست، در همین کتاب چاپ شده است) صاحب وسائل اصلاً حرف هایی که می زند کاملا مشخص است که ایشان از روی اجتهاد کتاب را کتاب نوادر احمد بن محمد بن عیسی می داند و می گوید این نسخه صحیح است.

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۵، ص: ۴۹۴ .

تعبیری که می کنـد این است؛ و اعلم أنّی قـد وجـدت لهذا الکتاب نسـختین صـحیحتین علیهما آثار الصـحّه و الاعتماد، ثمّ إنّی تتبعت ما فیه من الأحادیث، فوجدت أکثرها منقوله فی الکتب الأربعه، و أمثالها من الکتب المشهوره المتواتره، و الباقی قد روی فی الکتب المعتمده ما یوافق مضـمونه، فلا وجه للتوقّف فیه. و قد رأیت أحادیث کثیره نقلها الشیخ، و الشهید، و ابن طاووس، و الحمیری و الطبرسـی، و غیرهم، فی مصـنّفاتهم من نوادر أحمـد بن محمّـد بن عیسـی، و تلک الأحادیث موجوده هنا. و بالجمله القرائن علی اعتبـاره کثیره، و لیس فیه مـا ینکر و لاـ مـا یخالف الأحادیث المرویه فی الکتب الأربعه، و نحوها، و اللّه أعلم، حرّر «محمّد الحرّ»(۱) .

در صـفحه آخر کتاب نوادر هم اینجور می گویـد: هـذا ما وجدناه من کتاب نوادر احمد بن محمد بن عیسـی فی نسـخه معتبره قوبل بنسختین صحیحتین علیه خطوط جماعه من الفضلاء.

اگر سند حسی به یک نسخه وجود داشت دیگر نیاز به اعمال اجتهاد و جمع قرائن نبود.

یـا مثلا صاحب وسائل در مورد مصـنفات صـدوق و اکثر کتب این گونه می گویـد؛ و مصـنفات الصـدوق، و أکثر الکتب التی ذکرناها، و نقلنا منها، معلومه النسـبه إلی مؤلفیها، بالتواتر، و هی إلی الآن فی غایه الشهره. و الباقی منها-: علم بالأخبار المحفوفه بالقرائن. و ذکرها علماء الرجال، و غیرهم، فی مؤلفاتهم. و اعتمـد علی نقلها علماء الأعلام. و وجـدت بخطوط ثقات الأفاضل. و رأینـا علی نسـخها خطـوط علمائنـا المتـأخرین، و جمع مـن المتقـدمین، بحیث لاـ مجـال إلی الشـک فی صـحتها، و ثبوتهـا عن مؤلفیها(۲) . یعنی نسـبت کتب به مؤلفین آن به صورت متواتر ثابت شده است ولی نسـخه های کتاب ها با خطوط أفاضل بوده به گونه ای که انسان در صحّت نسخه شک نمی کند.

ص: ۲۸۷

۱- (۴) النوادر (للأشعری)، ص: ۱۱ .

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص: ۲۱۷ .

روشن است که این تعابیر از کسی صادر می شود که واقع را نمی بیند و در تاریکی تجمیع قرائن می کند تا یقین به مسأله پیدا کند. و اگر مرحوم حرّ نسخه خطیه از استاد گرفته بود نیاز نداشت این گونه صحبت کند.

و لذا کتاب علی بن جعفر نزد صاحب وسائل هیچ فرقی با این کتاب علی بن جعفری که در بازار هست و ما می خریم ندارد.

اگرکتاب، کتابی مشهور باشد، شهرت کتاب موجب وثوق می شود. البته باید تتبع کرد و نسخه های مختلف را بررسی کرد و نسخه صحیحه را پیدا کرد، نه این که یک نسخه را جلوی خود بگذاریم و بر اساس آن فتوا بدهیم.

و کتاب علی بن جعفر در نزد متأخّرین کتاب مشهور نبوده است. نسخه کمیابی بوده که علّامه مجسلی داشته و صاحب وسائل پیدا کرده و از روی آن این روایات را نوشته است؛ لذا اعتماد به نقل صاحب وسائل از کتاب علی بن جعفر مشکل است کما علیه سید السیستانی و السید الزنجانی.

روایت چهارم

روایت حسن بن زیاد صیقل: وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ الصَّيْقَلِ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا صَلَّى الرَّجُلُ جَالِساً- وَ هُوَ يَسْتَطِيعُ الْقِيَامَ فَلْيُضَعِّفْ(۱) .

یعنی دو برابر بخواند. روایت مختص غیر معذور است. ولی سند روایت به خاطر حسن بن زیاد صیقل ضعیف است.

نتیجه

مجموعاً چهار روایت ذکر کردیم که ضعف سند داشتند؛ اگر کسی به صدور برخی از این روایات وثوق حاصل کند که بعید نیست، مشکلی نیست. ولی اگر وثوق حاصل نشد نتیجه کلام آقای سیستانی می شود که در استحباب تضاعف نافله، در حالت اتیان نافله به صورت نشسته، تأمّل کرده اند.

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۵، ص: ۴۹۳ .

روایت پنجم(مؤیّد)

روایتی که می توان به عنوان مؤیِّد ذکر کرد، روایت فضل بن شاذان است: وَ فِی الْعِلَلِ وَ عُیُونِ الْأَخْبَارِ بِأَسَانِیدِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا ع فِی حَدِیثٍ قَالَ: صَلَاهُ الْقَاعِدِ عَلَی نِصْفِ صَلَاهِ الْقَائِمِ(۱) .

ما سند علل و عیون الاخبار به کتاب فضل بن شاذان را قبول داریم لذا سند به نظر ما تمام است.

أما دلالت تمام نیست؛ این که نماز شخص نشسته نصف نماز شخص ایستاده است دلالت نمی کند که برای از خارج شدن از نصف بودن، نماز را دو برابر بخوانید. تنها دلالت دارد که ثواب نماز نشسته نصف ثواب نماز ایستاده است.

و نیز راجع به روایت قرب الإسناد هم چه بسا این مناقشه بیاید که: این جمله «کیف تُحسب صلاته؟ قال رکعتین برکعهٔ» به این معنا است که هر دو رکعت نشسته را برای او یک رکعت لحاظ می کنند و به او به اندازه یک رکعت ثواب می دهند و دلالت ندارد که برای این که در فرضی که نماز نشسته خوانده می شود برای زیاد شدن ثواب نافله را دو برابر بخوانی.

پس دلالت روایت قرب الاسناد با این روایت علل فضل بن شاذان مشکل پیدا کرد. و این اشکال دلالی، نتیجه را به نفع آقای سیستانی تمام می کند، چون عدد روایاتی که ظهور دارد در اینکه مکلف دو رکعت نشسته را به جای یک رکعت ایستاده حساب کند و در نتیجه دو برابر بخواند، منحصربه سه روایت شد؛ روایت عبدالله بن بحر از حریز، روایت علی بن جعفر، روایت حسن بن زیاد صیقل. و لذا وثوق پیدا کردن به صدور برخی از این روایات مشکل می شود و اگر کسی تسامح در أدله سنن را هم قبول نداشته باشد باید احتیاطی که آقای سیستانی در مسأله کرده اند را قائل شود.

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج ۵، ص: ۴۹۳ .

تذکر: ما دنبال اثبات استحباب خاص هستیم و اینکه در روایت وارد شده «فمن شاء استقلّ و من شاء استکثر» استحباب مطلق را ثابت می کند که سودی در محل بحث ندارد. مثل این که کسی بگوید: چون نمی توانم در یک رکعت قنوت مفصل بخوانم، در هر رکعت یک مقدار از قنوت را می خوانم چون قنوت دعا است و دعا در هر حالی مستحبّ است. این تشریع می شود زیرا قنوت دعای خاص است ونیازمند دلیل است. و نافله هم نماز مستحبّی خاص است که نیازمند دلیل است.

روایت معارض

روایت علی بن ابی حمزه؛ مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّا نَتَحَدَّثُ نَقُولُ مَنْ صَلَّی وَ هُوَ جَالِسٌ- مِنْ غَیْرِ عِلَّةٍ کَانَتْ صَلَاتُهُ رَکْعَتَیْنِ- بِرَکْعَةٍ وَ سَجْدَتَیْنِ بِسَجْدَةٍ فَقَالَ- لَیْسَ هُوَ هَکَذَا هِیَ تَامَّةٌ لَکُمْ(۱) .

حضرت می فرماید اگر در حال اختیار هم نماز را نشسته بخواند این گونه نیست که دو رکعت نشسته یک رکعت ایستاده باشد بلکه برای شما که شیعه هستید و ولایت دارید، نماز نشسته هم تمام است.

شبهه این است که این روایت با روایات قبلی که می گفتند: «رکعتان برکعهٔ» ، تعارض می کند.

جمع علّامه

و لذا علامه در تذکره فرموده است که تفصیل می دهیم: اگر عذر دارد می گوییم «هی تامّه» و اگر بدون عذر نماز را نشسته می خواند: «رکعتان برکعهٔ» خواهد بود.

مناقشه

و لکن این جمع خلاف خود روایت علی بن أبی حمزه است چون در آن قید«من غیر علّهٔ» آمده بود. و نیز در روایت علی بن جعفر فرمود«و هو لایستطیع القیام» که در فرض عذر حضرت فرمود یحسب کل رکعتین برکعهٔ.

ص: ۲۹۰

۱- (۸) وسائل الشیعه، ج ۵، ص: ۴۹۲ .

جمع مرحوم داماد

مرحوم آقای داماد می فرماید: روایت علی بن ابی حمزه مربوط به این نیست که دو رکعت نشسته یک رکعت ایستاده حساب نمی شود بلکه تامّ و دو رکعت ایستاده حساب می شود؛ زیرا شبهه این بوده که در هر رکعت نماز نشسته دو تا رکوع به جا بیاورد و چهار تا سجده به جا بیاورد. و رکعت به معنای رکوع در مقابل سجده است. یعنی روای سؤال می کند که آیا در نماز نشسته می شود در هر رکعت دو رکوع و چهار سجده انجام داد، حضرت می فرماید لیس هو هکذا هی تامهٔ لکم.

مناقشه

این احتمال، واقعاً غیر عرفی است؛ هر چند بعد از رکعتین، لفظ سجدتین آمده است ولی دلیل نمی شود مراد از رکعتین، رکوع باشد. زیرا أولاً کسی نگفته نماز نشسته دو تا رکوع و چهار تا سجده دارد. و ثانیاً ذیل روایت که می گوید «هی تامهٔ لکم» در مقابل روایات قبلی است که می گفت: «تُحسب کل رکعتین من الصلاه جالسا برکعه قائما». لذا با این بیان تعارض حلّ نمی شود.

جمع شهید أوّل ره

شهید در ذکری فرموده است: جمع عرفی اقتضا می کند که بگوییم: روایت علی بن أبی حمزه جواز نشسته خواندن نافله را بیان می کند. و روایات قبلی استحباب تضعیف را بیان می کنند.

و به نظر ما این جمع، صحیح و عرفی است.

حجیّت خبر ابن أبی حمزه

نکته: این جمع ها زمانی مطرح می شود که سند روایت علی بن ابی حمزه را قبول کنیم: به این خاطر که شهادت شیخ طوسی در عده که می گوید عملت الطائفه بما رواه علی بن ابی حمزه، با شهادت ابن فضال، که گفته است: کذاب متهم یا کذاب ملعون، با هم تعارض می کند. و چون این شخص در زمان امام کاظم ولو از باب حسن ظاهر، ثقه بوده است با شک در بقاء وثاقت آن، استصحاب وثاقت او جاری می شود.

ص: ۲۹۱

برخی استصحاب وثاقت را حجّت نمی دانند.

برخی مثل آقای سیستانی (و نیز صاحب منتقی الاصول و صاحب دراسات فی المکاسب المحرمه) ثقه بودن را مهمّ نمی دانند و وثوق به صدور را ملاک در حجیّت خبر می دانند. وقتی ثقه وجدانی فایده ندارد ثقه استصحابی هم فایده ای نخواهد داشت. ولی ما ثقه بودن را کافی می دانیم زیرا در روایت فرمود: العمری ثقه فاسمع له و اطع.

آقای سیستانی می فرماید خبر باید مفید وثوق شخصی به صدور باشد، لذا به ایشان اشکال می کردیم که شما توثیق شیخ طوسی در عده را نسبت به مشایخ صفوان و بزنطی و ابن ابی عمیر قبول کردید با وجود این نقض هایی که می شود. حال شما چگونه با توثیق مشایخ این سه نفر وثوق به صدور پیدا می کنید: مثلاً این سه نفر اگر عن رجل نقل کنند چگونه وثوق به صدور پیدا می کنید. شاید جواب بدهند که انسان با همین مقدمات وثوق به صدور پیدا می کند و علم رجال هم برای این است که ما وثوق به صدور پیدا کنیم، و وثاقت شخص صرفاً طریقی برای رسیدن به وثوق به صدور است.

بله اگر بیّنه بر وثاقت بیاید غالباً وثوق نوعی به ثقه بودن حاصل می شود ولی نظر آقای سیستانی این است که حتّی اگر وجداناً هم وثاقت ثابت شود، فایده ای ندارد و مهم وثوق به صدور است. ولی ما وثاقت و استصحاب وثاقت را کافی می دانیم.

اوقات نماز یومیه

صاحب عروه می فرماید: فصل۲: فی أوقات الیومیه و نوافلها وقت الظهرین ما بین الزوال و المغرب و یختص الظهر بأوله مقدار أدائها بحسب حاله(۱)

۱- (۹) العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج ۱، ص: ۵۱۶ .

مبدأ نماز ظهر و عصر

وقت نماز ظهر و عصر مبدأ و منتهی دارد؛ منتهایش مشکل دارد که غروب آفتاب است یا زوال حمره مشرقیه است؟ اما مبدئش از نظر فقهی واضح است که زوال شمس است. اقم الصلاه لدلوك الشمس(۱) که لغت و روایات معنا کردند أی زوال الشمس. صحیحه زراره هم می گوید:إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ دَخَلَ الْوَقْتَانِ الظُّهْرُ وَ الْعَصْرُ(۲)

زوال شمس یعنی منتصف روز: ظاهراً اگر دقیقه طلوع آفتاب را با دقیقه غروب آفتاب حساب کنید، نصف آن زمان زوال شمس می شود.

از نظر شرعی زوال شمس این است که بعد از اینکه سایه هر چیزی، مثلا شاخص، یک میله ای می گذارید روی زمین، سایه اش هنگام ظهر به حداقل رسید، بعد که شروع می کند این سایه بالا بیاید که از او تعبیربه فیء می کنند، (چون خورشید می آید طرف مغرب و سایه این شاخص طرف مشرق می شود، به او می گویند فیء، یعنی بازگشت سایه) از وقتی که این سایه به آخرین حد کم شدن رسید بعد شروع کرد به زیاد شدن، از زمان شروع به زیاد شدن زوال محقّق می شود.

در مناطق ما هیچ گاه سایه از بین نمی رود ولی در برخی مناطق که کمتر از بیست و سه و هفده درجه به خط استواء فاصله دارند مثل مکّه، در دو روز از سال در زمان ظهر سایه کاملاً از بین می رود. روز هفتم خرداد و بیست و چهارم تیر، حدود ساعت دوازده و سی و پنج دقیقه.

زمان اذان ظهر مکه در این دو روز آفتاب موقع ظهر مستقیم روی زمین می تابد و سایه اشیاء از بین می رود. در این دو روز از وقتی که دومرتبه سایه پیدا می شود زوال محقق می شود. و می توان قبله را در این دو روز دقیق شناخت: به این که در این دو روز در ساعت مقرّر رو به خورشید بایستید که دقیقاً روبروی کعبه خواهید بود.

۱- (۱۰) إسراء/آیه۷۸.

۲- (۱۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۵ .

برخی روایات وقت ظهر را بعد از یک قدم از زوال یا بعد از یک ذراع از زوال بیان کرده اند. یعنی سایه به این اندازه زیاد بشود.و یک ذراع دو قدم است. که آن روایات را جلسه بعد بررسی می کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

متن درس خارج فقه استاد محمد تقی شهیدی – دوشنبه ۲۴ آبان ماه ۹۵/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/أوقات نماز های یومیّه /ابتدای وقت نماز ظهر

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

أوقات نماز های یومیه

بحث راجع به اوقات نماز های یومیه بود. عرض کردیم مسلّم است که اول وقت نماز ظهر و عصر زوال شمس است. البته برخی از روایات فرموده اند: اول وقت نماز ظهر این است که سایه به اندازه یک قدم بالا بیاید و برخی روایات دیگر گفته اند سایه به اندازه دو قدم که یک ذراع می شود بالا بیاید.

مقدّمه: در روایات ما چنین وارد شده که: معیار شاخص در زمان پیامبر جدار مسجد النبی بود. قبل از این که سقف بزنند به اندازه یک قامت انسان دور مسجد دیوار کشیده بودند، و این دیوار شاخص أذان ظهر بود. لذا روایتی که می گوید اگر سایه یک قدم بالا بیاید یعنی نسبت قدم با قامت انسان که یک هفتم می شود. و اگر گفته اند قدمان و ذراع مراد دو هفتم است. قامت انسان متعارف با قدم انسان متعارف را که حساب کردند یک هفتم و دو هفتم به دست آمد.

لذا در هر شاخصی اگر سایه به حداقل رسید و شروع به زیاد شدن کرد زوال محقّق می شود و اگر سایه به یک هفتم آن شاخص رسید «بلوغ الظلّ إلی قدم» می شود و اگر به دو هفتم آن شاخص رسید «بلوغ الظلّ القدمین» می شود. توجّه شود، سایه ای که هنگام زوال وجود دارد محاسبه نمی شود و مراد این است که به اندازه یک هفتم یا دو هفتم شاخص بر سایه افزوده شود.

ص: ۲۹۴

ابتدای وقت نماز ظهر

در روایات گاهی می گوید نماز ظهر را عند بلوغ الظل القدم بخوانید، در برخی از روایات می گوید عند بلوغ الظل القدمین بخوانید. این روایات را مطرح کنیم بعد رابطه اش را با این روایاتی که می گوید (اذا زالت الشمس وجبت الظهر و العصر،

دخل الوقتان) توضیح بدهیم.

محل بحث

تذکّر: مناطق نزدیک قطب مشکل خاص خودش را دارد؛ هم در طلوع فجر اصلا به آن معنا سپیده صبح ندارند. هم ضوابطی که برای وقت فضیلت نماز ظهر که همان بلوغ الظل القدم یا القدمین، در آنجا نیست. یا حتی زوال حمره مشرقیه در آنجا مشکل دارد.

مثلاً در وقت نماز صبح اصلا اینها سپیده صبح ندارند. روز اینها مثل پنج دقیقه قبل از غروب آفتاب ما است. شب اینها مثل پنج دقیقه بعد از غروب آفتاب ما است. یعنی در واقع که نگاه می کند می بیند خورشید آن تَه افق در روز دائم در حال دور زدن است. بستگی دارد روز چند ساعت باشد. اگر مثلا روزهای تابستانی باشد که گاهی تا ۲۲ ساعت هم می رسد،در این ۲۲ ساعت این خورشید دائم دور این افق، یعنی دور آن منتهاالیه افق می چرخد. شب که می شود به اندازه چند درجه می رود زیر افق. ولی مثل پنج دقیقه بعد از غروب آفتاب ما است. لذا خیط ابیض من الخیط الاسود من الفجری در کار نیست. آن وقت اینها برای روزه چه کار کنند، برای نماز چه کار کنند.

لذا بحث مناطق نزدیک به قطب را مستقل کردیم و فعلاً ـ خط استواء و مناطق معتدله که زمان صدور این روایات، بخش مسکونی و قابل دسترسی زمین بود است را بحث می کنیم. و روایات هم به همین بخش ناظر است.

ص: ۲۹۵

روایات در رابطه با وقت نماز ظهر و عصر

روایت أول،معتبره اسماعیل بن عبدالخالق: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ فَضَالَهَ عَنْ حُسَیْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْکَانَ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ عَبْدِ الْخَالِقِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ- فَقَالَ بَعْدَ الزَّوَالِ بِقَدَمٍ أَوْ نَحْوِ ذَلِکَ- إِلَّا فِی یَوْمِ الْجُمُعَهِ أَوْ فِی السَّفَرِ فَإِنَّ وَقْتَهَا حِینَ تَزُولُ(۱) .

یعنی حدود یک هفتم شاخص سایه بالا بیاید.

روایت دوم،معتبره ذریح محاربی: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَهَ عَنْ ذَرِیحٍ الْمُحَارِبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ أُنَاسٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ إِلَی أَنْ قَالَ- فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ إِنَّا نُصَلِّی الْأُولَی- إِذَا کَانَتْ عَلَی قَدَمَیْنِ وَ الْعَصْرَ عَلَی أَرْبَعَهِ أَقْدَامٍ- فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع النِّصْفُ مِنْ ذَلِکَ أَحَبُّ إِلَیَّ(۲) .

فرض می کند که نماز ظهر را زمانی می خوانند که سایه دو هفتم شاخص برسد و نماز عصر را زمانی می خوانند که سایه شاخص به دو هفتم شاخص می رسد که حضرت می فرمایند نصف این حدّ را بیشتر دوست دارم: یعنی نماز ظهر بعد از زیاد شدن سایه شاخص به اندازه یک هفتم و نماز عصر بعد از این که سایه به اندازه دو هفتم شاخص زیاد شد، خوانده شود.

روایت سوم صحیحه فضلاء: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْفُضَیْلِ بْنِ یَسَارٍ وَ زُرَارَهَ بْنِ أَعْیَنَ وَ بُکَیْرِ بْنِ أَعْیَنَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ بُرَیْدِ بْنِ مُعَاوِیَهَ الْعِجْلِیِّ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُمَا قَالا وَقْتُ الظُّهْرِ بَعْدَ الزَّوَالِ قَدَمَانِ- وَ وَقْتُ الْعَصْرِ بَعْدَ ذَلِکَ قَدَمَانِ(۳) .

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۴ .

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۶ .

۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۱ .

چون راوی متعدّد است و همه فاضل اند اسم این روایت را صحیحه فضلاء گذاشته اند.

روایت چهارم صحیحه زراره: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ فَقَالَ ذِرَاعٌ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ- وَ وَقْتُ الْعَصْرِ ذِرَاعاً مِنْ وَقْتِ الظُّهْرِ- فَذَاکَ أَرْبَعَهُ أَقْدَام مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ- ثُمَّ قَالَ إِنَّ حَائِطَ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ص کَانَ قَامَهً- وَ کَانَ إِذَا مَضَی مِنْهُ ذِرَاعٌ صَلَّی الظُّهْرَ- وَ إِذَا مَضَی مِنْهُ ذِرَاعَانِ صَلَّی الْعَصْرَ- ثُمَّ قَالَ أَ تَدْرِی لِمَ جُعِلَ الذِّرَاعُ وَ الذِّرَاعَانِ- قُلْتُ لِمَ جُعِلَ ذَلِکَ قَالَ لِمَکَانِ النَّافِلَهِ- لَکَ أَنْ تَتَنَفَّلَ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلَی أَنْ یَمْضِیَ ذِرَاعٌ- فَإِذَا بَلَغَ فَیْؤُکَ ذِرَاعاً بَدَأْتَ بِالْفَرِیضَهِ وَ تَرَکْتَ النَّافِلَهَ وَ إِذَا بَلَغَ فَیْؤُکَ ذِرَاعَیْنِ- بَدَأْتَ بِالْفَرِیضَهِ وَ تَرَکْتَ النَّافِلَهَ(۱) .

برخی مثل آقای خوئی بر اساس تعبیر«ترکت النافله» فرموده اند که دیگر نافله مشروع نیست. می توانی نماز ظهر بخوانی و اگر خواستی بعداً نافله را قضاء کن. و ظاهر روایت همین است.

روایت پنجم صحیحه عبدالله بن سنان: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ جَمِیعاً عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِیرَهِ جَمِیعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ: کَانَ حَائِطُ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ص قَبْلَ أَنْ یُظَلَّلَ قَامَهً- وَ کَانَ إِذَا کَانَ الْفَیْ ءُ ذِرَاعاً وَ هُوَ قَدْرُ مَرْبِضِ عَنْزٍ صَلَّی الظُّهْرَ- فَإِذَا کَانَ ضِعْفَ ذَلِکَ صَلَّی الْعَصْرَ(۲) .

مربض عنز یعنی به اندازه آن جایی که یک بز قرار می گیرد و می خوابد که آن زمان این علامت ها را می فهمیدند.

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۱ .

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۲ .

روایت ششم معتبره اسماعیل جعفی: وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عُدَیْسٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ إِسْمَاعِیلَ الْجُعْفِیِّ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا کَانَ الْفَیْ ءُ- فِی الْجِدَارِ ذِرَاعاً صَلَّی الظُّهْرَ- وَ إِذَا کَانَ ذِرَاعَیْنِ صَلَّی الْعَصْرَ- قُلْتُ الْجُدْرَانُ تَخْتَلِفُ مِنْهَا قَصِیرٌ وَ مِنْهَا طَوِیلٌ- قَالَ إِنَّ جِدَارَ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ص کَانَ یَوْمَئِذٍ قَامَهً- وَ إِنَّمَا جُعِلَ الذِّرَاعُ وَ الذِّرَاعَانِ- لِئَلَّا یَکُونَ تَطَوُّعٌ فِی وَقْتِ فَرِیضَهٍ(۱) .

می فرماید: علت این که گفتند وقت نماز ظهر بعد از بلوغ سایه به ذراع است نه ابتداء اذان ظهر،این است که دیگر وقت فریضه نباشد تا بتوانی نافله ظهر را بخوانی ولی وقتی ظل به یک ذراع رسید دیگر حقّ نافله خواندن نداری.

مفاد روایات

از این روایات به وضوح استفاده می شود که یک وقت ابتدایی برای نماز ظهر و عصر داریم که زوال شمس است و یک وقتی هم داریم که به خاطر رعایت نافله ظهر و عصر تشریع شده است و مستحبّ است انسان در این وقت تا قبل از اتمام زمان مشخّص شده نافله را بخواند و بعد از رسیدن این زمان نماز ظهر یا عصر را شروع کند؛

و این مطلب از خود این روایات به دست می آید:

در معتبره اسماعیل بن عبدالخالق آمده: «وقت الظهر بعد الزوال بقدم او نحو ذلک الا یوم الجمعه و فی السفر فان وقتها حیت تزول الشمس» در سفر و روز جمعه چون هنگام زوال نافله نداریم لذا فرموده است أول زوال شمس وقت نماز ظهر است. (خطبه های روز جمعه جزء نماز است و وقت آن زوال شمس است)

ص: ۲۹۸

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۸ .

و در روایت زراره آمده: «اتدری لم جعل الذراع و الذراعان: قلت لم؟ قال لمکان النافله» این ها همه مشخص می کند که به خاطر نافله است. لذا اگر کسی نافله نمی خواند بهتر است همان أول وقت نماز ظهر را بخواند و تأخیر نیندازد: استبقوا الخیرات، سارعوا إلی مغفرة من ربّکم.

و أمّا این اختلاف در روایات که یکی می گوید «نصف ذلک احب الیّ» یعنی وقت نماز بعد از یک قدم باشد، با آن روایتی که می گوید «وقت الظهر قدمان» توجیهش این است که؛

بهتر این است که نافله ظهر را تا قبل از این که سایه شاخص یک هفتم زیاد شود خوانده شود و نماز ظهر بعد از رسید سایه به یک هفتم خوانده شود. و این مرتبه اعلی فضیلت است. مرتبه بعد این است که قبل از این که سایه شاخص به دو هفتم برسد نافله را بخواند و بعد نماز ظهر را بخواند.

اشکال: پیغمبر که مقید بود و طبق توجیه شما پیغمبر أفضل را انجام نمی دادند زیرا تعبیر چنین بود: «کان اذا بلغ الظل الذراع یصلی الظهر»

جواب: پیغمبررعایت اضعف الماموین را می کرد. همه که نمی توانند سریع نماز نافله بخوانند. یک عده تا بیایند وضوء بگیرند، تا بروند غسل کنند، تا بیایند نماز نافله ظهر بخوانند، چه بسا طول می کشد، بلوغ قدمین می شود. لذا پیغمبر رعایت اضعف الماموین را می کرد و دیرتر نماز جماعت ظهر را شروع می کرد.

ولی ظاهر «نصف ذلک احب الی» در معتبره اسماعیل بن عبدالخالق این است که اگر این شرائط زعامتی و اقامتی پیغمبر نبود بهتر همین بود که به اندازه یک قدم یعنی یک هفتم شاخص سایه بالا بیاید بیشتر از این صبر نکنید.

باز شواهدی بگوییم برای این مطلب که به خاطر نافله، وقت نماز ظهر تأخیر می افتد:

روایت هفتم، عمر بن حنظله: بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَهَ قَالَ: كُنْتُ أَقِيسُ الشَّمْسَ عِنْدَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ- ع فَقَالَ يَا عُمَرُ أَ لَا أُنَبِّئُک بِأَبْيَنَ مِنْ هَذَا قَالَ- قُلْتُ بَلَى جُعِلْتُ فِدَاک قَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ- فَقَدْ وَقَعَ وَقْتُ الظُّهْرِ إِلَّا أَنَّ بَيْنَ يَدَيْهَا سُبْحَهً- وَ ذَلِک إِلَيْک فَإِنْ أَنْتَ خَفَّفْتَ فَحِينَ تَفْرُغُ مِنْ سُبْحَتِک- وَ إِنْ طَوَّلْتَ فَحِينَ تَفْرُغُ مِنْ سُبْحَتِک(۱) .

راوی می گوید: خورشید را اندازه گیری می کردم تا ببینم ظهر شده یا نه. حضرت فرمود به آسمان نگاه نکن، به همان زوال نگاه کن یعنی به شروع سایه اجسام. اگر شروع به زیاد شدن کرد وقت ظهر داخل شده است.

می فرماید بعد از سبحهٔ یعنی نافله ظهر، نماز ظهر را شروع کن؛ یعنی تأخیر نماز ظهر به جهت نافله است و هر گاه نافله تمام شد نماز را شروع کن. البته اگر سایه به اندازه دو هفتم شاخص زیاد شد طبق روایات دیگر، وقت نافله ظهرتمام می شود.

روایت هشتم،موثقه محمد بن أحمد بن يحيی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى قَالَ كَتَبَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِلَى أَبِی الْحَسَنِ ع- رُوِیَ عَنْ آبَائِک الْقَدَم وَ الْقَدَمَيْنِ وَ الْأَرْبَع- وَ الْقَامَهِ وَ الْقَامَتَيْنِ وَ ظِلِّ مِثْلِک- وَ الذِّرَاعِ وَ الذِّرَاعَيْنِ فَكَتَبَ ع- لَا الْقَدَم وَ لَا الْقَدَمَيْنِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ- فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاهِ- وَ بَيْنَ يَدَيْهَا سُبْحَهٌ وَ هِیَ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ- فَإِنْ شِئْتَ طَوَّلْتَ وَ إِنْ شِئْتَ قَصَّرْتَ- ثُمَّ صَلِّ الظُّهْرَ فَإِذَا فَرَغْتَ كَانَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ سُبْحَهٌ- وَ هِیَ ثَمَانِی رَكَعَاتٍ إِنْ شِئْتَ طَوَّلْتَ- وَ إِنْ شِئْتَ قَصَّرْتَ ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ(۲) .

۱- (۷) وسائل الشيعه، ج ۴، ص: ۱۳۳ .

۲- (۸) وسائل الشيعه، ج ۴، ص: ۱۳۴ .

از این روایت به وضوح استفاده می شود که وقت نماز ظهر هنگام اذان ظهر است. علت این که به تاخیر می اندازی به خاطر این است که می خواهی نافله ظهر بخوانی.

دو مطلب

مطلب أول

آقای خویی فرموده اند پیامبر گاهی نماز ظهر و عصر را هنگام أذان ظهر می خواندند و تا بلوغ سایه شاخص به ذراع تأخیر نمی انداختند. و موثقه زراره را شاهد این مطلب گرفته اند؛

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ص بِالنَّاسِ الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ- حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ فِي جَمَاعَةٍ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ- وَ صَلَّى بِهِمُ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ- قَبْلَ سُقُوطِ الشَّفَقِ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ فِي جَمَاعَةٍ- وَ إِنَّمَا فَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِيَتَّسِعَ الْوَقْتُ عَلَى أُمَّتِهِ(۱) .

آقای خویی می فرماید این روایت دلالت دارد که پیغمبر بدون هیچ مشکلی بعد از أذان ظهر نماز خوانده است.

مناقشه

این روایت ربطی به أذان ظهر و نماز ظهر ندارد و مربوط به بحث جمع بین نماز ظهر و عصر است؛ لذا در ادامه می گوید «و صلی بهم المغرب و العشاء الآخره قبل سقوط الشفق» قبل از سقوط شفق که وقت عشاء است، نماز مغرب و عشاء را خواند. یعنی جمع بین صلاتین کرد و تفریق نکرد.یعنی پیامبر گاهی بدون عذر بین دو نماز تفریق نمی کرد تا بفهماند جمع بین صلاتین جایز است. ظاهر روایت این را می گوید و نمی خواهد بگوید که پیامبر نافله ظهر را نمی خواندند. و این مطلب بعید است که پیامبر به دیگران سفارش کند که نافله بخوانید«الأخذ بسنّتی» و بعد خود او گاهی نافله را ترک کند.

۱- (۹) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۲۲ .

بله ممکن است پیامبر در سفر بوده و نافله نخوانده است ولی این روایت قید من غیر علّة دارد، یعنی در سفر هم نبوده است.

لذا معنای روایت این است که هنگام زوال حضرت نماز ها را می خواندند نه این که بدون نافله بلکه با مقدمات آن نماز را انجام می دادند مثلاً وضو گرفتن و من جمله نافله خواندن که از متعلّقات نماز هستند را به همراه نماز ظهر، و نافله عصر را به همراه نماز عصر بعد از زوال می خواندند و صبر نمی کردند تا وقت فضیلت عصر بیاید و آن موقع نماز عصر را بخواند.

مطلب دوم

مطلب دیگر این است که آقای خوئی فرموده اند: بعضی از روایات گفته است وقت نماز ظهر زمانی است که سایه به حدّ قامت انسان برسد. بعد در مورد آن بحث کرده است.

مناقشه

فکر می کنم این مطلب اصلاً بحث نداشت. برای این که هیچ روایتی نمی گوید وقت نماز ظهر موقعی است که سایه به اندازه قامت انسان برسد، و روایات آخر وقت فضیلت نماز ظهر را می گویند. آخر وقت فضیلت نماز ظهر آن وقتی است که سایه به اندازه قامت انسان بشود. روایت منتهاالیه وقت نماز ظهر را می گوید؛ حال وقت فضیلت است یا وقت عزیمت است آن بحث دیگری است که می رسیم.

شاهد این مطلب روایت عبیس است: وَ عَنْهُ عَنْ عُبَيْسٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: سَمِعْتُ الْعَبْدَ الصَّالِحَ ع وَ هُوَ يَقُولُ إِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ الظُّهْرِ زَوَالُ الشَّمْسِ- وَ آخِرَ وَقْتِهَا قَامَةٌ مِنَ الزَّوَالِ- وَ أَوَّلَ وَقْتِ الْعَصْرِ قَامَةٌ وَ آخِرَ وَقْتِهَا قَامَتَانِ- قُلْتُ فِي الشِّتَاءِ وَ الصَّيْفِ سَوَاءٌ قَالَ نَعَمْ(1) . عبیس مجهول است. محمد بن حکیم هم ابن ابی عمیر از او نقل می کند لذا به نظر ما ثقه است. در این روایت آخر وقت نماز را قامهٔ دانسته است. لذا جای این بحثی که آقای خویی مطرح کرده أصلاً اینجا نیست.

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۸ .

و صاحب حدائق توجیه کرده که شاید مراد از قامهٔ، ذراع باشد؛ چون در روایت علی بن أبی حمزه آمده است: «فی کتاب علی علیه السلام القامه ذراع» حال صاحب حدائق به خاطر یک روایت ضعیف قامت را به معنای ذراع گرفت. علاوه بر این که خلاف ظاهر است بگوییم قامت در هر روایتی به معنای ذراع باشد. در خود روایتی که می گفت جدار مسجد پیامبر اندازه قامت یک انسان بود، نسبت ذراع به قامت را حساب می کرد یعنی دو هفتم.

وقت نماز ظهر در تابستان

خلاصه عرض ما این شد که از روایات استفاده می شود برای حفظ نافله ظهر و این که تطوع در وقت فریضه نشود شارع فرموده است: وقت ظهر موقعی است که ظل شاخص به یک قدم برسد یا دو قدم برسد. و روایت هم می گوید هذا فی الصیف و الشتاء واحد(۱) .

ولی یک روایتی داریم می گوید در وقت قیظ یعنی در وقت شدت گرما، موقعی نماز ظهر را بخوانید که سایه به اندازه خود شاخص شده باشد: مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِیزِ الْکَشِّیُّ فِی کِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ حَمْدَوَیْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَهَ عَنِ ابْنِ بُکَیْرٍ قَالَ: دَخَلَ زُرَارَهُ عَلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ- إِنَّکُمْ قُلْتُمْ لَنَا فِی الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ عَلَی ذِرَاعٍ وَ ذِرَاعَیْنِ- ثُمَّ قُلْتُمْ أَبْرِدُوا بِهَا فِی الصَّیْفِ فَکَیْفَ الْإِبْرَادُ بِهَا- وَ فَتَحَ أَلْوَاحَهُ لِیَکْتُبَ مَا یَقُولُ- فَلَمْ یُجِبْهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع بِشَیْ ءٍ- فَأَطْبَقَ أَلْوَاحَهُ وَ قَالَ إِنَّمَا عَلَیْنَا أَنْ نَسْأَلَکُمْ- وَ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِمَا عَلَیْکُمْ وَ خَرَجَ- وَ دَخَلَ أَبُو بَصِیرٍ عَلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع- فَقَالَ إِنَّ زُرَارَهَ سَأَلَنِی عَنْ شَیْ ءٍ- فَلَمْ أُجِبْهُ وَ قَدْ ضِقْتُ مِنْ ذَلِکَ- فَاذْهَبْ أَنْتَ رَسُولِی إِلَیْهِ فَقُلْ- صَلِّ الظُّهْرَ فِی الصَّیْفِ إِذَا کَانَ ظِلُّکَ مِثْلَکَ- وَ الْعَصْرَ إِذَا کَانَ مِثْلَیْکَ- وَ کَانَ زُرَارَهُ هَکَذَا یُصَلِّی فِی الصَّیْفِ- وَ لَمْ أَسْمَعْ أَحَداً مِنْ أَصْحَابِنَا یَفْعَلُ ذَلِکَ- غَیْرَهُ وَ غَیْرَ ابْنِ بُکَیْرٍ(۲) .

۱- (۱۱) وَ عَنْهُ عَنِ الْمِیثَمِیِّ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ عُبَیْدِ بْنِ زُرَارَهَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَفْضَلِ وَقْتِ الظُّهْرِ- قَالَ ذِرَاعٌ بَعْدَ الزَّوَالِ- قَالَ قُلْتُ: فِی الشِّتَاءِ وَ الصَّیْفِ سَوَاءٌ قَالَ نَعَمْ/ .وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۷

۲- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۹ .

ما سند را صحیح می دانیم: قاسم بن عروه از مشایخ ابن ابی عمیر است.

ترجمه روایت: یابن رسول الله شما فرمودید نماز ظهر وقتی بخوانیم که سایه شاخص یک ذراع زیاد بشود، نماز عصر هم موقعی بخوانیم که دو ذراع سایه شاخص زیاد بشود، بعد فرمودید در تابستان ابراد کنید، چه جور ابراد کنیم؟ منتظر جواب امام بود و دفترش را باز کرد مثل یک شاگرد خاضع و خاشع، تا جواب امام را یادداشت کند. حضرت سکوت کرد، زراره هم دفتر را بست و گفت ما وظیفه مان سؤال است، شما اعلم هستید به وظیفه خودتان، جواب دادید دادید، ندادید ندادید، و رفت، حضرت وقتی أبوبصیر می آید می گوید برایم سخت بود که جواب زراره را ندادم، شما پیام من را به او برسان، لذا تابستان که می شد زراره و ابن بکیر، پسر برادرش، موقعی نماز ظهر و عصر را می خواندند که دیگر سایه به حد مثل شاخص شده بود.

این روایت با روایتی که می گفت:«فی الشتاء و الصیف سواء؟ قال نعم» تنافی پیدا می کند اما از بعضی روایات استفاده می شود که پیغمبر در قیظ یعنی در شدت حرّ، در شدت گرما می فرمود ابرودا بالصلاه، ابراد هم یعنی سایه شاخص به مثل خودش برسد؛ برابر با خودش بشود. لذا می توان این روایت را حمل کنیم بر أیامی که گرما شدید است. و این جمع به نظر ما عرفی است.

ولی به هرحال، این روایت مشکلی سر راه وقت نماز ظهر به لحاظ مبدأ ایجاد نکرد.

اما منتهای نماز ظهرچیست؟ بحث مفصل است. ان شاء الله خلاصه اش را در جلسه بعد عرض می کنیم که آیا واجب است طبق بعضی از روایات تا قبل از فوت وقت فضیلت نماز ظهر را بخوانیم و تاخیر آن و لو فوت نمی شود، عصیان است. کما افتی به جماعه کما نقل عن الشیخ الطوسی و افتی به صاحب الحدائق یا نه؟

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /ابتدا و انتهای وقت نماز ظهر ۹۵/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /ابتدا و انتهای وقت نماز ظهر

خلاصه مباحث گذشته:

روایاتی که در رابطه با ابتدای وقت ظهر مطرح شده بود را بررسی می کردیم.

بررسی روایات راجع به وقت نماز ظهر

راجع به روایات وقت نماز ظهر و عصر خلاصه عرض ما این شد که؛ برخی روایات می گوید وقت نماز ظهر زمانی است که فیء بعد از زوال به اندازه قدم انسان که نصف ذراع است، برسد و برخی روایات می گویند وقت نماز ظهر زمانی است که فیء به اندازه دو قدم برسد. و ما حمل بر مراتب فضل کردیم.

معارضه أول بین روایات

اشکال این است که از طرفی در صحیحه عبید بن زراره می گوید:

وَ عَنْهُ عَنِ الْمِیثَمِیِّ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ عُبَیْدِ بْنِ زُرَارَهَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَفْضَلِ وَقْتِ الظُّهْرِ- قَالَ ذِرَاعٌ بَعْدَ الزَّوَالِ- قَالَ قُلْتُ: فِی الشِّتَاءِ وَ الصَّیْفِ سَوَاءٌ قَالَ نَعَمْ(۱) .

و از طرفی در معتبره ضریح محاربی چنین آمده که:

سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ أُنَاسٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ إِلَی أَنْ قَالَ- فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ إِنَّا نُصَلِّی الْأُولَی- إِذَا کَانَتْ عَلَی قَدَمَیْنِ وَ الْعَصْرَ عَلَی أَرْبَعَهِ أَقْدَامٍ- فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع النِّصْفُ مِنْ ذَلِکَ أَحَبُّ إِلَیَّ(۲) .

روایت أول می گوید ذراع أفضل است و این عرفاً با روایت دوم که می گوید نصف ذراع أفضل است، ناسازگار نیست؛ یعنی مثلاً یک روایت می گوید نیم ساعت بعد از اذان ظهر أفضل است و روایت دیگر می گوید یک ساعت بعد از اذان أفضل است.

ص: ۳۰۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۷ .

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۶ .

جواب

به نظر ما عرف بین این دو خطاب هم جمع می کند: به این که مراد روایت أول به لحاظ زمان متأخّر است یعنی أفضل این است که نماز را بیشتر از یک ذراع بعد از زوال، تأخیر نیندازید. و روایت دیگر می گوید از این بهتر این است که قبل از این که سایه به یک قدم(نصف ذراع) برسد نماز ظهر را بخوانی.

معارضه دوم بین روایات

و این جمله در صحیحه عبید بن زراره که« قُلْتُ: فِی الشِّتَاءِ وَ الصَّیْفِ سَوَاءٌ قَالَ نَعَمْ» با روایت کشّی تعارض می کند:

مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِیزِ الْکَشِّیُّ فِی کِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ حَمْدَوَیْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَهَ عَنِ ابْنِ بُکَیْرٍ قَالَ: دَخَلَ زُرَارَهُ عَلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ- إِنَّکُمْ قُلْتُمْ لَنَا فِی الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ عَلَی ذِرَاعٍ وَ ذِرَاعَیْنِ- ثُمَّ قُلْتُمْ أَبْرِدُوا بِهَا فِی الصَّیْفِ فَکَیْفَ الْإِبْرَادُ بِهَا- وَ فَتَحَ أَلْوَاحَهُ لِیَکْتُبَ مَا یَقُولُ- فَلَمْ یُجِبْهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع بِشَیْ ءٍ- فَأَطْبَقَ أَلْوَاحَهُ وَ قَالَ إِنَّمَا عَلَیْنَا أَنْ نَسْأَلَکُمْ- وَ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِمَا عَلَیْکُمْ وَ خَرَجَ- وَ دَخَلَ أَبُو بَصِیرٍ عَلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع- فَقَالَ إِنَّ زُرَارَهَ سَأَلَنِی عَنْ شَیْ ءٍ- فَلَمْ أُجِبْهُ وَ قَدْ ضِقْتُ مِنْ ذَلِکَ- فَاذْهَبْ أَنْتَ رَسُولِی إِلَیْهِ فَقُلْ- صَلِّ الظُّهْرَ فِی الصَّیْفِ إِذَا کَانَ ظِلُّکَ مِثْلَکَ- وَ الْعَصْرَ إِذَا کَانَ مِثْلَیْکَ- وَ کَانَ زُرَارَهُ هَکَذَا یُصَلِّی فِی الصَّیْفِ- وَ لَمْ أَسْمَعْ أَحَداً مِنْ أَصْحَابِنَا یَفْعَلُ ذَلِکَ- غَیْرَهُ وَ غَیْرَ ابْنِ بُکَیْرٍ(۱) .

در روایت أول می فرماید در شتاء و صیف با رسیدن سایه به حدّ ذراع نماز ظهر را بخوان ولی در روایت کشّی می گوید در صیف با رسیدن سایه به حدّ خود شاخص، نماز ظهر را بخوان.

ص: ۳۰۶

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۹ .

جواب

دو جواب می توان به این معارضه داد:

جواب أوّل این که: أفضل این است که وقتی بلوغ ذراع شد نماز ظهر را بخوانی چه در زمستان و چه در تابستان، ولی به خاطر گرمای تابستان ترخیص داده اند.

جواب دوم این که: بگوییم روایت کشّی نقل به معنا شده است؛

در روایتی در تهذیب به سند موثّق از زراره داریم:

وَ رَوَى سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ وَقْتِ صَلَاةِ الظُّهْرِ فِي الْقَيْظِ فَلَمْ يُجِبْنِي فَلَمَّا أَنْ كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ لِعَمْرِو بْنِ سَعِيدِ بْنِ هِلَالٍ إِنَّ زُرَارَةَ سَأَلَنِي عَنْ وَقْتِ صَلَاةِ الظُّهْرِ فِي الْقَيْظِ فَلَمْ أُخْبِرْهُ فَحَرِجْتُ عَنْ ذَلِكَ فَأَقْرِئْهُ مِنِّي السَّلَامَ وَ قُلْ لَهُ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ فَصَلِّ الظُّهْرَ وَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَيْكَ فَصَلِّ الْعَصْرَ(۱) . قیظ به معنای شدت گرما است.

با توجّه به این روایت می فهمیم که روایت کشّی نقل به معنا شده است و بعید است دو واقعه بوده باشد و زراره دو واقعه را بیان کرده باشد. ولو اختلافاتی با هم دارد (مثل أبو بصیر و عمرو بن سعید، و قیظ و صیف) لذا اشتباه حجّت به لاحجّت می شود.

و اگر گفته شود احتمال تعدّد واقعه وجود دارد و دو واقعه اند و هر دو حجّت اند؛ در این صورت اگرنقل کشّی و عبید بن زراره تعارض کنند و جمع عرفی نداشته باشند و حمل بر مراتب فضل نشد، روایت زراره که در خصوص أیّام قیظ است حجّت خواهد بود و مبتلا به معارض نیست.

۱- (۴) تهذیب الأحکام، ج ۲، ص: ۲۲ .

نکته: روایتی که از پیامبر نقل می کنند و سند آن ضعیف است: که پیامبر در أیّام قیظ می فرمود: «أبردوا بالصلاة» معنای آن مشخص نیست: شاید به این معنا باشد که نماز بخوانید تا معنویاً خنك شوید چون إنّ القیظ من نار جهنّم. برای نجات از آتش جهنّم که خدا فرستاده است نماز بخوانید. و شاید به این معنا باشد که با مشغول شدن به نماز و معنویت، کم حوصلگی در گرما را کم کنید. نه اینکه به معنای أخّروا الصلاة باشد. و هر چند در موثّقه زراره معنای «أبردوا» معلوم است ولی در این روایت دو معنا محتمل است و روایت زراره ظهور ندارد در این که بخواهد «أبردوا بالصلاة» در کلام پیامبر را تفسیر کند.

تعارض روایات در ابتدای وقت عصر

در روایت محمد بن حکیم ذکر شده است: وَ عَنْهُ عَنْ عُبَیْسٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَکِیمٍ قَالَ: سَمِعْتُ الْعَبْدَ الصَّالِحَ ع وَ هُوَ یَقُولُ إِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ الظُّهْرِ زَوَالُ الشَّمْسِ- وَ آخِرَ وَقْتِهَا قَامَةٌ مِنَ الزَّوَالِ- وَ أَوَّلَ وَقْتِ الْعَصْرِ قَامَةٌ وَ آخِرَ وَقْتِهَا قَامَتَانِ- قُلْتُ فِی الشِّتَاءِ وَ الصَّیْفِ سَوَاءٌ قَالَ نَعَمْ(۱) .

این روایت که می گوید: أول وقت عصر «قامة» است با روایاتی که می گوید أول وقت فضیلت عصر، رسیدن سایه به دو ذراع شاخص یعنی چهار هفتم است،تنافی دارد.

جواب

یا باید حمل بر مراتب فضل کنیم و به خاطر تسهیل أمر بر مردم ترخیص داده اند.

اگر جمع را قبول نکنید هم این روایت ضعیف السند است عبیس مجهول است و هم مخالف با روایات کثیره است که وقت فضیلت نماز عصر را غیر از «قامة» معرّفی کرده اند: بلغ أربعة أقدام، بلغ قدمان.

ص: ۳۰۸

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۸ .

آخر وقت ظهر

نماز ظهرمسلّماً تا غروب وقت دارد و أداء است.

حرمت تأخیر نماز ظهر از وقت فضیلت

و لکن شیخ مفید،شیخ طوسی، ابن برّاج، أبی الصلاح، صاحب حدائق فرموده اند: تأخیر نماز ظهر در حال اختیار از وقت فضیلت آن جایز نیست.

شیخ مفید در مقنعه: و لکل صلاه من الفرائض الخمس وقتان أول و آخر فالأول لمن لا عذر له و الثانی لأصحاب الأعذار.

و لا ینبغی لأحد أن یؤخر الصلاه عن أول وقتها و هو ذاکر لها غیر ممنوع منها فإن أخرها ثم اخترم فی الوقت قبل أن یؤدیها کان مضیعا لها فإن بقی حتی یؤدیها فی آخر الوقت أو فیما بین الأول و الآخر منه عفی عن ذنبه فی تأخیرها إن شاء الله(۱) .

اگر در وقت فضیلت نماز را نخواند فاسق است ولی اگر نماز را تا آخر وقت بخواند خدا گناه او را می بخشد. و این که فرموده،ان شاء الله : ظاهراً از باب تبرّک است نه تعلیق.

شیخ طوسی در تهذیب: قَدْ بَیَّنَّا فِیمَا تَقَدَّمَ أَنَّ آخِرَ الْوَقْتِ وَقْتٌ لِصَاحِبِ الْعُذْرِ وَ الْحَاجَهِ وَ أَنَّ مَنْ لَا عُذْرَ لَهُ فَوَقْتُهُ أَوَّلُ الْوَقْتِ وَ یُؤَکِّدُ ذَلِکَ أَیْضاً مَا رَوَاهُ (۲) بعد روایات را مطرح می کند و در آخر می فرماید: وَ لَیْسَ لِأَحَدٍ أَنْ یَقُولَ إِنَّ هَذِهِ الْأَخْبَارَ إِنَّمَا تَدُلُّ عَلَی أَنَّ أَوَّلَ الْأَوْقَاتِ أَفْضَلُ وَ لَا تَدُلُّ عَلَی أَنَّهُ یَجِبُ فِی أَوَّلِ الْوَقْتِ لِأَنَّهُ إِذَا ثَبَتَ أَنَّهَا فِی أَوَّلِ الْوَقْتِ أَفْضَلُ وَ لَمْ یَکُنْ هُنَاکَ مَنْعٌ وَ لَا عُذْرٌ فَإِنَّهُ یَجِبُ أَنْ یَفْعَلَ وَ مَتَی لَمْ یَفْعَلْ وَ الْحَالُ عَلَی مَا وَصَفْنَاهُ اسْتَحَقَّ اللَّوْمَ وَ التَّعْنِیفَ وَ لَمْ یُرَدْ بِالْوُجُوبِ هَاهُنَا مَا یُسْتَحَقُّ بِتَرْکِهِ الْعِقَابُ لِأَنَّ الْوُجُوبَ عَلَی ضُرُوبٍ عِنْدَنَا مِنْهَا مَا یُسْتَحَقُّ بِتَرْکِهِ الْعِقَابُ وَ مِنْهَا مَا یَکُونُ الْأَوْلَی فِعْلَهُ وَ لَا یَسْتَحِقُّ الْإِخْلَالُ بِهِ الْعِقَابَ وَ إِنْ کَانَ یُسْتَحَقُّ بِهِ ضَرْبٌ مِنَ اللَّوْمِ وَ الْعَتْبِ(۳)

ص: ۳۰۹

۱- (۶) المقنعه (للشیخ المفید)، ص: ۹۴ .

۲- (۷) تهذیب الأحکام، ج ۲، ص: ۳۹ .

۳- (۸) تهذیب الأحکام، ج ۲، ص: ۴۱ .

این عبارت أخیر برای ما روشن نیست: اگر أولی است چگونه با وجوب می سازد. ولی در هر صورت علماء (مثل صاحب حدائق و صاحب مدارک)فرموده اند که شیخ طوسی هم قائل به وجوب اتیان به فرائض خمسه در وقت أول که وقت فضیلت است، شده است مگر این که عذری داشته باشد. محدّث کاشانی هم همین قول را می فرماید.

صاحب حدائق هم می فرماید: مقتضای فقه و روایات این است که بدون عذر حرام است نماز را از وقت أول تأخیر بیندازی.

باید توجّه داشت که اطلاقات أولیه اقتضا دارد، نماز ظهر و عصر تا غروب آفتاب و نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب و نماز صبح تا طلوع آفتاب، موسّع باشد: أَقِمِ الصَّلاٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ(۱) ، روایت قاسم بن عروه از عبید بن زراره: قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ- فَقَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ- دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ جَمِيعاً إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ- ثُمَّ أَنْتَ فِي وَقْتٍ مِنْهُمَا جَمِيعاً حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ(۲) . و قاسم بن عروه چون از مشایخ ابن أبی عمیر است، به نظر ما ثقه است. و در أصل این که وقت نماز ممتدّ است شکّی نیست و تنها بحث در این است که آیا واجب تکلیفی داریم که نماز را باید در أول وقت بخوانیم یا نه؟ که اگر روایتی ثابت نباشد، می توان برائت جاری کرد.

بررسی روایات در مسأله

و صاحب حدائق به روایاتی استناد کرده است که باید آن ها را بررسی کنیم:

روایت أول

صحیحه عبدالله بن سنان؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ وَ فَضَالَةَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِي عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: لِكُلِّ صَلَاةٍ وَقْتَانِ وَ أَوَّلُ الْوَقْتَيْنِ أَفْضَلُهُمَا- وَ لَا يَنْبَغِي تَأْخِيرُ ذَلِكَ عَمْداً- وَ لَكِنَّهُ وَقْتُ مَنْ شُغِلَ أَوْ نَسِيَ أَوْ سَهَا أَوْ نَامَ- وَ لَيسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَيْنِ وَقْتاً إِلَّا مِنْ عُذْرٍ أَوْ عِلَّةٍ(۳) . که دلالت آن واضح است.

۱- (۹) اسراء/۷۸.

۲- (۱۰) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۶ .

۳- (۱۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۱۹ .

و در صحیحه دیگر ابن سنان چنین آمده است: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ لِکُلِّ صَلَاةٍ وَقْتَانِ وَ أَوَّلُ الْوَقْتِ أَفْضَلُهُ- وَ لَیْسَ لِأَحَدٍ أَنْ یَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَیْنِ وَقْتاً- إِلَّا فِی عُذْرٍ مِنْ غَیْرِ عِلَّهٍ(۱) .

تقریب استدلال: صاحب حدائق فرموده است روایت دلالت بر حرمت تأخیر دارد و أمّا این که در روایت فرموده است: «أول الوقت أفضلهما» به این معنا نیست که آخر وقت هم فضیلت دارد ولی أول وقت بهتر است. أفضلیّت أول وقت قرینه بر جواز در آخر وقت نمی شود مثلاً- حضرت علی علیه السلام أفضل بوده است که به معنای جواز تقدیم دیگری نیست. لذا وقت أول أفضل است و وقت ثانی برای معذورین جایز و دارای فضیلت است و برای مختارین هم فضیلت دارد ولی وقت أول أفضل است و باید سراغ وقت أول بروید و باید در آن وقت بخوانی.

مناقشه أول: انصاف این است که هر چند أفضل گاهی در تعیین به کار می رود ولی ظهور در این دارد که غیر آن هم خوب است و تعیین را نمی رساند. بله، اگر «أول الوقت أفضلهما» از وجوب و استحباب ساکت بود می گفتیم «لا ینبغی تأخیر ذلک و لیس لأحد» ظهور در وجوب دارد لذا با « أول الوقت أفضلهما » تنافی ندارند ولکن انصاف این است که این جمله ما یصلح للقرینیه است و لا أقل موجب اجمال می شود.

نکته: گاهی می گوییم انتخاب علیّ أفضل است که ظاهرش این است که انتخاب دیگران هم جایز است ولی گاهی می گوییم علیّ أفضل است که به این معنا است که تنها او باید انتخاب شود. ولی در اینجا اتیان به نماز در أول وقت می گوییم أفضل است.

ص: ۳۱۱

۱- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۲ .

مناقشه دوم: برخی گفته انـد: منظور این روایت از« وَ لَیْسَ لِأَحَدٍ أَنْ یَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَیْنِ وَقْتاً » کسـی است که وقت نماز خود را در آخر وقت قرار داده است و همیشه در آن موقع نماز می خواند. بخلاف کسـی که گاهی أول وقت و گاهی در أثناء وقت و گاهی در آخر وقت می خواند.

اشکال: این احتمال عرفی نیست؛ و لاینبغی تأخیره عمداً و لیس لأحد، نماز امروز را شامل می شود و اطلاق دارد.

مرحوم خویی فکر کرده انـد: أول الوقت أفضـلهما طبق اسـتدلال صاحب حـدائق معنایش این است که؛ نماز ظهر مثلًا دو وقت دارد و هر کـدام از ایـن دو وقت أول و آخری دارد و اول وقت أول بهـتر از آخر وقت أول است و أول وقت دوم بهـتر از آخر وقت دوم است.

چون آقای خویی دیـده انـد معنا ندارد بگوییم: وقت أول از وقت دوم أفضل است و با این حال بگوییم وقت أول واجب اسـت در حالی که صاحب حـدائق همین را می گوید: که وقت أول أفضل از وقت دوم است با این حال لا بدّ من اختیاره و أفضـلیّت تعیینی است.

بعد اشکال کرده اند: که این معنا صحیح نیست: مراد از «أول الوقتین أفضلهما» این است که وقت أول از وقت دوم أفضل است نه این که أول وقت أول از آخر وقت أول بهتر است. و همان «أول الوقت أفضله» هم فرموده درست نیست بگوییم وقت أول از آخرش أفضل است چون خلاف روایات است و خود روایات فرمودنـد از أول وقت تأخیر بیندازید و صبر کنید تا سایه به ذراع برسـد و پیغمبر هم تا بلوغ ذراع تأخیرمی انـداخت. بعد فرموده، پس این صـحیحه عبدالله بن سـنان برای قول مشـهور مناسب تر است.

ص: ۳۱۲

ما حرف آقای خویی را قبول داریم که: این دو جمله ظهور دارد در این که أول وقت از آخر وقت أفضل است و لا ـ أقل موجب اجمال می شود. و ابتدای وقت أول أفضل از آخر وقت أول است خلاف ظاهر است.

ولی اشکال این است که: صاحب حدائق این حرف را نزده است؛ ایشان می فرماید وقت دوم هم فضیلت دارد و لکن برای فضیلت همین کافی است که معذورین می توانند در این وقت نماز را بخوانند. و ما هم اضافه کردیم که مختارین هم اگر در آخر وقت نماز بخوانند درک فضیلت می کنند ولی تا می توانند باید در أول وقت نماز بخوانند و أفضل را درک کنند.

اشکال به صاحب حدائق این است که: ظاهر این تعبیر«أول الوقتین أفضلهما ویاأول الوقت أفضله» استحباب است و لا ـ اقل موجب اجمال در نهی «لیس لأحد و لا ـ ینبغی تأخیر ذلک»می شود و ظهور در حرمت پیدا نمی کند. علاوه بر این که لسان روایات، لسان ندب است و با تعیین سازگار نیست:

بکر بن محمد: عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَزْدِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَضْلُ الْوَقْتِ الْأَوَّلِ عَلَى الْأَخِيرِخَيْرٌ لِلْمُؤْمِنِ مِنْ وُلْدِهِ وَ مَالِهِ(۱)

صحیحه زراره: عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع أَصْلَحَکَ اللَّهُ وَقْتُ کُلِّ صَلَاهٍ أَوَّلُ الْوَقْتِ أَفْضَلُ أَوْ أَوْسَطُهُ أَوْ آخِرُهُ فَقَالَ أَوَّلُهُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یُحِبُّ مِنَ الْخَیْرِ مَا یُعَجَّلُ(۲) .

روایت سعد بن أبی خلف: عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِی خَلَفٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ مُوسَی ع قَالَ الصَّلَوَاتُ الْمَفْرُوضَاتُ فِی أَوَّلِ وَقْتِهَا إِذَا أُقِیمَ حُدُودُهَا أَطْیَبُ رِیحاً مِنْ قَضِیبِ الْآسِ حِینَ یُؤْخَذُ مِنْ شَجَرِهِ فِی طِیبِهِ وَ رِیحِهِ وَ طَرَاوَتِهِ فَعَلَیْکُمْ بِالْوَقْتِ الْأَوَّلِ (۳)

۱- (۱۳) ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص: ۳۶ .

۲- (۱۴) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۳، ص: ۲۷۴ .

۳- (۱۵) ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص: ۳۶ .

روایت عتیبهٔ الأعشی: عَنْ قُتَیْبَهَ الْأَعْشَی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ فَضْلَ الْوَقْتِ الْأَوَّلِ عَلَی الْآخِرِ کَفَضْلِ الْآخِرَهِ عَلَی الدُّنْیَا(۱) .

صحیحه زراره: عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع اعْلَمْ أَنَّ أَوَّلَ الْوَقْتِ أَبَداً أَفْضَلُ- فَعَجِّلِ الْخَیْرَ مَا اسْتَطَعْتَ- وَ أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَی اللَّهِ مَا دَاوَمَ عَلَیْهِ الْعَبْدُ وَ إِنْ قَلَّ(۲) .

این که تأخیر نماز از وقت فضیلت گناه باشد با لسان این روایات نمی سازد.

روایت دوم

روایت دوم (که صاحب حدائق به آن استدلال کرده است) روایت ربعی است؛

وَ عَنْهُ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ رِبْعِیٍّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّا لَنُقَدِّمُ وَ نُؤَخِّرُ وَ لَیْسَ کَمَا یُقَالُ- مَنْ أَخْطَأَ وَقْتَ الصَّلَاهِ فَقَدْ هَلَکَ- وَ إِنَّمَا الرُّخْصَهُ لِلنَّاسِی وَ الْمَرِیضِ- وَ الْمُدْنِفِ وَ الْمُسَافِرِ وَ النَّائِمِ فِی تَأْخِیرِهَا(۳) .

مناقشه

أولاً: سند این روایت به خاطر اسماعیل بن سهل ضعیف است.

ثانیاً: چرا شما جمله را به گونه ای گرفتید که جمله « مَنْ أَخْطَأَ وَقْتَ ...» را مستقل می گیرید. بلکه جمله دوم مقول قول است و حضرت آن را ردّ می کنند؛ یعنی ما گاهی نماز را مقدّم و گاهی مؤخّر می کنیم و جمله « مَنْ أَخْطَأَ وَقْتَ الصَّلَاهِ فَقَدْ هَلَکَ- وَ إِنَّمَا الرُّخْصَهُ لِلنَّاسِی وَ الْمَرِیضِ- وَ الْمُدْنِفِ وَ الْمُسَافِرِ وَ النَّائِمِ فِی تَأْخِیرِهَا » که گفته می شود صحیح نیست. و اجمال آن هم کافی است که قابل استدلال نباشد.

البته حدود سیزده روایت دیگر است و برخی از آن ها را به این آسانی نمی توان جواب داد. و باید در جلسه ای دیگر آن را بررسی کنیم.

۱- (۱۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۳ .

۲- (۱۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۱ .

۳- (۱۸) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۳۹ .

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت/أدله ۹۵/۰۹/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت/أدله

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وقت نماز ظهر بود: مشهور قائل شده اند که جایز است اختیاراً تا نزدیک غروب آفتاب نماز ظهر تأخیر انداخته شود. ولی برخی مثل صاحب حدائق قائل شده اند که نماز ظهردو وقت دارد یک وقت فضیلت برای افراد مختار که حقّ ندارند عمداً تأخیر بیندازند و وقتی دیگر که برای غیر مختارین مجاز است و نیز مختارین در صورتی که گناه کردند و در وقت أول نخواندند، نمازشان در وقت دوم مجزی است هر چند گناه کرده است. این نظر را شیخ مفید در مقنعه و شیخ طوسی در تهذیب و استبصار مطرح کرده اند.

أدله قائلین به این قول روایات بود که عمده آن را مطرح می کنیم:

روایات دال بر حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

روایت أول

صحیحه عبدالله بن سنان؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ وَ فَضَالَةَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِي عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: لِكُلِّ صَلَاةٍ وَقْتَانِ وَ أَوَّلُ الْوَقْتَيْنِ أَفْضَلُهُمَا- وَ لَا يَنْبَغِي تَأْخِيرُ ذَلِكَ عَمْداً- وَ لَكِنَّهُ وَقْتُ مَنْ شُغِلَ أَوْ نَسِيَ أَوْ سَهَا أَوْ نَامَ- وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَيْنِ وَقْتاً إِلَّا مِنْ عُذْرٍ أَوْ عِلَّةٍ(۱) .

ما جواب دادیم که هر چند ذیل روایت ظهور در وجوب دارد ولی به قرینه تعبیر به أفضل ظهور ذیل در وجوب مختلّ می شود. أفضل بودن وقت أول، عرفاً قرینه بر استحباب است.

ص: ۳۱۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۱۹ .

روایت دوم

روایت دوم (که صاحب حدائق به آن استدلال کرده است) روایت ربعی است؛

وَ عَنْهُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ رِبْعِيٍّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّا لَنُقَدِّمُ وَ نُؤَخِّرُ وَ لَيْسَ كَمَا يُقَالُ- مَنْ أَخْطَأَ وَقْتَ الصَّلَاةِ فَقَدْ هَلَكَ- وَ إِنَّمَا الرُّخْصَةُ لِلنَّاسِي وَ الْمَرِيضِ- وَ الْمُدْنِفِ وَ الْمُسَافِرِ وَ النَّائِمِ فِي تَأْخِيرِهَا(۱) .

تقریب استدلال: امام فرمودند رخصت برای افراد معذور است یعنی غیر معذورین رخصت ندارند.

جواب: أولاً سند ضعیف است؛ اسماعیل بن سهل در آن است که مجهول است. و ثانیاً معلوم نیست این سخن که (مَنْ أَخْطَأَ وَقْتَ الصَّلَاهِ فَقَدْ هَلَکَ- وَ إِنَّمَا الرُّخْصَهُ لِلنَّاسِی وَ الْمَرِیضِ- وَ الْمُدْنِفِ وَ الْمُسَافِرِ وَ النَّائِمِ فِی تَأْخِیرِهَا) کلام امام باشد و شاید کلام دیگران باشد و امام می فرماید این حرف درست نیست(و لیس کما یقال...)

نکته: اشکال ندارد امام علیه السلام بدون عذر نماز را تأخیر بیندازد. ما دلیل نداریم هر چه مستحبّ است امام آن را همیشه انجام می دهد، بلکه دلیل بر خلاف آن داریم: یکی از امامان فرموده اند: من در جوانی خیلی مشغول عبادت بودم و پدرم گفت فرزندم وقتی بنده ای محبوب خدا است و ایمانش مقبول است خدا عبادت کم را هم از او قبول می کند(انّ الله اذا أحبّ عبداً رضی منه بالیسیر) با این که الصلاهٔ خیر موضوع فمن شاء استقل و من شاء استکثر.

روایت سوم

مرسله صدوق: قال الصادق ع أَوَّلُ الْوَقْتِ رِضْوَانُ اللَّهِ وَ آخِرُهُ عَفْوُ اللَّهِ وَ الْعَفْوُ لَا یَکُونُ إِلَّا مِنْ ذَنْبٍ(۲)

ص: ۳۱۶

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۳۹ .

۲- (۳) من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۲۱۷ .

تقریب استدلال: روایت می گوید اگر تأخیر بیندازی گناه کرده ای، ولی خدا می بخشد.

جواب: ذیل روایت معلوم نیست از حدیث باشد زیرا من لا یحضره الفقیه کتاب فتوا است و گاهی صدوق روایت را توضیح می داده است. و تناسب هم این است که توضیح صدوق باشد: تناسب ندارد که حضرت خودشان بفرمایند آخره عفو الله بعد جمله دوم را بگویند که العفو لا یکون الا من ذنب، و حداقل احتمال این می رود.

و توضیح صدوق هم درست نیست: زیرا نماز أول وقت انسان را به رضوان خدا می برد ولی نماز آخر وقت درجه اش پایین تر است و به رضوان خدا نمی رساند ولی خدا گناهان دیگر را می بخشد نه این که تأخیر نماز گناه است و آن را می بخشد.

علاوه بر این که ما مرسلات صدوق را قبول نداریم، هر چند اسناد جزمی داده باشد؛ خلافاً للسید الامام که مرسلات جزمی صدوق را قبول دارند.

نکته: عفو از ذنب ظهور در گناه و حرمت دارد. نه این که به معنای تبعه باشد: نظیر؛ لیغفر لک الله ما تقدّم من ذنبک و ما تأخّر خدا با فتح مبین خدا کاری می کند که در آینده حواشی که در جامعه در رابطه با تو وجود دارد مثل ساحر و مجنون و ... از بین خواهد رفت.

ظاهر ذنب در لسان روایات گناه است. و خدا هم که می بخشد یعنی گناه کرده ای و می بخشد.

گناهانی که خدا وعده قطعی داده است که می بخشد (مثلاً در ظهار برخی این را گفته اند که وعده قطعی به عفو داده شده است)، اگر عفو مطلق هم باشد عدالت شخص از بین می رود لذا این بحث ثمره دارد.

ص: ۳۱۷

روایت چهارم

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْكَرْخِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى ع مَتَى يَدْخُلُ وَقْتُ الظُّهْرِ- قَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقُلْتُ مَتَى يَخْرُجُ وَقْتُهَا- فَقَالَ مِنْ بَعْدِ مَا يَمْضِي مِنْ زَوَالِهَا أَرْبَعَةُ أَقْدَام- إِنَّ وَقْتَ الظُّهْرِ ضَيِّقٌ لَيْسَ كَغَيْرِهِ- قُلْتُ فَمَتَى يَدْخُلُ وَقْتُ الْعَصْرِ- فَقَالَ إِنَّ آخِرَ وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ أَوَّلُ وَقْتِ الْعَصْرِ- فَقُلْتُ فَمَتَى يَخْرُجُ وَقْتُ الْعَصْرِ- فَقَالَ وَقْتُ الْعَصْرِ إِلَى أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ- وَ ذَلِكَ مِنْ عِلَّةٍ وَ هُوَ تَضْيِيعٌ- فَقُلْتُ لَهُ لَوْ أَنَّ رَجُلًا صَلَّى الظُّهْرَ- بَعْدَ مَا يَمْضِي مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ أَرْبَعَةُ أَقْدَام- أَ كَانَ عِنْدَكَ غَيْرَ مُؤَدٍّ لَهَا- فَقَالَ إِنْ كَانَ تَعَمَّدَ ذَلِكَ- لِيُخَالِفَ السُّنَّةَ وَ الْوَقْتَ لَمْ تُقْبَلْ مِنْهُ- كَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَخَّرَ الْعَصْرَ- إِلَى قُرْبِ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ مُتَعَمِّداً- مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ- إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَدْ وَقَّتَ لِلصَّلَوَاتِ الْمَفْرُوضَاتِ- أَوْقَاتاً وَ حَدَّ لَهَا حُدُوداً فِي سُنَّتِهِ لِلنَّاسِ- فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّةٍ مِنْ سُنَنِهِ الْمُوجَبَاتِ- كَانَ مِثْلَ مَنْ رَغِبَ عَنْ فَرَائِضِ اللَّهِ.(۱)

ابراهیم کرخی: توثیق خاص ندارد ولی ابن أبی عمیر نه تنها روای او است بلکه کتاب او را نقل می کند، که مهمتر از نقل یک یا دو روایت است.

آقای خویی فرموده اند: روایت کسی را می گوید که نماز را إعراضاً از سنّت تأخیر می اندازد و معلوم است که این کار حرام است.

به نظر ما می توان جواب دیگری داد که: روایت صرفاً عدم قبول را می گوید نه حرمت را؛ یعنی اگر کسی نماز را از وقت فضیلت عمداً تأخیر بیندازد أداء واجب کرده و گناه هم نکرده است ولی ثواب به او نمی دهند. و ثواب ندادن دلیل بر گناه بودن نمی شود.

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۹ .

پس در واقع دو جواب می توان داد: یکی جواب آقای خویی که ذیل روایت مؤیّد این جواب است: و رغبت از سنّت به این معنا است که بی اعتنایی می کند و از سنّت اعراض می کند. و جواب دوم هم ما دادیم که صدر روایت (لم تقبل) مؤیّد آن است.

نکته: کسانی که عادت کرده اند نماز شب نخوانند و بیدار هم که می شوند می گویند حال ندارم نماز شب بخوانم و یا حتّی عادت کرده است نماز شب را نشسته می خواند، نه به جهت بی اعتنایی که توهین به سنّت پیامبر است و قطعاً حرام است، بلکه صرفاً به جهت عادت باشد، حرمت در این صورت خلاف ضرورت دین است؛ مثلاً نکاح سنّت پیامبر است و مشهور هم سنّت پیامبر را تعدّد زوجات می دانند، که در این مورد خلاف ضرورت دین است که ازدواج نکردن حرام باشد. لذا قابل التزام نیست و اگر مراد روایت عادت بر ترک را مطرح می کند، باید آن را توجیه کنیم.

نکته: عدم قبول در روایات ظهور در عدم صحّت ندارد و با عدم ثواب هم می سازد. ولی آقای خویی فرمودند عدم قبول ظاهر در عدم قبول در مقام امتثال است.

روایت پنجم

صحیحه داود بن فرقد: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ الصَّلاةَ- كانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتاباً مَوْقُوتاً قَالَ كِتَاباً ثَابِتاً- وَ لَيْسَ إِنْ عَجَّلْتَ قَلِيلًا- أَوْ أَخَّرْتَ قَلِيلًا بِالَّذِي يَضُرُّكَ مَا لَمْ تُضَيِّعْ تِلْكَ الْإِضَاعَةَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ لِقَوْمٍ أَضاعُوا الصَّلاةَ- وَ اتَّبَعُوا الشَّهَواتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا(1)

ص: ۳۱۹

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۹ .

صاحب حدائق فرموده است: حضرت فرمود اگر مقدار کمی نماز ظهر یا عصر را دیرتر بخوانی مضرّ نیست. یعنی اگر خیلی دیر بخوانی مضرّ است. (برخی روایات گفتند بعد از این که سایه به اندازه یک قدم رسید، نماز ظهر را بخوان و برخی گفتند بعد از رسیدن سایه شاخص به حدّ ذراع نماز ظهر را بخوان. در این روایت می گوید اگر زودتر بخوانی و با شروع وقت نماز را شروع کنی و نافله نخوانی اشکال ندارد و نیز اگر کمی دیرتر هم بخوانی مشکلی ندارد. پیامبر دو هفتم شاخص می شد نماز را می خواند حال اگر به سه هفتم برسد و نماز را بخوانی اشکال ندارد ولی نگذار به چهار هفتم برسد بعد نماز را بخوانی)

انصاف این است که هر چند این فرمایش صاحب حدائق محتمل است ولی: روایت ظهور در این احتمال ندارد: معلوم نیست که روایت می خواهد بگوید تأخیر از وقت فضیلت مصداق تضییع نماز است بلکه می خواهد بگوید اگر تضییع کنی و نماز را طبق شرائط نخوانی مضرّ است نه این که اگر تأخیر بیندازی مضرّ است. و ذکر قلیلاً لغو نیست زیرا اگر تأخیر زیاد باشد و منجرّ به تهاون و اعراض از سنّت شود جایز نیست. تهاون یعنی همیشه آخر وقت می خواند و معلوم نیست بتواند نماز را بخواند یا چه بسا مشکلی پیش بیاید و نتواند نماز را بخواند. اگر عادت او بر این بود و می داند که در آخر وقت متمکّن از اتیان نماز است اشکالی ندارد ولی کسی که نماز را تأخیر می اندازد و نمی داند می تواند نماز را بخواند یا نه، یا مشکلی پیش می آید و نمی تواند نماز بخواند، و گاهی نماز را فراموش می کند بخواند لذا چه بسا تجرّی صادق باشد.

و مناقشه دیگر این است که مضرّ بودن، شاید به معنای به کمال نرسیدن باشد نه این که گناه باشد و انسان را فاسق کند. ولی این احتمال با ذیل روایت که فرموده (و سوف یلقون غیّا) سازگار نیست.

روایت ششم

موثقه أبی بصیر: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ حُسَیْنِ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ الْمَوْتُورَ أَهْلَهُ وَ مَالَهُ مَنْ ضَیَّعَ صَلَاةَ الْعَصْرِ- قُلْتُ وَ مَا الْمَوْتُورُ- قَالَ لَا یَکُونُ لَهُ أَهْلٌ وَ لَا مَالٌ فِی الْجَنَّهِ- قُلْتُ وَ مَا تَضْیِیعُهَا قَالَ یَدَعُهَا حَتَّی تَصْفَرَّ وَ تَغِیبَ.(۱)

روایت راجع به نماز عصر است: تضییع نماز عصر این است که صبر کند تا آفتاب زرد می شود؛ در این روایت تضییع را معنا کرده است و روایات دیگر می گوید نباید نماز را تضییع کنید.

ان شاء الله فردا این روایت را بحث می کنیم.

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت/تقویت استدلال به روایت چهارم ۹۵/۰۹/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت/تقویت استدلال به روایت چهارم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به این بود که برخی گفته اند: نماز های یومیه دو وقت دارد؛ یک وقت اختیاری و یک وقت اضطراری ؛و جایز نیست نماز را بدون عذر از وقت اختیاری تأخیر انداخته شود.

نکته: گفته اند وقت اختیاری نماز ظهر زمانی است که شاخص به اندازه چهار هفتم شاخص شود و اگر عمداً و بدون عذر از این زمان تأخیر انداخته شود گناه کرده اند. برخی گفته اند: اگر نماز ظهر را تأخیر بیندازد تا سایه شاخص به اندازه خود شاخص شود گناه کرده است. که نقل شده است شیخ در مبسوط این را می گوید.

ص: ۳۲۱

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۲ .

روایات مسأله را بررسی می کردیم: راجع به روایت چهارم که روایت ابراهیم کرخی بود مناسب است برگردیم و استدلال صاحب حدائق به این روایت را تقویت کنیم و حقّ مطلب را أدا کنیم:

روایت چهارم

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْكَرْخِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى ع مَتَى يَدْخُلُ وَقْتُ الظُّهْرِ- قَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقُلْتُ مَتَى يَخْرُجُ وَقْتُهَا- فَقَالَ مِنْ بَعْدِ مَا يَمْضِي مِنْ زَوَالِهَا أَرْبَعَةُ أَقْدَام- إِنَّ وَقْتَ الظُّهْرِ ضَيِّقٌ لَيْسَ كَغَيْرِهِ- قُلْتُ فَمَتَى يَدْخُلُ وَقْتُ الْعَصْرِ- فَقَالَ إِنَّ آخِرَ وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ أَوَّلُ وَقْتِ الْعَصْرِ- فَقُلْتُ فَمَتَى يَخْرُجُ وَقْتُ الْعَصْرِ- فَقَالَ وَقْتُ الْعَصْرِ إِلَى أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ- وَ ذَلِكَ مِنْ عِلَّةٍ وَ هُوَ تَضْيِيعٌ- فَقُلْتُ لَهُ لَوْ أَنَّ رَجُلًا صَلَّى الظُّهْرَ- بَعْدَ مَا يَمْضِي مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ أَرْبَعَةُ أَقْدَام- أَ كَانَ عِنْدَكَ غَيْرَ مُؤَدٍّ لَهَا- فَقَالَ إِنْ كَانَ تَعَمَّدَ ذَلِكَ- لِيُخَالِفَ السُّنَّةَ وَ الْوَقْتَ لَمْ تُقْبَلْ مِنْهُ- كَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَخَّرَ الْعَصْرَ- إِلَى قُرْبِ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ مُتَعَمِّداً- مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ- إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَدْ وَقَّتَ لِلصَّلَوَاتِ الْمَفْرُوضَاتِ- أَوْقَاتاً وَ حَدَّ لَهَا حُدُوداً فِي سُنَّتِهِ لِلنَّاسِ- فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّةٍ مِنْ سُنَنِهِ الْمُوجَبَاتِ- كَانَ مِثْلَ مَنْ رَغِبَ عَنْ فَرَائِضِ اللَّهِ.(۱)

تقریب استدلال: وقت نماز زمانی که سایه شاخص به چهار قدم یعنی چهار هفتم شاخص برسد تمام می شود و وقت نماز ظهر ضیّق است. و آخر وقت ظهر ابتدای وقت عصر است و نماز عصر برای معذور تا غروب آفتاب ادامه دارد ولی اگر بدون عذر باشد و اختیاراً تأخیر انداخته شود تضییع است.(و هو تضییع یعنی اذا صدر من غیر علّة و ظاهرش این است)

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۹ .

حـال اگر کسـی نماز ظهر را بعـد از این که سایه شاخص به چهار هفتم رسـید، بخوانـد: آیا به نظر شـما نماز ظهر را أدا نکرده است؟ حضـرت می فرمایـد: فَقَالَ إِنْ كَانَ تَعَمَّدَ ذَلِكَ- لِيُخَالِفَ السُّنَّةَ وَ الْوَقْتَ لَمْ تُقْبَلْ مِنْهُ- كَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَخَّرَ الْعَصْرَ- إِلَى قُرْبِ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ مُتَعَمِّداً- مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ- إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَدْ وَقَّتَ لِلصَّلَوَاتِ الْمَفْرُوضَاتِ- أَوْقَاتاً وَ حَدَّ لَهَا حُدُوداً فِي سُنَّتِهِ لِلنَّاسِ- فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّةٍ مِنْ سُنَنِهِ الْمُوجَبَاتِ- كَانَ مِثْلَ مَنْ رَغِبَ عَنْ فَرَائِضِ اللَّهِ.

مناقشه در استدلال به این روایت

آقـای خویی فرموده است: در این روایت، تـأخیر نمـاز به خـاطر مخـالفت با سنّت و اعراض از سنّت و رغبت از سنّت است و معلوم است که این کار حرام است.

جواب

أولاً: صاحب حـدائق می توانـد به صدر روایت تمسّک کند مَتَى يَخْرُجُ وَقْتُهَا- فَقَالَ مِنْ بَعْدِ مَا يَمْضِي مِنْ زَوَالِهَا أَرْبَعَةُ أَقْدَامٍ و نیز به (و هو تضـییع) می تواند تمسّک کند(که در نماز عصـر گفته است اگر آن را نزدیک غروب آفتاب بخوانی تضییع است) تضـییع است یعنی خلاف محافظت بر صـلوات است: «حافظوا علی الصـلوات» محافظت بر صـلوات واجب است، «إعرفوا شـیعتنا بالمحافظه علی الصلوات»، و تضییع، خلاف محافظت بر نماز است.

ثانیاً: صاحب حدائق می تواند جواب بدهد که: کسـی نماز ظهر و عصـر را به هدف دهن کجی به سنّت پیامبر، انجام نمی دهد و لذا طبق این معنا روایت مورد ندارد، کسـی که می خواهد این کار را انجام دهد و به سنّت پیامبر دهن کجی کند، أصلاً چرا نماز می خواند.

حال در نماز مغرب به خاطر بـدعت أبی الخطّاب که نماز را بعـد از پیدا شدن سـتاره ها می خواند این تعبیر مورد دارد ولی در مورد نماز ظهر که همه ابتدای آن را زوال می دانند، موردی برای این معنا پیدا نمی شود.

لـذا مخـالفت بـا سـنّت موضوعیّت نـدارد و ظـاهر روایت این است که لام، لام عاقبت است مثل (فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَ حَزَناً(۱)) نتیجه کار این شـخص و تعمّـد او مخالفت با سـنّت است و لام برای غایت است و مؤیّد آن هم این است که در ادامه من غیر علّة را آورد ولی لیخالف السنّة را ذکر نکرد.

ثالثـاً: این معنـایی که ایشـان می فرمایـد(که رغبت از سـنّت پیامبر حرام است) اختصاص به سـنن موجبات نـدارد و شامل سـنن مستحبّات هم می شود، در حالی که روایت در رابطه با سنن موجبات فقط صحبت می کند. رغبت از سنّت پیامبر مثل رغبت از فرائض الله است یعنی عمداً ترک نکنید. لذا این هم مؤیّد صاحب حدائق است که مورد روایت را سنن موجبات یعنی سننی که أوجبها و سنن واجبة، قراد داد و اگر معنای آقای خویی مراد روایت بود وجهی نبود مطلب را مختص به سنن موجبات کند.

مناقشه شیخ انصاری ره

این که در روایت می گویـد: قُلْتُ فَمَتَى يَدْخُلُ وَقْتُ الْعَصْرِ- فَقَالَ إِنَّ آخِرَ وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ أَوَّلُ وَقْتِ الْعَصْرِ؛ یقیناً مراد از «أول وقت العصر» اول وقت اجزاء نیست و مراد أول وقت فضیلت است و أول وقت اجزاء از زوال شمس است لذا روایت در رابطه با وقت فضیلت صحبت می کند که آخر وقت فضیلت ظهر، أول وقت فضیلت عصر است. و ارتباطی به بحث وجوب اتیان به نماز ظهر قبل از این که سایه شاخص به چهار هفتم برسد، ندارد.

۱- (۲) قصص/۸.

جواب

قبول داریم که أول وقت عصر به معنای أول وقت فضیلت است أمّا قرینه نمی شود که مراد از آخر وقت ظهر، آخر وقت فضیلت ظهر باشد. چه اشکالی دارد آخر وقت نماز ظهر، که دیگر نمی توان اختیاراً آن را تأخیر انداخت، ابتدای وقت فضیلت عصر باشد. و ما این معنا را از روایت به دست آوردیم: روایت گفت ان کان تعمّد ذلک لم یقبل منه اگر عمداً نماز را از چهار هفتم شاخص تأخیر بیندازید مقبول نیست و آن را نمی پذیرند و مؤاخذه می شوید که چرا این کار را کردید(نه این که باطل باشد، مثل رغبت از فرائض الله که مؤاخذه دارد): لذا آخر وقت ظهر یعنی آخر وقتی که اختیاراً می تواند نماز ظهر را بخواند و تأخیر از آن جایز نیست که این زمان ابتدای وقت فضیلت عصر است و مشکلی ندارد.

و شخص هم بر فرض اگر متحیّر شد، سؤال کرد که اگر بعد از رسیدن شاخص به چهار هفتم رسید آیا نماز را أداء کرده است یا نه؟ که حضرت می فرمایند این گناه است.

رفع ید از روایت به خاطر وجود قرینه

لذا انصاف این است که این روایت أقوی الروایات در دلالت بر مدّعای صاحب حدائق است ولی با دو قرینه مجبوریم از این روایت رفع ید کنیم:

قرینه أول

روایات دیگر که از آن استحباب تعجیل فهمیده می شود نه وجوب،مثل؛

روایت أول،صحیحه زراره: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع أَصْلَحَكَ اللَّهُ وَقْتُ كُلِّ صَلَاهٍ- أَوَّلُ الْوَقْتِ أَفْضَلُ أَوْ وَسَطُهُ أَوْ آخِرُهُ قَالَ أَوَّلُهُ- إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ- يُحِبُّ مِنَ الْخَيْرِ مَا يُعَجَّلُ.(۱)

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۲ .

اگر بنا بود اتیان به نماز ظهر در حال اختیار قبل از رسیدن ظلّ به چهار هفتم، واجب باشد این تعبیر عرفی نبود که إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ- يُحِبُّ مِنَ الْخَيْرِ مَا يُعَجَّلُ. لسان این روایت بیان استحباب است: اگر واجب بود تعبیر نمی کردند که خدا کار خیری که با عجله انجام شود را دوست دارد.

و مراد از أول وقت، به این قرینه که نماز عصر در ابتدای ظهر أفضل نیست، ابتدای زوال نیست بلکه مراد وقت فضیلت است: ما یک وقت فضیلت و یک وقت متوسّط و یک وقت آخر داریم: که ذیل می گوید بهتر است در وقت فضیلت بخوانی.

نکته: روایات مربوط به أوقات نماز مختلف بوده است و خود زراره از کسانی بوده است که درگیر این روایات بوده است. کان یصل الظهر اذا بلغ الظل مثله و کان یصل العصر اذا بلغ الظل مثلیه و زراره هم این ها را شنیده بود لذا برایش سؤال بود که در چه وقتی بهتر است نماز را بخواند. و زراره با این که وقت فضیلت را می دانست این را پرسید.

در روایتی می گوید: راوی سؤال می کند که چرا شیعیان شما این قدر اختلاف دارند وقتی وارد مسجد می شوم یکی نماز ظهر می خواند و یکی نماز عصر می خواند؛ حضرت فرمود من خودم بین آن ها اختلاف انداختم تا اختلاف پیدا کنند و دشمن حسّاس نشود. که حال این روایت را بعداً می خوانیم.

روایت دوم، روایت داود بن فرقد: که به نظر ما معتبره است و مثل روایت ابراهیم بن کرخی، ابن أبی عمیر از او روایت نقل می کند لذا اگر مشکل داشته باشد هر دو روایت مشکل دار می شوند.

ص: ۳۲۶

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الْبَرْقِيِّ وَ الْعَبَّاسِ بْنِ الْمَعْرُوفِ جَمِيعاً عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ- فَقَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ- دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ جَمِيعاً إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ- ثُمَّ أَنْتَ فِي وَقْتٍ مِنْهُمَا جَمِيعاً حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ.(۱)

این که فرموده أنت فی وقت منهما یعنی فی سعۀ منهما، که به معنای جواز تأخیر است و با تضییع بودن و رغبت از سنّت بودن سازگار نیست. و عرفی نیست که اطلاق را مختص به حال اضطرار کنیم و حمل بر أفراد مضطرّ کنیم. روایت دیگر گفت اگر «من غیر علّۀ» تأخیر بیندازید تضییع است و نمی توان به خاطر این روایت، روایت محل بحث را حمل بر معذورین کنیم مثلاً گفته شود: خوردن شیر حلال است بعد بگوییم این حکم تنها برای مریض ها است، این عرفی نیست.

نکته: ثمّ أنت فی وقت منهما ظاهرش حکم تکلیفی است یعنی مهلت داری، نه این که به معنای حکم وضعی باشد که زمان هنوز باقی است.

قرینه دوم: فتاوای عامه

به نظر ما روایت ابراهیم کرخی ظهورش موافق با قول عامه است: که می گویند وقت نماز ظهر تا غروب آفتاب نیست و در این روایت هم می گوید وقت نماز ظهر تا زمانی است که سایه شاخص به چهار هفتم برسد و وقت نماز ظهر ضیّق است و مثل نماز عصر نیست. قسمتی از روایت مطابق با فتاوای عامّه است.

ص: ۳۲۷

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۶ .

و تسالم قطعی از أصحاب داریم که وقت نماز ظهر تا غروب آفتاب است و این روایت می گوید وقت نماز ظهر ضیّق است، و این لسان موافق عامه است و شمای صاحب حدائق می خواهی توجیه کنی که به این معنا است که اختیاراً تأخیر نینداز ولی اگر تأخیر بیندازی ولو اختیاراً، قضاء نمی شود.

این کار، حمل روایت بر خلاف ظاهر است و توجیه است، ما نمی توانیم روایتی که ظهورش موافق عامه و خلاف تسالم شیعه است حمل بر خلاف ظاهر کنیم و آن را أخذ کنیم. این حمل متعیّن نیست و می توان حمل بر وقت فضیلت و تأکّد استحباب کرد.

روایت می گوید وقت نماز ظهر تا بلوغ ظلّ به چهار قدم است و وقت نماز عصر تا غروب است؛ طبق بیان شما چه فرقی بین نماز ظهر و عصر است که نماز عصر تا غروب شمس وقت دارد ولی نماز ظهر تا چهار قدم فرصت دارد اگر وقت اختیاری را می گویید، وقت اختیاری نماز عصر هم تا غروب آفتاب نیست. و اگر وقت اضطراری را می گویید نماز ظهر هم وقت اضطراری اش تا غروب ادامه دارد.

عامّه ظاهراً قائل به أربعهٔ أقدام نیستند (الفقه علی المذاهب الاربعه،ج۱ص۲۷۸، و مغنی ابن قدامه،ج۱ص۲۲۵)، نوعاً می گویند وقت ظهر قبل از غروب آفتاب تمام می شود؛ حال برخی می گویند با بلوغ الظل مثله وقت نماز ظهر تمام می شود و أبو حنیفه می گوید با بلوغ الظل مثلیه وقت نماز تمام می شود. و تنها از طاووس نقل کرده اند که وقت نماز ظهر تا غروب آفتاب است مثل مشهور فقهای امامیه. مشهور عامّه می گویند وقت نماز ظهر تمام می شود و فقط در کتاب مغنی ابن قدامه از مالک نقل می کنند که اگر از بلوغ الظل مثله یا مثلیه عمداً تأخیر بیندازد أداء است و قضاء نیست. و این روایت در این که آخر وقت نماز ظهر را غروب آفتاب قرار نداد، موافق عامه می شود و لااقل مصداق این معتبره می شود که:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا سَمِعْتَهُ مِنِّی یُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِیهِ التَّقِیَّةُ وَ مَا سَمِعْتَ مِنِّی لَا یُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِیَّةَ فِیه (۱)

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت ۹۵/۰۹/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در رابطه با روایاتی بود که برای اثبات وجوب مبادرت به اتیان نماز ظهر در وقت فضیلت برای أفراد مختار، به آن استدلال شده بود.

أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

روایت چهارم

به روایت چهارم رسیدیم که روایت ابراهیم کرخی بود؛

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِبْرَاهِیمَ الْکَرْخِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى ع مَتَى یَدْخُلُ وَقْتُ الظُّهْرِ- قَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقُلْتُ مَتَى یَخْرُجُ وَقْتُهَا- فَقَالَ مِنْ بَعْدِ مَا یَمْضِی مِنْ زَوَالِهَا أَرْبَعَةُ أَقْدَامٍ- إِنَّ وَقْتَ الظُّهْرِ ضَیِّقٌ لَیْسَ کَغَیْرِهِ- قُلْتُ فَمَتَى یَدْخُلُ وَقْتُ الْعَصْرِ- فَقَالَ إِنَّ آخِرَ وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ أَوَّلُ وَقْتِ الْعَصْرِ- فَقُلْتُ فَمَتَى یَخْرُجُ وَقْتُ الْعَصْرِ- فَقَالَ وَقْتُ الْعَصْرِ إِلَى أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ- وَ ذَلِکَ مِنْ عِلَّةٍ وَ هُوَ تَضْیِیعٌ- فَقُلْتُ لَهُ لَوْ أَنَّ رَجُلًا صَلَّى الظُّهْرَ- بَعْدَ مَا یَمْضِی مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ أَرْبَعَةُ أَقْدَامٍ- أَ کَانَ عِنْدَکَ غَیْرَ مُؤَدٍّ لَهَا- فَقَالَ إِنْ کَانَ تَعَمَّدَ ذَلِکَ- لِیُخَالِفَ السُّنَّةَ وَ الْوَقْتَ لَمْ تُقْبَلْ مِنْهُ- کَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَخَّرَ الْعَصْرَ- إِلَى قُرْبِ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ مُتَعَمِّداً- مِنْ غَیْرِ عِلَّةٍ لَمْ یُقْبَلْ مِنْهُ- إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَدْ وَقَّتَ لِلصَّلَوَاتِ الْمَفْرُوضَاتِ- أَوْقَاتاً وَ حَدَّ لَهَا حُدُوداً فِی سُنَّتِهِ لِلنَّاسِ- فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّةٍ مِنْ سُنَنِهِ الْمُوجَبَاتِ- کَانَ مِثْلَ مَنْ رَغِبَ عَنْ فَرَائِضِ اللَّهِ.(۲)

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص: ۲۸۵.

۲- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۹ .

در جواب از این روایت وجوهی ذکر شد. یکی از این جواب ها این است که:

مناقشه چهارم

خود این روایت طرف معارضه با برخی از روایات است که آخر وقت نماز ظهر را «بلوغ الظلّ مثل الشاخص، بلغ الظلّ قامهٔ» دانسته اند (به قامهٔ برسد یعنی به مقدار جدار مسجد پیامبر برسد که به مقدار قامت بوده است و شاخص زمان پیامبر بوده است)؛

۱-روایت یزید بن خلیفه:

وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ عَنْ یَزِیدَ بْنِ خَلِیفَهَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ عُمَرَ بْنَ حَنْظَلَهَ- أَتَانَا عَنْکَ بِوَقْتٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع- إِذاً لَا یَکْذِبُ عَلَیْنَا قُلْتُ ذَکَرَ أَنَّکَ قُلْتَ- إِنَّ أَوَّلَ صَلَاهٍ افْتَرَضَهَا اللَّهُ عَلَی نَبِیِّهِ الظُّهْرُ- وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَقِمِ الصَّلاهَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ لَمْ یَمْنَعْکَ إِلَّا سُبْحَتُکَ(نافله ظهر)- ثُمَّ لَا تَزَالُ فِی وَقْتٍ إِلَی أَنْ یَصِیرَ الظِّلُّ قَامَهً- وَ هُوَ آخِرُ الْوَقْتِ- فَإِذَا صَارَ الظِّلُّ قَامَهً دَخَلَ وَقْتُ الْعَصْرِ- فَلَمْ تَزَلْ فِی وَقْتِ الْعَصْرِ حَتَّی یَصِیرَ الظِّلُّ قَامَتَیْنِ- وَ ذَلِکَ الْمَسَاءُ فَقَالَ صَدَقَ.

سند: یزید بن خلیفه به نظر ما ثقه است زیرا صفوان از او روایاتی نقل می کند و صفوان هم از مصادیق این جمله ای که شیخ طوسی فرموده است می باشد:«ممن عرفوا بأنه لایروون و لایرسلون إلا عن ثقهٔ»

این روایت با روایت ابراهیم کرخی تعارض می کند: این روایت آخر وقت فضیلت ظهر را قامهٔ می داند در حالی که روایت ابراهیم کرخی آخر وقت فضیلت ظهر را رسیدن سایه به أربعهٔ أقدام می داند.

مناقشه: برخی گفته اند: این روایات را بر اختلاف مراتب فضیلت حمل می کنیم: أفضل این است که تا سایه به چهار هفتم شاخص نشده است نماز ظهر را بخواند ولی اگر تأخیر انداخت تا سایه شاخص به قامت برسد بخواند و بیشتر تأخیر نیندازد.

جواب: به نظر ما این جمع عرفی نیست؛ در روایت ابراهیم کرخی این گونه گفت: «فَقُلْتُ لَهُ لَوْ أَنَّ رَجُلًا صَلَّى الظُّهْرَ- بَعْدَ مَا يَمْضِي مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ أَرْبَعَةُ أَقْدَامٍ- أَ كَانَ عِنْدَكَ غَيْرَ مُؤَدٍّ لَهَا- فَقَالَ إِنْ كَانَ تَعَمَّدَ ذَلِكَ- لِيُخَالِفَ السُّنَّةَ وَ الْوَقْتَ لَمْ تُقْبَلْ مِنْهُ- كَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَخَّرَ الْعَصْرَ- إِلَى قُرْبِ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ مُتَعَمِّداً- مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ- إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَدْ وَقَّتَ لِلصَّلَوَاتِ الْمَفْرُوضَاتِ- أَوْقَاتاً وَ حَدَّ لَهَا حُدُوداً فِي سُنَّتِهِ لِلنَّاسِ- فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّةٍ مِنْ سُنَنِهِ الْمُوجَبَاتِ- كَانَ مِثْلَ مَنْ رَغِبَ عَنْ فَرَائِضِ اللَّهِ» که نمی توان حمل بر مرتبه استحباب در مقابل وقت فضیلت دیگر، کرد.

شما می گویید این روایت ابراهیم کرخی می گوید آخر وقت نماز ظهر زمانی است که سایه به چهار هفتم برسد و این أول وقت نماز عصر است و گفتید اگر کسی متعمّداً از چهار هفتم نماز ظهر را تأخیر بیندازد عمل او مقبول نیست.

خوب بیایید بین این روایت و روایت یزید بن خلیفه که می گوید«ثم لاتزال فی وقت حتی یصیر الظل قامه و هو آخر الوقت» جمع کنید به نظر می رسد عرفی نباشد.

البته همین روایت یزید بن خلیفه هم می تواند از أدله ای باشد که قائل به وجوب اتیان نماز در وقت فضیلت است ولی کمی توسعه هم دارد و آخر وقت نماز ظهر را زمانی می داند که سایه به اندازه شاخص برسد.

نتیجه: لذا این روایات با هم متعارض است.

بلکه ممکن است گفته شود که روایت یزید بن خلیفه صریحاً موافق عامّه است، زیرا عامّه وقت نماز ظهر را بلوغ الظلّ مثله می دانستند. و این که بخواهیم حمل بر مراتب فضیلت کنیم توجیه است و عرفی نیست.

۲-شبیه روایت یزید بن خلیفه موثقه معاویهٔ بن وهب است:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ عَنْ مُعَاوِیَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَتَی جَبْرَئِیلُ رَسُولَ اللَّهِ ص بِمَوَاقِیتِ الصَّلَاهِ- فَأَتَاهُ حِینَ زَالَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الظُّهْرَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِینَ زَادَ الظِّلُّ قَامَهً فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الْعَصْرَ-

ثُمَّ أَتَاهُ حِینَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الْمَغْرِبَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِینَ سَقَطَ الشَّفَقُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الْعِشَاءَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِینَ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الصُّبْحَ- ثُمَّ أَتَاهُ مِنَ الْغَدِ حِینَ زَادَ فِی الظِّلِّ قَامَهٌ- فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الظُّهْرَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِینَ زَادَ مِنَ الظِّلِّ قَامَتَانِ فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الْعَصْرَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِینَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الْمَغْرِبَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِینَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّیْلِ فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الْعِشَاءَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِینَ نَوَّرَ الصُّبْحُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الصُّبْحَ- ثُمَّ قَالَ مَا بَیْنَهُمَا وَقْتٌ.(۱)

روز أول هنگام زوال شمس جبرئیل به پیامبر گفت نماز ظهر بخوان و وقتی سایه به اندازه شاخص شد گفت نماز عصر بخوان. روز بعد وقتی سایه به اندازه شاخص شد جبرئیل به پیامبر گفت نماز ظهر را بخوان و وقتی سایه با اندازه دو برابر شاخص شد گفت نماز عصر را بخوان.

این روایت هم با روایت ابراهیم کرخی معارضه دارد؛ اگر تأخیر نماز ظهر تضییع باشد پس چگونه این روایت می گوید پیامبر در روز دوم نماز ظهر را زمانی خواند که سایه با شاخص برابر شده بود.

جمع مشهور

البته مشهور بین این روایات جمع کرده اند و حمل بر مراتب فضیلت کرده اند؛ آخر وقت فضیلت ظهر زمانی است که سایه شاخص به اندازه خود شاخص شود.

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۷ .

مناقشه

و این جمع هم اشکال دارد زیرا: در این روایت معاویهٔ بن وهب، بعد از رسیدن ظلّ به اندازه خود شاخص، پیامبر نماز ظهر را خواند. مشهور انتهای زمان فضیلت را زمانی می دانند که سایه به اندازه شاخص برسد در حالی که در روایت ابتدای وقت نماز ظهر را بلوغ الظلّ قامهٔ می داند.

و به هر حال مشهور به خاطر اختلاف روایات حمل بر مراتب فضیلت کرده اند ولی برای ما این حمل واضح نیست.

نکته: و آخر حدیث هم که دارد«ما بینهما وقت» مجمل است چون وقت نماز صبح و مغرب و عشاء هم را مطرح می کند لذا معلوم نیست این جمله مربوط به نماز ظهر یا عصر باشد، و شاید مراد بین نماز عشاء و صبح را می گوید که مثلاً ـ برای استراحت یا عبادت فرصت زیادی است.

آقای سیستانی در جمع بین روایات نظر مشهور را مطرح نموده اند: زیرا روایت ابراهیم کرخی أربعهٔ أقدام را گفت و برخی روایات بلوغ الظلّ مثله را گفته است مثل صحیحه بزنطی: «سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ صَلَاهِ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ - فَكَتَبَ قَامَهٌ لِلظُّهْرِ وَ قَامَهٌ لِلْعَصْرِ(۱) »

ایشان دیده اند روایات با هم متعارض است لذا این جمع را قبول نکرده اند و فرموده اند وقت فضیلت نماز ظهر با رسیدن سایه شاخص به چهار هفتم شاخص تمام می شود، طبق روایت ابراهیم کرخی که بعد از حمل بر وقت فضیلت فتوا داده اند.

و لکن این مطلب هم صحیح نیست و روایات جمع عرفی به این شکل ندارد. شاید منشأ اختلاف این روایات این نبوده است که امام در مقام فتوا تقیّه می کرده است بلکه شاید منشأ اختلاف، القای خلاف بین شیعه بوده است؛

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۴ .

در روایت معتبره أبی خدیجه که کافی از محمد بن یحیی نقل می کند: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی هَاشِمٍ الْبَجَلِیِّ عَنْ سَالِمٍ أَبِی خَدِیجَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلَهُ إِنْسَانٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ رُبَّمَا دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ- وَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا یُصَلُّونَ الْعَصْرَ وَ بَعْضُهُمْ یُصَلِّی الظُّهْرَ- فَقَالَ أَنَا أَمَرْتُهُمْ بِهَذَا- لَوْ صَلَّوْا عَلَی وَقْتٍ وَاحِدٍ عُرِفُوا فَأُخِذُوا بِرِقَابِهِمْ.(۱)

با توجه به این مطلب دیگر جمع عرفی نمی توان کرد و می فهمیم که روایات در مقام القاء خلاف بین شیعه بوده است.

پس اشکال دیگر به روایت ابراهیم کرخی تعارض با بقیّه روایات، نسبت به آخر وقت نماز ظهر بود.

و راجع به سنّت پیامبر هم روایات متعارض است: در موثقه معاویهٔ بن وهب دارد پیامبر روز أول ابتدای اذان ظهرنماز ظهر را خواند و روز دوم وقتی سایه به اندازه شاخص رسید نماز ظهر را خواند. و در روایات دیگر می گوید پیامبر وقتی بلوغ ذراع می شد(که دو قدم می شود و نسبتش با قامهٔ دو هفتم می شود) نماز ظهر را می خواند.

مناقشه پنجم به روایت ابراهیم کرخی

مسأله نماز از مسائلی است که مردم بیشترین ابتلاء به آن را داشته اند و اگر بر غیر معذور واجب باشد که در وقت فضیلت نماز ظهر را بخواند و برای شیعه واضح نشود و مشهور فقهاء هم خلاف این را فتوا دهند، بعید است، لو کان لبان.

و شیخ طوسی و شیخ مفید، هم که قائل به وجوب اتیان نماز ظهر در وقت فضیلت شده است، می گوید عقاب نمی شود و گناهی است که خدا می بخشد و مثل سایر معاصی نیست.

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۳۷ .

تذکّر: ارتکاز بر عدم وجوب وجود ندارد، ولی همین که وجوب مشهور نشده است کشف می کند که حکم شرعی نیست.

روایت پنجم

صحیحه داود بن فرقد: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ فَضَالَهَ بْنِ أَیُّوبَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَوْلُهُ تَعَالَی إِنَّ الصَّلاهَ- کانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ کِتاباً مَوْقُوتاً قَالَ کِتَاباً ثَابِتاً- وَ لَیْسَ إِنْ عَجَّلْتَ قَلِیلًا- أَوْ أَخَّرْتَ قَلِیلًا بِالَّذِی یَضُرُّکَ مَا لَمْ تُضَیِّعْ تِلْکَ الْإِضَاعَهَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ لِقَوْمٍ أَضاعُوا الصَّلاهَ- وَ اتَّبَعُوا الشَّهَواتِ فَسَوْفَ یَلْقَوْنَ غَیًّا(۱)

بعید نیست دلالت این روایت هم فی حدّ نفسه تمام باشد.

مناقشه: و این که آقای خویی فرموده است ما لم یضیّع تلک الاضاعهٔ اشاره به معنایی می کند که بین راوی و امام معهود بوده است، که امام می فرماید آن گونه تضییع نکن. حال این معنای معهود چه بوده است: یا معهود بوده که از غروب آفتاب تأخیر نینداز و یا این که تهاون نکن و عادت تو این گونه نشود که آخر وقت بخوانی که مصداق إعراض از سنّت است.

جواب: انصاف این است که خلاف ظاهر روایت است: ظاهر این است که «ما لم یضیّع تلک الاضاعهٔ» به این معنا است که تأخیر فاحش نباشد و بعد هم آیه را مطرح می کند. این که بگوییم «أخّرت قلیلاً» که اشکال ندارد، در مقابل کسی است که نماز نخواند تا آفتاب غروب کند خلاف ظاهر است.

لذا انصاف این است که روایت فی نفسه دلالت دارد و لکن اشکالات قبلی به روایات ابراهیم کرخی اینجا هم می آید.

ص: ۳۳۵

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۹ .

روایت ششم

روایت فقه الرضا: اعلم یرحمک الله أن لکل صلاه وقتین أول و آخرفأول الوقت رضوان الله و آخره عفو الله و نروی أن لکل صلاه ثلاثه أوقات أول و أوسط و آخر فأول الوقت رضوان الله و أوسطه عفو الله و آخره غفران الله و أول الوقت أفضله و لیس لأحد أن یتخذ آخر الوقت وقتا و إنما جعل آخر الوقت للمریض و المعتل و المسافر(۱)

روایت سند ندارد و نیز اشکالاتی که به روایت ابراهیم کرخی وارد می شود بر این روایت هم وارد می شود.

روایت هفتم

صحیحه أبان بن تغلب: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: کُنْتُ صَلَّیْتُ خَلْفَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع بِالْمُزْدَلِفَهِ فَلَمَّا انْصَرَفَ الْتَفَتَ إِلَیَّ فَقَالَ یَا أَبَانُ- الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ الْمَفْرُوضَاتُ مَنْ أَقَامَ حُدُودَهُنَّ- وَ حَافَظَ عَلَی مَوَاقِیتِهِنَّ- لَقِیَ اللَّهَ یَوْمَ الْقِیَامَهِ وَ لَهُ عِنْدَهُ عَهْدٌ یُدْخِلُهُ بِهِ الْجَنَّهَ- وَ مَنْ لَمْ یُقِمْ حُدُودَهُنَّ وَ لَمْ یُحَافِظْ عَلَی مَوَاقِیتِهِنَّ- لَقِیَ اللَّهَ وَ لَا عَهْدَ لَهُ إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ وَ إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ.(۲)

مناقشه أول

روایت می گوید: اگر کسی بر أوقات فضیلت محافظت کند خدا متعهّد شده که او را بهشت ببرد ولی اگر محافظت نکند خداوند متعهّد نمی شود؛ و این معنا دلیل نمی شود که واجب را ترک کرده است.

مناقشه دوم

جواب دوم این است که بگوییم؛ مراد أوقات فضیلت نیست بلکه مراد أوقات أصل نماز است: یعنی اهتمام به وقت أصل نماز ندارد و محافظت بر نماز ندارد: شد یا نشد برایش مهم نیست و تارک الصلاهٔ قطعی نیست گاهی داخل وقت می خواند و گاهی خارج وقت می خواند. عدم اهتمام لااقل تجرّی می شود و موجب استحقاق عقاب می شود. که خدا برای چنین کسی تعهّد نداده که بهشت ببرد هر چند شاید او را ببخشد، چون شیعه أهل بیت است.

ص: ۳۳۶

۱- (۶) الفقه - فقه الرضا، ص: ۷۱ .

۲- (۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۰۷ .

تذکّر: آقای خویی این گونه بیان کرده است که اگر در وقت فضیلت نماز را بخوانی خدا بهشت می برد. و اگر أوقات فضیلت را مراعات نکنی معلوم نیست خدا گناهان دیگر را ببخشد. ولی ما می گوییم مراد أصل نماز است نه وقت فضیلت نماز.

روایت هشتم

صحیحه حلبی: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّیْتَ فِی السَّفَرِ- شَیْئاً مِنَ الصَّلَوَاتِ فِی غَیْرِ وَقْتِهَا فَلَا یَضُرُّکَ.(۱)

تقریب استدلال

مفهوم روایت این است که اگر در حضر برخی نمازها را تأخیر بیندازی و در غیر وقت آن بخوانی به تو ضرر می زند. مراد قطعاً وقت فضیلت است؛ زیرا نمی توان در سفر نماز را از وقت أصلی تأخیر انداخت و در خارج وقت خواند. لذا مراد از وقت، وقت فضیلت می شود.

مناقشه أول

آقای خویی فرموده اند: روایت نگفته«إن أخّرت» بلکه گفته است « إن صلیت فی غیر وقتها» که با این هم می سازد که نماز زودتر خوانده شود. اگر در سفر برخی از نماز ها را در غیر وقت خود بخواند عیب ندارد و این یک قضیه موجبه جزئیه است: و این بر نماز شب هم می تواند منطبق شود که در أول شب می تواند نماز شب را بخواند. لذا قدر متیقّن تقدیم نماز شب است.

مناقشه دوم

آقای خویی فرموده اند؛ قضیّه شرطیه مفهوم ندارد: زیرا وقتی منطوق جمله این است که «اذا صلیت شیئا فی غیر وقتها» مفهوم جمله این است که «اذا لم تصل فی السفرشیئا من الصلوات» و سالبه به انتفای موضوع می شود نه این که مفهوم «اذا صلیت فی الحضر شیئا من الصلوات» باشد. و اگر مقصود شما مفهوم وصف است، فی الجمله است و می تواند فرق بین سفر و حضر در نماز شب باشد و می تواند فرق سفر و حضر در منقصت و حزازت باشد نه حرمت؛ در حضر منقصت وجود دارد که از وقت تأخیر بیندازی ولی در سفر منقصت وجود ندارد.

۱- (۸) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۱۵ .

جلسه بعد این دو مناقشه را بررسی می کنیم.

محرّمات/غناء /اختصاص حرمت به صورت اقتران غناء به محرّمات دیگر ۹۵/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرّمات/غناء /اختصاص حرمت به صورت اقتران غناء به محرّمات دیگر

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در رابطه با حرمت غناء بود.

حرمت غناء

ادّعا شد خلافی در حرمت غناء بین فقهای امامیه نیست؛ (لا خلاف فی حرمة الغناء فی الجمله بین فقهاء الامامیه)؛

و روایات متعدده ای در رابطه با آن بود که در ضمن آیه «وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّور(۱) » و آیه «وَ الَّذِینَ لاَ یَشْهَدُونَ الزُّورَ(۲) »وارد شده بود که به غناء تفسیر کرده اند. و نیزدر صحیحه محمد بن مسلم: قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ الْغِنَاءُ مِمَّا وَعَدَ اللَّهُ عَلَیْهِ النَّارَ وَ تَلَا هَذِهِ الْآیَهَ وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ- لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ- وَ یَتَّخِذَها هُزُواً أُولئِکَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِینٌ(۳)

و روایات دیگری که مطرح بود از جمله روایتی که صاحب وسائل از کتاب علی بن جعفر نقل می کند: که راوی از امام کاظم سؤال کرد: قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَتَعَمَّدُ الْغِنَاءَ یُجْلَسُ إِلَیْهِ قَالَ لَا(۴) نهی از نشستن در کنار شخصی که غناء می خواند جزء حرمت غناء، توجیه دیگری ندارد. و یا روایاتی که می گوید أجر المغنیه سحت(۵) .

۱- (۱) سوره حج/آیه ۳۰.

۲- (۲) شعراء/۷۲.

۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۰۴ .

۴- (۴) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۱۲ .

۵- (۵) وَ رُوِیَ أَنَّ أَجْرَ الْمُغَنِّی وَ الْمُغَنِّیَهِ سُحْتٌ. من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص: ۱۷۲ -سُئِلَ أَبُو الْحَسَنِ الرِّضَا ع عَنْ شِرَاءِ الْمُغَنِّیَهِ- قَالَ قَدْ تَکُونُ لِلرَّجُلِ الْجَارِیَهُ تُلْهِیهِ- وَ مَا ثَمَنُهَا إِلَّا ثَمَنُ کَلْبٍ- وَ ثَمَنُ الْکَلْبِ سُحْتٌ وَ السُّحْتُ فِی النَّارِ. وسائل/۱۷/۱۲۵.

بررسی نظر محدّث کاشانی و محقّق سبزواری در مسأله

در کلمات، از جمله در کتاب مکاسب، از محدّث کاشانی و محقّق سبزواری نقل شده است که غناء بما هو هو حرام نیست و روایات ناهیه از غناء منصرف به متعارف در آن زمان است که مقارنات حرامی داشته است؛ مثل این که در زمان بنی أمیه و

بنی عباس زن ها در حضور مرد ها غناء می خواندند و کلمات باطل می گفتند و از آلات ملاهی استفاده می شد. لذا وقتی می گویند «أجر المغنیه سحت» مراد کسانی اند که این گونه غناء می خواندند.

کلام محدّث کاشانی در کتاب وافی

و لذا محدّث کاشانی در وافی این گونه دارد: الذی یظهر من مجموع الأخبار الوارده فیه اختصاص حرمه الغناء و ما یتعلق به من الأجر و التعلیم و الاستماع و البیع و الشراء کلها بما کان علی النحو المعهود المتعارف فی زمن بنی أمیه و بنی العباس من دخول الرجال علیهن و تکلمهن بالأباطیل و لعبهن بالملاهی من العیدان و القضیب و غیرها دون ما سوی ذلک کما یشعر به قوله ع لیست بالتی یدخل علیها الرجال... و علی هذا فلا بأس بسماع التغنی بالأشعار المتضمنه ذکر الجنه و النار

و التشویق إلی دار القرار و وصف نعم اللّه الملک الجبار و ذکر العبادات و الترغیب فی الخیرات و الزهد فی الفانیات و نحو ذلک کما أشیر إلیه فی حدیث الفقیه بقوله ع فذکرتک الجنه و ذلک لأن هذه کلها ذکر اللّه تعالی و ربما تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِینَ یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِینُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلی ذِکْرِ اللّهِ... (۱)

۱- (۶) الوافی، ج ۱۷، ص: ۲۱۸ .

به روایت أبی بصیر استشهاد می کند که: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَجْرُ الْمُغَنِّيَهِ الَّتِی تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَيسَ بِهِ بَأْسٌ- وَ لَيْسَتْ بِالَّتِی يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ(۱) : أجر مغنیه ای که در عروسی زنانه غناء می خواند اشکال ندارد. و ظاهر ذیل روایت«وَ لَيْسَتْ بِالَّتِی يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ» تعلیل است یعنی چون این زن برای بانوان غناء می خواند و جلوی مردان نمی خواند مشکل ندارد. لذا از این روایت فهمیده می شود مقارنات غناء آن را حرام کرده است و غنائی که انسان را یاد بهشت و جهنّم می اندازد اشکالی ندارد. و لذا در روایت دارد «وَ سَأَلَ رَجُلٌ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ ع- عَنْ شِرَاءِ جَارِيَهٍ لَهَا صَوْتٌ فَقَالَ مَا عَلَيْكَ لَوِ اشْتَرَيْتَهَا فَذَكَّرَتْكَ الْجَنَّهَ » و بعد محدّث کاشانی آیه را هم می خواند که «تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلى ذِكْرِ اللَّهِ(۲) » لذا اگر غناء در مسیر ذکر خدا و یاد خدا باشد اشکالی ندارد.

کلام محدّث کاشانی در کتاب مفاتیح الشرایع

در کتاب مفاتیح الشرایع محدّث کاشانی این گونه گفته است:

«أقول: الذی یظهر من مجموع الأخبار الوارده فی الغناء، و یقتضیه التوفیق بینها، اختصاص حرمته و حرمه ما یتعلق به من الأجر و التعلیم و الاستماع و البیع و الشراء، کلها بما کان علی النحو المعهود المتعارف فی زمن بنی أمیه، من دخول الرجال علیهن و استماعهم لصوتهن و تکلمهن بالأباطیل، و لعبهن بالملاهی من العیدان و القضیب و غیرها. و بالجمله ما اشتمل علی فعل محرم دون ما سوی ذلک...»(۳)

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۲۱ .

۲- (۸) زمر/۲۳.

۳- (۹) مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص: ۲۱ .

کلام محقّق سبزواری در کتاب کفایهٔ الأحکام

محقّق سبزواری در کفایهٔ الأحکام می فرماید: ...و ثانیهما: أن یقال: المذکور فی تلک الأخبار الغناء، و المفرد المعرّف باللام لا یـدلّ علی العموم لغهً، و عمومه إنّمـا یسـتنبط من حیث إنّه لاـ قرینه علی إراده الخاصّ، و إراده بعض الأفراد من غیر تعیین ینافی غرض الإفـاده و سـیاق البیـان و الحکمه، فلا بـدّ من حمله علی الاسـتغراق و العموم، و هاهنا لیس کـذلک، لأنّ الشائع فی ذلک الزمـان الغناء علی سبیل اللهو من الجواری المغنّیات و غیرهنّ فی مجالس الفجور و الخمور و العمل بالملاهی و التکلّم بالباطل و إسماعهنّ الرجال و غیرها، فحمل المفرد علی تلک الأفراد الشائعه فی ذلک الزمان غیر بعید.(۱)

مفرد محلّی به لاـم دالّ بر عموم نیست و اطلاـق را برای مفرد محلّی به لاـم در فرضـی می توانیم اثبـات کنیم که به حصه و فرد خاصـی انصـراف نداشـته باشـد و غنـاء در آن زمـان انصـراف به فرد شایع داشـته است؛ که زنان و کنیزانی، در مجالس فسق و فجور، با کلمات باطل غناء می خواندند و مردان هم حضور داشـتند. أمّا اگر همچون غنایی نبود ما دلیلی بر حرمت آن نداریم. (مثلاً مولا به عبد خود بگوید: «اشتر اللحم» بعد عبد گوشت زرّافه بخرد. یا مثلاً گفته است: «اشتر اللبن» بعد لبن حیوان خاصـی را بیاورد و بگوید خاصیت دارد، فرد شایع از لبن، لبن گوسفند و گاو است).

مستفاد از کلام محدّث کاشانی و محقّق سبزواری

حرمت خود غناء نه مقارنات حرام آن

اسـتفاده ای که از کلام این دو بزرگوار در کلمات بسـیاری از فقهاء شـده این است که محدّث کاشانی و محقّق سبزواری قائل انـد غنـاء حرام نیست و مقارنـات غنـاء ممکن است حرام باشـد. ولی انصاف این است که ظاهر کلام محـدّث کاشانی و محقّق سبزواری این نیست که غنـاء حرام نیست. اتفاقاً می گوینـد غنایی که مقترن به فعل های دیگر می شود خود غناء هم حرام می شود و مثلاًـ اگر بـا ملاـهی می خوانـد دو گنـاه می کنـد: یکی این که حرام می خوانـد و یکی این که غنـاء است. تعـبیری که محـدّث کاشـانی در دو کتـاب خود می کنـد این است که حرمت غنـاء اختصـاص دارد به غناء هایی که مقترن به افعال محرّمه است.

۱- (۱۰) کفایه الأحکام، ج ۱، ص: ۴۳۲ .

محقّق سبزواری هم که انصراف را مطرح کرد می گوید: غناء شایع حرام است نه این که غناء حرام نیست و مقارنات حرام است.

عدم حرمت غناء در صورت اقتران با کلام باطل

محقق ایروانی فرموده است:

محدّث کاشانی و محقّق سبزواری مطلب جدیدی نگفته اند. مطلبی گفته اند که ما هم قبول داریم: می گویند غناء در جایی حرام است که کلام مشتمل بر مضامین باطل و لهوی باشد که اگر به شکل غناء خوانده شود حرام است که ما هم قبول داریم. و ما أصلاً صدق غناء، بر موردی که مطلب حقّی با آواز خوش خوانده می شود، را قبول نداریم.

محقق ایروانی می گوید ما در صدق غناء شک می کنیم و محدّث کاشانی و محقّق سبزواری می گویند که غناء صدق می کند ولی دلیل حرمت، اطلاق ندارد.

ایشان می گوید برای توضیح مطلب می گوییم که:

غناء معنایش واضح نیست و مفهوم مجملی است و کلمات أهل لغت اختلاف دارند. لذا باید قدر متیقّن گیری کنیم: و قدر متیقّن جایی است که چهار چیز کنار هم جمع شود؛ مضمون کلام باطل باشد، و نیز نوع آواز مشتمل بر مدّ(کشیدن)، ترجیع(در حلق انداختن و چهچهه زدن)، اطراب(یعنی شأن آن این است که شنونده را دچار سبکی و خفّت کند) باشد. و در مازاد بر قدر متیقّن برائت جاری می کنیم.

بعد می فرماید:

این که کسانی مثل شیخ انصاری ره می گویند؛ کیفیّت صدا مهم است و اگر کیفیّت صدا مناسب ألحان أهل فسوق و فجور باشد، غناء می شود صحیح نیست. ألحان أهل فسق و فجور مثل ألحان غیر آن ها است و تنها أهل فسق و فجور، أشعاری که انتخاب می کنند اشعار باطل است و فرقی بین کیفیّت آواز نیست.

یعنی فرق این دو در مضمون است؛ که اگر حماسی و علمی و دینی باشد غناء نیست و همین کیفیّت آواز اگر با محتوای باطل باشد غناء می شود و حرام است.

نظر محقّق ایروانی را بعداً بحث می کنیم که آیا در صدق غناء (هر چند از باب قدر متیقّن) محتوا دخالت دارد یا نه؟

أمّا یقیناً محدّث کاشانی این را نمی گوید؛

ایشان می گوید محرّم آخری در کنار غناء باشد و صرف شعر باطل خواندن (مثل أشعاری که در کتاب مغنی اللبیب به عنوان شاهد ذکر می کردند) و تکلّم به شعر لهوی حرام نیست. لذا مطلب محدّث کاشانی با مطلبی که محقّق ایروانی فرق می کند در حالی که محقّق ایروانی ادّعا کرده است که محدّث کاشانی و محقّق سبزواری همان حرف او را می زنند.

محقّق ایروانی می گوید: به نظر من قدر متیقّن از غناء، موردی است که مضمون کلام، لهوی باشد و صرف کلام باطل که حرام نیست و باید با کیفیّت آواز همراه شود(مثلاً شعر در مغنی اللبیب را بدون آواز بخوانیم حرام نیست). أما محدّث کاشانی می گوید فعل دیگر باید حرام باشد و مراد از تکلّم به أباطیل که ایشان گفته است، ترغیب به گناه و فساد است. و لذا حتّی اگر بدون آواز هم بخواند حرام است؛ لذا این دو کلام فرق می کند.

بله ممکن است مقصود محقّق سبزواری این باشد چون ایشان اقتران به کلام باطل را نیاورده است.

پس محدّث کاشانی نظر متوسّطی اختیار کرده است: ایشان نه آنی که به او نسبت داده اند(غناء حرام نیست) را می گوید و نه نظر مشهور را (که غناء مطلقاً حرام است) می گوید؛ بلکه می گوید خود غناء حرام است منتها در صورت اقتران به محرّم آخر.

لذا این اشکالی که مرحوم خویی به محدّث کاشانی کرده است که: ظاهر تحریم غناء این است که خود غناء حرام است نه این که مقارنات حرام باشد،

جوابش معلوم شد زیرا: ایشان می گوید خود غناء حرام می شود ولی در صورتی که مقترن به محرّم دیگری شود.

أدله اختصاص حرمت غناء به صورت اقتران به محرمات دیگر

ما أدلّه ای که محدّث کاشانی و محقّق سبزواری مطرح کرده اند و یا ممکن است مطرح کنند که غناء مطلقاً حرام نیست بلکه در صورتی که مقترن به حرام دیگر باشد، حرام است را بیان می کنیم؛

دلیل أول

إدعای انصراف أدله محرِّمه غناء به فرد شایع در آن زمان، که مقترن به محرّمات آخر بوده است.

مناقشه

انصاف این است که این دلیل ناتمام است؛ وقتی دلیل می گوید«وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورَ- الَّذِینَ لاَ یَشْهَدُونَ الزُّورَ- قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ الْغِنَاءُ مِمَّا وَعَدَ اللَّهُ عَلَیْهِ النَّارَ وَ تَلَا هَذِهِ الْآیَهَ وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ وَ یَتَّخِذَها هُزُواً أُولئِکَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِینٌ- قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَتَعَمَّدُ الْغِنَاءَ یُجْلَسُ إِلَیْهِ قَالَ لَا» چه وجهی دارد ادعای انصراف کنیم. مثل این می ماند که بگوییم ادّعای انصراف کنیم که غنایی حرام است که مقترن به شرب خمر باشد چون در آن زمان شرب خمر در کنار غناء متعارف بوده است. قضیه حقیقیّه است: غناء حرام است حتّی آن مردی که برای دوستان خود غناء می خواند.

نهایت مثل محقق ایروانی بگویید غنایی لیضل عن سبیل الله است و لهو الحدیث است که مضمونش لهوی باشد. ولی این بحث دیگری است: که آیا در صدق غناء یا حرمت غناء، شرط است که محتوای آن لهوی باشد یا این گونه شرطی نداریم.

ص: ۳۴۴

فعلاً بحث ما در کلام محدّث کاشانی است که می گوید غنایی حرام است که مقترن به محرّم دیگر باشد.

و این که لفظ غناء کثرت استعمال در این گونه موارد دارد صحیح نیست؛

أولاً همان بی دین ها هم همیشه مجلس بزم و موادّ و زن و ... ندارند. خود آن ها تنوّع طلبند، مجالس هنری تشکیل می دهند.

ثانیاً اگر کنیز مولا برای مولا بخواند و مجلس هم خصوصی باشد و کس دیگری نباشد، کجا مقترن به حرام دیگر است. فرض هم بگیرید محتوای لهوی دارد که او را ترغیب به شهوت حلال می کند چون کنیز او است و با او مَحرم است.

نکته: قول زور یعنی کلام باطل ربطی به بحث ما ندارد: این که باید غناء در ضمن کلامی باطل و لهوی باشد و به لهو الحدیث و لیضل عن سبیل الله، استناد می شود بحث دیگری است. محدّث کاشانی می گوید اگر همان اشعار لهوی را با آواز بخواند و مقترن به حرامی نباشد، غناء محرّم نخواهد بود.

مقصود از شعر لهوی

نکته: و این اشعاری که در این شبکه هایی که هست و سعی داریم استماع نکنیم ولی به گوش ما می خورد کاملاً معلوم است که لهوی است، چون شعر لهوی به این معنا نیست که بگوید برویم نعوذ بالله زنا کنیم، بلکه همین که در فراق معشوقه و یا وصال معشوقه و امید وصال شعر خوانده شود، کلام لهوی می شود.

شعر لهوی این نیست که قابل حمل بر معانی متعالی نباشد و گرنه برای هر معنای لهوی می توان معنایی متعالی درست کرد و دیگر مضمون باطل نخواهیم داشت مگر این که محتوایش این باشد که برویم فساد کنیم.

ص: ۳۴۵

تـذکّر: فعلاًـ نظر مـا به کلاـم محـدّث کاشانی است. این که غناء بایـد در ضـمن کلام لهوی باشـد را بعـداً بحث می کنیم ولی محـدّث کاشـانی می گویـد اگر أشـعار لهوی را با آواز خوش هم بخوانی حرام نیست و حتماً بایـد کنار آن فعل محرّمی باشـد مثل ابزار موسیقی یا زنی برای مردان آوازه خوانی کند.

خلاصه عرض ما: محـدّث کاشانی خود غناء را حرام می داند ولی در صورتی که مقترن به محرّم دیگری باشد، نه این که خود غناء حرام نباشد و مقترنات تنها حرام باشد. وجه أول برای ایشان انصراف است که ما قبول نداریم.

دلیل دوم

روایت علی بن جعفر: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْغِنَاءِ أَ يَصْلُحُ فِي الْفِطْرِ وَ الْأَضْحَى وَ الْفَرَحُ يَكُونُ قَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يُزْمَرْ بِهِ (۱)

(ما لم یزمر به یا ما لم یزمّر به)

در قرب الاسناد از عبدالله بن حسن از علی بن جعفر نقل می کند: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْغِنَاءِ- هَلْ يَصْلُحُ فِي الْفِطْرِ وَ الْأَضْحَى وَ الْفَرَحِ- قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يُعْصَ بِهِ(۲) .

محـدّث کاشانی می گویـد: حضـرت فرمود غناء جایز است (ما لم یعص به) یعنی مادامی که مقرون به گناه نباشد، (ما لم یزمر به) مادامی که مقرون به اسـتعمال آلات لهو مثل مزمار نباشد. و چون احتمال نمی دهیم روایت مختص به أیام فطر و أضـحی و أیام فرح باشد لذا عمومیت فهمیده می شود که هر غنایی که مقترن به گناه و همراه آلات لهو نباشد حلال است.

ص: ۳۴۶

۱- (۱۱) مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ص: ۱۵۶ .

۲- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۲۲ .

مناقشه

۱-شیخ انصاری ره: ظاهر روایت این است که ما لم یعص بالغناء نه ما لم یعص فی جنب الغناء و مقترناً بالغناء؛ یعنی غناء مصداق گناه نباشد.

و مرحوم شیخ می گوید باید این روایت را معنا کنیم و معنا ندارد که غناء مادامی که حرام نباشد جایز است و این ضرورت به شرط محمول می شود. لذا باید توجیه کنیم که غناء مطلق صوت حسن است و امام می فرماید غناء دو قسم است: قسم حرام که همان صوت لهوی و مشتمل بر آواز مطرب و قسم حلالی که صوتی است که مشتمل بر آن نیست.

و «ما لم یزمر به» هم یعنی ما دامی که صوت حسن را با ترجیع انجام ندهند و به شکل نی نزنند، چون نی را با ترجیع می زنند، یعنی لا یرجّع فیه مثل الترجیع فی المزمار. یا بگوییم مراد ما لم یتغنّ به علی سبیل اللهو است.

جواب

این توجیه خلاف ظاهر است:

أمّا این که ایشان فرمود ظاهر ما لم یعص به تحقّق معصیت به خود غناء است، محدّث کاشانی هم منکر این نشد که ما لم یعص به به خود غناء تعلّق بگیرد.

و أمّا این که روایت باید توجیه شود چون معنا ندارد که «الغناء حلال ما لم یکن حراماً» درست است ولی توجیه شما عرفی نیست زیرا معنا چنین می شود که: «الغناء حلال ما لم یکن غناءً»؛ غناء حلال است مگر این که غناء باشد، چون می گویید غناء به معنای صوت حسن، گاهی غناءِ حقیقی است و حرام است و گاهی غناء مجازی است و حلال است، مثل این می ماند که بگوییم خوردن آب حلال است مگر این که آب باشد یعنی آب حقیقی باشد، که این عرفی نیست.

ص: ۳۴۷

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت ۹۵/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

بحث در روایاتی بود که برای وجوب اتیان نماز ظهر در وقتِ معروف به وقت فضیلت، به آن تمسّک شده بود.

أدله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

به روایت هشتم رسیدیم:

روایت هشتم

صحیحه حلبی: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ فِي السَّفَرِ- شَيْئاً مِنَ الصَّلَوَاتِ فِي غَيْرِ وَقْتِهَا فَلَا يَضُرُّكَ.(۱)

تقریب استدلال

مفهوم روایت این است که اگر در حضر نماز فریضه را در غیر وقت آن بخوانی به تو ضرر می زند؛ یعنی جایز نیست و مراد قطعاً وقت فضیلت است؛ زیرا در سفر نمی توان نماز را از وقت أصلی تأخیر انداخت و در خارج وقت خواند. لذا مراد از وقت، وقت فضیلت می شود که در سفر تأخیر زیان ندارد ولی در حضر زیان دارد یعنی جایز نیست.

آقای خویی دو اشکال بر این مطلب ذکر کرده اند؛

مناقشه أول

آقای خویی فرموده اند: روایت نگفته«إن أخّرت الصلاة عن وقتها» بلکه گفته است «إن صلیت شیئاً من الصلوات فی غیر وقتها» و این شامل تقدیم هم می شود.

و روایت هم فی الجمله حکم را بیان می کند: «صلّیت فی السفر شیئاً» نکره در سیاق نفی مفید عموم است ولی نکره در سیاق اثبات که مفید عموم نیست و فی الجمله است.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۱۵ .

و قدر متیقّن از آن نماز شب است که بر مسافر جایز و مشروع است که نماز شب را مقدّم کند و أول شب بخواند.

مناقشه دوم

آقای خویی فرموده اند؛

اگر مراد شما مفهوم شرط است؛ می گوییم قضیّه شرطیه در اینجا مفهوم ندارد: زیرا وقتی منطوق جمله این است که «اذا صلیت شیئا فی غیر وقتها» مفهوم جمله این است که «اذا لم تصل فی السفرشیئا من الصلوات فی غیر وقتها» و سالبه به انتفای موضوع می شود که دیگر معنا ندارد راجع به حکم آن صحبت کنیم. نه این که مفهوم «اذا صلیت فی الحضر شیئا من الصلوات فی غیر وقتها» باشد.

و اگر مقصود شما مفهوم وصف است؛ به این بیان که هر قید زائدی ظهور در احترازیّت دارد وگرنه لغو می شود، لذا «فی السفر» هم باید حکمش با فی الحضر فرق کند وگرنه لغو می شود؛

می گوییم همین که در حکم تنزیهی با هم فرق کند در خروج از لغویّتِ ذکر قید «فی السفر» کفایت می کند؛ و معنا چنین می شود که «تأخیر نماز های فریضه از أول وقت در سفر، فی الجمله مکروه نیست ولی در حضر، تأخیر نماز مکروه است».

به نظر ما هر دو مناقشه ایشان قابل جواب است:

جواب مناقشه أول

این که ایشان فرمود «شیئاً» نکره در مقام اثبات است و عمومیت ندارد:

انصافاً خلاف ظاهر است: ظاهر «اذا صلیت فی السفر شیئاً من الصلوات فی غیر وقتها» عمومیت است یعنی أی شیءٍ کان. وگرنه عرفاً لغو است و کلام فایده ای ندارد.

این معنا که: «یک نماز هایی وجود دارد که اگر در سفر در غیر وقت بخوانی مشکلی ندارد» برای مخاطب فایده ای ندارد و مهمل است. ظاهر کلام این است که می خواهند احکام را به مخاطب یاد بدهند؛ لذا این که«اگر در سفر نماز را در غیر وقت بخوانی زیان ندارد» یعنی هر نمازی که شد، و این اطلاق دارد و تقدیم و تأخیر را شامل می شود.

ایشان شیئاً را موجبه جزئیه و مهمل گرفت: «یک سفر هایی است که اگر در سفر در غیر وقت آن بخوانی مشکل ندارد». عرف از این تعبیر ها عموم را استفاده می کند:

مثلاً اگر گفته شود: «إذا تکلّمت فی السفر شیئاً غیر ضروريٍ فلا یضرّک: اگر در سفر کلام غیر ضروری بگویی اشکال ندارد» ظاهر آن این است که اطلاق دارد: در حضر انسان باید به کار های خود بپردازد و کلام لغو نگوید ولی در سفر انسی نیاز است و نیاز به گعده و تفریح است.

یا مثلاًـ در برخی مناسبات در حضر گفته می شود قلم تکلّم به کلام لهوی «الذین هم عن اللغو معرضون» رفع شده است: اذا تکلّمت فی بعض المناسبات شیئاً غیر ضروریّ فلایضرّک. این که بگوییم کلام لغو فی الجمله اشکال ندارد و نگوییم منظور کدام کلام است لغو است و فایده ای ندارد.

جوابِ مناقشه دوم

این که فرمود مفهوم روایت مفهوم شرط نیست را قبول داریم.

ولی مفهوم فی الجمله در وصف؛ شما خودتان قبول دارید که در مثال «اکرم العالم العادل» مفهوم فی الجمله آن این است که «عالم غیر عادل وجوب اکرام ندارد فی الجمله» و ممکن است عالم غیر عادل اگر هاشمی باشد وجوب اکرام داشته باشد و مطلقاً نمی توان گفت اکرام عالم غیرعادل واجب نیست چون مفهوم وصف فی الجمله است.

ولی این مطلب ربطی به این وجهی که شما ذکر کردید ندارد؛ زیرا شما در «لایضرّک» تصرّف می کنید. مثل این که بگوییم اکرم العالم العادل مفهوم فی الجمله دارد و همین کفایت می کند که اکرام عالم عادل و غیر عادل در حکم الزامی و غیر الزامی با هم تفاوت کند.

ص: ۳۵۰

ما بایـد ببینیم حکمی که ظاهر خطاب است چیست، وصف ظهور دارد در این که، همان حکمی که ظاهر خطاب است، مفهوم فی الجمله دارد؛ اگر لایضـرّک ظـاهر در نفی حرمت باشـد نه کراهت، مفهوم فی الجمله آن این است که در حضـر فی الجمله حرمت دارد. مفهوم فی الجمله است به معنـای تصـرّف در حکم نیست، بلکه حکم هر چه هست، همین حکم در بعضـی موارد از آن وصف منتفی می شود. لابأس باکرام العالم العادل ظهور در نفی حرمت دارد و مفهوم وصف این است که عالم فاسق فی الجمله حرمت دارد.

اگر«لایضـرّک» أعمّ باشد و شامل اضـرار به حکم غیر الزامی هم بشود دیگر فرق نمی کند مفهوم شـرط باشد یا مفهوم وصف. «صـلاتک شـیئاً فی غیر وقتها ان کان فی السـفر فلایضـرّک» این بیان، مفهوم شـرط دارد و اگر بگوییم مراد از «لایضـرّک» این است که مضـرّ به کمـال نیست و مکروه نیست، مفهوم جمله شـرطیه این می شود که مکروه است و باز حرمت ثابت نمی شود. در حالی که این جواب ما است و آقای خویی این بیان را ندارند و می خواهد بین مفهوم شرط و مفهوم وصف فرق بگذارد.

جواب ما از این روایت این است که یضـرّک به معنای گناه کردن نیست بلکه از مقام مؤمنین که در آیه آمـده است: «و الـذین هم علی صلواتهم یحافظون» پایین می آید ولی فاسق نمی شود.

ایشان برای این که بگوینـد مفهوم وصف فی الجمله است فرموده اند همین که در کراهت متفاوت باشـند، کفایت می کند. در حـالی که حتّی اگر مفهوم در جمله مفهوم شـرط می بود این اشـکال به صـاحب حـدائق وارد می شـد؛ با این که مفهوم شـرط بالجمله است.

پس أصل اشکال چیز دیگری است و آن این که: یضرّک جامع بین کراهت و حرمت است و أعم از ضرر به کمال و ضرر به أصل الزام است. و چه مفهوم شرط و چه مفهوم وصف را مطرح کنیم حرمت ثابت نمی شود.

نکته: اگر یضرّ ظهور در یضرّ بدینک باشد نه یضرّ بکمالک، انصاف این است که معنای این که، صلاة در سفر در غیر وقت، یضرّ بدینک، همان حرف صاحب حدائق می شود و اطلاق دارد. و عرفی نیست گفته شود مراد، نماز شب که مستحبّ است، می باشد؛ زیرا بحث اضرار به دین است و قدر متیقّن از این خطابات نماز فریضه است که مردم می خواندند.

علاوه بر این که چه بسا گفته می شود: نماز شب از أول شب مشروع است و اختصاص به سفر ندارد هر چند در حضر ترک مستحبّ أفضل است که در آخر شب بخواند که آقای سیستانی این را می فرمایند و خالی از وجه نیست و ان شاء الله بعداً بررسی می کنیم.

روایت نهم

موثقه أبی بصیر: وَ عَنْ جَمَاعَةٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حُسَیْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع یَقُولُ کُلُّ سَهْوٍ فِی الصَّلَاةِ یُطْرَحُ مِنْهَا غَیْرَ أَنَّ اللَّهَ یُتِمُّ بِالنَّوَافِلِ- إِنَّ أَوَّلَ مَا یُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ الصَّلَاةُ- فَإِنْ قُبِلَتْ قُبِلَ مَا سِوَاهَا- إِنَّ الصَّلَاةَ إِذَا ارْتَفَعَتْ فِی أَوَّلِ وَقْتِهَا- رَجَعَتْ إِلَی صَاحِبِهَا وَ هِیَ بَیْضَاءُ مُشْرِقَةٌ- تَقُولُ حَفِظْتَنِی حَفِظَکَ اللَّهُ- وَ إِذَا ارْتَفَعَتْ فِی غَیْرِ وَقْتِهَا بِغَیْرِ حُدُودِهَا- رَجَعَتْ إِلَی صَاحِبِهَا وَ هِیَ سَوْدَاءُ مُظْلِمَةٌ- تَقُولُ ضَیَّعْتَنِی ضَیَّعَکَ اللَّهُ.(۱)

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۰۸ .

مناقشه

آقای خویی فرموده انـد: در کافی و وسائل «اذا ارتفع فی أول وقتها» دارد ولی در تهـذیب و حـدائق «اذا ارتفع فی وقتها» دارد و چون کافی أضبط است مقدّم می شود، لذا بر مدّعای صاحب حدائق دلالت نمی کند زیرا مسلّماً نماز در أول وقت لازم نیست. و صـاحب حـدائق نهایت می گویـد نماز را تا زمانی که سایه به انـدازه شاخص می رسـد تأخیر نیندازیـد، ولی لازم نیست أول وقت خوانده شود.

بله آقای خویی فرموده انـد طبق نقل تهذیب«اذا ارتفع فی وقتها»، اسـتدلال صاحب حدائق صـحیح است چون در مقابل نماز در غیر وقت فضـیلت است. ولی بـاز اشـکال می کنیم که روایت قیـد «اذا ارتفع فی غیر وقتهـا بغیر حـدودها» دارد یعنی نمـاز فـاقد شرائـط صـحّت باشـد که حکمش معلوم است. أمّـا اگر تـأخیر نمـاز «مع حـدودها» باشـد، چه حکمی دارد روایت چیزی نگفته است.

جواب

راجع به این که کـافی «أول وقتها» دارد؛ این أصـلاً مهم نیست و مهم ذیل است که «اذا ارتفع فی غیر وقتها». و ظاهر«أول وقتها» این است که در نماز دو وقت داریم: وقت أول و وقت دوم و مراد از أول وقت،همان وقت فضیلت است که صاحب حدائق می گوید واجب است نماز در آن وقت خوانده شود. و أصلاً کاری به جمله أول نداریم و مهم جمله دوم است.

و این که آقای خویی فرمودنـد کافی اضـبط است درست نیست زیرا نسخ کافی مختلف است و وافی از کافی بدون «أوّل» نقل می کند.

خوب بود ایشـان می گفت روایت مجمل است و معلوم نیست «أول وقتها» دارد یا نـدارد. ولی مهمّ جمله دوم است که «فی غیر وقتها» نماز را بخواند. و جمله أول مهم نیست.

مناقشه

اگر این روایت در خصوص تأخیر نماز می بود بدون شک حقّ با صاحب حدائق می شد؛ زیرا ظاهر آن تأخیر از وقت متعارف است و خلاف ظاهر است که بخواهد بگوید نماز را تأخیر بیندازی تا قضاء شود. و عرفی نیست که بخواهد بگوید نماز را أداء بخوانید و قضاء نکنید.

و لکن این روایت در خصوص تأخیر نیامده است و أهل سنّت گاهی نماز را مقدّم می کردند؛ نماز صبح را گاهی قبل از فجر صادق و نماز مغرب را قبل از اذان مغرب می خواندند و «بغیر حدودها» هم که گفته است، شاید همین را می گوید که أهل سنّت با این کار خود حدود نماز را مختلّ می کنند.

به هر حال چون روایت ناظر به خصوص تأخیر نیست و أهل سنّت مبتلا به تقدیم نماز بر وقت شرعی بودند، احتمال می دهیم عمل آن ها را نهی می کنند و روایت مربوط به کسانی است که حدود نماز را مراعات نمی کنند. که نسبت به تأخیر نماز از وقت فضیلت شبهه مصداقیه است.

روایت دهم

روایت أمالی که سند آن ضعیف است، حسین بن ابراهیم بن تاتانه مجهول است؛

وَ فِی الْمَجَالِسِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ بْنِ تَاتَانَهَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَی السَّابَاطِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ صَلَّی الصَّلَوَاتِ الْمَفْرُوضَاتِ فِی أَوَّلِ وَقْتِهَا- وَ أَقَامَ حُدُودَهَا رَفَعَهَا الْمَلَکُ إِلَی السَّمَاءِ بَیْضَاءَ نَقِیَّهً- وَ هِیَ تَهْتِفُ بِهِ تَقُولُ حَفِظَکَ اللَّهُ کَمَا حَفِظْتَنِی- وَ أَسْتَوْدِعُکَ اللَّهَ کَمَا اسْتَوْدَعْتَنِی مَلَکاً کَرِیماً- وَ مَنْ صَلَّاهَا بَعْدَ وَقْتِهَا مِنْ غَیْرِ عِلَّهٍ فَلَمْ یُقِمْ حُدُودَهَا- رَفَعَهَا الْمَلَکُ سَوْدَاءَ مُظْلِمَهً- وَ هِیَ تَهْتِفُ بِهِ ضَیَّعْتَنِی ضَیَّعَکَ اللَّهُ کَمَا ضَیَّعْتَنِی- وَ لَا رَعَاکَ اللَّهُ کَمَا لَمْ تَرْعَنِی- ثُمَّ قَالَ الصَّادِقُ ع إِنَّ أَوَّلَ مَا یُسْأَلُ عَنْهُ الْعَبْدُ- إِذَا وَقَفَ بَیْنَ یَدَیِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الصَّلَوَاتُ الْمَفْرُوضَاتُ- وَ عَنِ الزَّکَاهِ الْمَفْرُوضَهِ وَ عَنِ الصِّیَامِ الْمَفْرُوضِ- وَ عَنِ الْحَجِّ الْمَفْرُوضِ وَ عَنْ وَلَایَتِنَا أَهْلَ الْبَیْتِ الْحَدِیثَ.(۱)

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۳ .

امتیاز این روایت نسبت به روایت قبلی این است که در خصوص نماز بعد الوقت است و تقدیم نماز را شامل نمی شود.

صدر روایت فی أول وقتها داشت. ظاهر أول وقتها همان أول وقتی است که در روایات گفت «أول الوقت أفضلهما». و در ذیل من غیر علهٔ داشت و خود «من غیر علهٔ» نشان می دهد که نماز را از وقت فضیلت تأخیر بیندازی.

لذا بعید نمی دانیم دلالت این روایت بر مدّعای صاحب حدائق تمام باشد.

این که بگوییم مورد روایت لم یقم حدودها است ظاهر این است که خود عدم اتیان نماز در وقت مقرّر مصداق اقامه بغیر حدودها است.

و نماز را اگر أول وقت بخوانی ولی اخلال به شرائط کنی باطل است، چه خصوصیت دارد که نماز را در غیر وقت بخوانی و حدود را مراعات نکنی، حدود را هر موقع مراعات نکنی، چه أول وقت و چه آخر وقت، فرق ندارد و نماز باطل است.

ولی سند روایت مخدوش است لذا دلالت این روایات بعضاً و سند برخی روایات تمام نیست.

روایت یازدهم

در نهج البلاغه: الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيُّ فِي الْمَجَالِسِ بِإِسْنَادٍ تَقَدَّمَ «۳» فِي كَيْفِيَّةِ الْوُضُوءِ قَالَ: لَمَّا وَلَّى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع- مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي بَكْرٍ مِصْرَ وَ أَعْمَالَهَا كَتَبَ لَهُ كِتَاباً- وَ أَمَرَهُ أَنْ يَقْرَأَهُ عَلَى أَهْلِ مِصْرَ وَ يَعْمَلَ بِمَا وَصَّاهُ فِيهِ- وَ ذَكَرَ الْكِتَابَ بِطُولِهِ إِلَى أَنْ قَالَ- وَ انْظُرْ إِلَى صَلَاتِكَ كَيْفَ هِيَ- فَإِنَّكَ إِمَامٌ لِقَوْمِكَ أَنْ تُتِمَّهَا وَ لَا تُخَفِّفَهَا- فَلَيْسَ مِنْ إِمَامٍ يُصَلِّي بِقَوْمٍ يَكُونُ فِي صَلَاتِهِمْ نُقْصَانٌ- إِلَّا كَانَ عَلَيْهِ لَا يَنْقُصُ مِنْ صَلَاتِهِمْ شَيْ ءٌ- وَ تَمِّمْهَا وَ تَحَفَّظْ فِيهَا يَكُنْ لَكَ مِثْلُ أُجُورِهِمْ- وَ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئاً- ثُمَّ ارْتَقِبْ وَقْتَ الصَّلَاةِ فَصَلِّهَا لِوَقْتِهَا- وَ لَا تُعَجِّلْ بِهَا قَبْلَهُ لِفَرَاغٍ وَ لَا تُؤَخِّرْهَا عَنْهُ لِشُغُلٍ- فَإِنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ص عَنْ أَوْقَاتِ الصَّلَاةِ- فَقَالَ أَتَانِي جَبْرَئِيلُ ع فَأَرَانِي وَقْتَ الصَّلَاةِ- حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ فَكَانَتْ عَلَى حَاجِبِهِ الْأَيْمَنِ- ثُمَّ أَرَانِي وَقْتَ الْعَصْرِ فَكَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْ ءٍ مِثْلَهُ- ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ- ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ- ثُمَّ صَلَّى الصُّبْحَ فَأَغْلَسَ بِهَا وَ النُّجُومُ مُشْتَبِكَةٌ- فَصَلِّ لِهَذِهِ الْأَوْقَاتِ- وَ الْزَمِ السُّنَّةَ الْمَعْرُوفَةَ وَ الطَّرِيقَ الْوَاضِحَ- ثُمَّ انْظُرْ رُكُوعَكَ وَ سُجُودَكَ- فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ أَتَمَّ النَّاسِ صَلَاةً- وَ أَخَفَّهُمْ عَمَلًا فِيهَا- وَ اعْلَمْ أَنَّ كُلَّ شَيْ ءٍ مِنْ عَمَلِكَ تَبَعٌ لِصَلَاتِكَ- فَمَنْ ضَيَّعَ الصَّلَاةَ فَإِنَّهُ لِغَيْرِهَا أَضْيَعُ.(۱)

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۶۱ .

سند روایت هر چند نهج البلاغه است ولی تمام نیست.

دلالت هم قابل مناقشه است زیرا ممکن است امام به والی خود أمر ولایی کرده و أمر ولایی دلیل بر حکم شرعی نمی شود.

نیتجه بحث از حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

الاقوی عدم وجوب المبادرة إلی الصلوات کصلاة الظهر و یجوز تأخیرها اختیاراً.

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت/وقت نماز عصر ۹۵/۰۹/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت/وقت نماز عصر

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

بحث در این بود که آیا شخص مختار واجب است نماز ظهررا قبل از فوت وقت فضیلت به جا بیاورد یا نه؟ که صاحب حدائق و برخی از قدماء قائل به وجوب شدند. به برخی از روایات استدلال شد که حدوداً یازده روایت بود. که عمده این ها ضعف دلالی داشت ولی برخی روایات بیشترین مشکل آن ضعف سند است: مثل روایت صدوق در أمالی؛

دلالت روایت أمالی بر حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

وَ فِی الْمَجَالِسِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ بْنِ تَاتَانَةَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَی السَّابَاطِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ صَلَّی الصَّلَوَاتِ الْمَفْرُوضَاتِ فِی أَوَّلِ وَقْتِهَا- وَ أَقَامَ حُدُودَهَا رَفَعَهَا الْمَلَکُ إِلَی السَّمَاءِ بَیْضَاءَ نَقِیَّةً- وَ هِیَ تَهْتِفُ بِهِ تَقُولُ حَفِظَکَ اللَّهُ کَمَا حَفِظْتَنِی- وَ أَسْتَوْدِعُکَ اللَّهَ کَمَا اسْتَوْدَعْتَنِی مَلَکاً کَرِیماً- وَ مَنْ صَلَّاهَا بَعْدَ وَقْتِهَا مِنْ غَیْرِ عِلَّةٍ فَلَمْ یُقِمْ حُدُودَهَا- رَفَعَهَا الْمَلَکُ سَوْدَاءَ مُظْلِمَةً- وَ هِیَ تَهْتِفُ بِهِ ضَیَّعْتَنِی ضَیَّعَکَ اللَّهُ کَمَا ضَیَّعْتَنِی- وَ لَا رَعَاکَ اللَّهُ کَمَا لَمْ تَرْعَنِی- ثُمَّ قَالَ الصَّادِقُ ع إِنَّ أَوَّلَ مَا یُسْأَلُ عَنْهُ الْعَبْدُ- إِذَا وَقَفَ بَیْنَ یَدَیِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الصَّلَوَاتُ الْمَفْرُوضَاتُ- وَ عَنِ الزَّکَاةِ الْمَفْرُوضَةِ وَ عَنِ الصِّیَامِ الْمَفْرُوضِ- وَ عَنِ الْحَجِّ الْمَفْرُوضِ وَ عَنْ وَلَایَتِنَا أَهْلَ الْبَیْتِ الْحَدِیثَ.(1)

ص: ۳۵۶

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۳ .

استظهار ما این بود که مراد از این روایت تأخیر از وقت کل نماز نیست بلکه ظاهر روایت تأخیر نماز از وقت فضیلت است ولو به قرینه مقابله با من صلاها فی أول وقتها. و نیز من غیر علة هم می تواند قرینه باشد. و نیز لم یقم حدودها هم می تواند قرینه

باشد چرا که ظاهر آن این است که به خاطر همین تأخیر، حدود را اقامه نکرده است وگرنه اگر به خاطر این که وضو ندارد لم یقم حدودها باشد ربطی به وقت ندارد و فرقی ندارد أول وقت باشد یا آخر وقت، در هر صورت نماز باطل است.

و این تعبیر که «ضیّعتنی ضیّعک الله» ظهور در حرمت دارد؛ هم به قرینه «ضیّعتنی» که خلاف حافظوا علی الصلوات است و هم خود «ضیّعک الله، لارعاک الله» نماز، نماز گزار را نفرین کند که خدا نابودت کند و خدا حفظت نکند، که در ترک مستحبّ این تعبیر عرفی نیست به کار رود.

مناقشه

مهم ضعف سند این روایت است و نیز این که لو کان لبان. و به این خاطر ما قائل به وجوب نمی شویم.

بررسی دلیل لو کان لبان بر عدم حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

اشکال: چرا می گویید لو کان لبان در حالی که؛

در قدماء شیخ مفید در مقنعه فرمود: شخص مختار واجب است در وقت أول نماز بخواند ولی اگر آخر وقت خواند خدا گناهش را می بخشد أما آیا فاسق نیست؟ ایشان توضیح نداده است ولی ظاهر این است که فاسق است. (و طلبه فاسق به چه درد می خورد؟ نه امام جماعت می تواند بشود و نه شاهد طلاق می تواند باشد و این که گناهش را روز قیامت می بخشند و عقاب نمی کنند درست أمّا شخص از عدالت ساقط خواهد شد.)

ص: ۳۵۷

شیخ طوسی هم در تهذیب (و نیز مبسوط و اقتصاد) این نظر را دارد: و فرموده است که عقاب نمی شود و مستحقّ لوم است.

ابن برّاج در مهذّب و حلبی در کافی فی الفقه همین را بیان نموده اند.

جواب

انصاف این است که با این مقدار (بان و ظهر) صادق نخواهد بود زیرا خود این بزرگان در کتاب های دیگر قائل به توسعه وقت شده اند مثلاً شیخ طوسی در کتاب های دیگر قائل به توسعه وقت برای مختار شده است.

و شیخ صدوق که در من لا یحضره الفقیه «قال الصادق ع أَوَّلُ الْوَقْتِ رِضْوَانُ اللَّهِ وَ آخِرُهُ عَفْوُ اللَّهِ وَ الْعَفْوُ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ ذَنْبٍ(۱) » دارد در کتاب هدایه و مقنعه وجوب مبادرت را مطرح نکرده است و اگر واجب بود مطرح می کرد.

خود قدماء ادّعای شهرت بر عدم وجوب مبادرت کرده اند و لذا استدلال ما به لو کان لبان تمام است.

اختلاف قائلین به وجوب مبادرت در آخر وقت مبادرت

و همین علمایی که نام بردیم، در این که آخر وقت مبادرت به نماز چه زمانی است اختلاف دارند:

در مقنعه شیخ مفید می گوید: آخر وقت زمانی است که سایه دو هفتم شاخص شود. «و در این روز ها آخر وقتِ دو هفتم شاخص، ۱۳:۳۴ دقیقه است»

البته شیخ مفید «عفی عن ذنبه فی تأخیره ان شاء الله» دارد، و احتمال دارد مراد ایشان تعلیق باشد که در این صورت کار مشکل تر می شود. (مثلاً از کسی سؤال کرده بودند فلانی مجتهد است یا نه؟ گفت بله ان شاء الله بعد سؤال کردند که تبرّکی و تیمّنی فرمودید یا تعلیق است. گفت تعلیق است.)

ص: ۳۵۸

۱- (۲) من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۲۱۷ .

ابن أبی عقیل فرموده است: آخر وقت اختیاری ظهر زمانی است که سایه به اندازه دو هفتم شاخص برسد.

ولی شیخ طوسی در مبسوط فرموده: ثم یشترک الوقت بعده بینه و بین العصر إلی أن یصیر ظل کل شی ء مثله و روی حتی یصیر الظل أربعه أقدام، و هو أربعه أسباع الشخص المنتصب. ثم یختص بعد ذلک بوقت العصر إلی أن یصیر ظل کل شی ء مثلیه فإذا صار کذلک فقد فات وقت العصر هذا وقت الاختیار. فأما وقت الضروره فهما مشترکان فیه إلی أن یبقی من النهار ما یصلی فیه أربع رکعات فإذا صار کذلک اختص بوقت العصر إلی أن تغرب الشمس، و فی أصحابنا من قال: إن هذا أیضا وقت الاختیار إلا أن الأول أفضل...(۱)

سایه شاخص که در بعد از ظهر اضافه شده است به اندازه مثل خود شاخص شود. (ساعت ۱۴:۳۸ دقیقه می شود). شیخ طوسی می فرماید روایت داریم که آخر وقت اختیاری نماز ظهر چهار هفتم شاخص است (که امروز ۱۴:۰۲دقیقه است) بعد ادامه می دهد که و فی أصحابنا من قال أن هذا أیضاً وقت الاختیار.

مهذب ابن براج فرموده است: و أول الوقت وقت من لا عذر له، و آخره وقت ذوی الاعذار(۲) . که در این عبارت نهایت وقت اختیاری را مشخص نکرده است.

درکتاب اقتصاد شیخ طوسی فرموده اند: لکل صلاه من الفرائض الخمس وقتان أول و آخر: فأول الوقت هو الأفضل، و هو وقت من لا عذر له. و الأخر وقت من له عذر. فأول وقت الظهر إذا زالت الشمس، و آخره إذا زاد الفی ء أربعه أسباع الشخص أو یصیر ظل کل شی ء مثله.(۳)

ص: ۳۵۹

۱- (۳) المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۱، ص: ۷۲ .

۲- (۴) المهذب (لابن البراج)، ج ۱، ص: ۷۱ .

۳- (۵) الاقتصاد الهادی إلی طریق الرشاد (للشیخ الطوسی)، ص: ۲۵۶ .

ظـاهر أو تردیـد نیست بلکه تخییر بین أقـل و اکثر است. به این معنـا است که سـعی کنیـد تـا چهار هفتم نماز را بخوانیـد و اگر تأخیر افتاد اشکال ندارد.

در کافی فی الفقه حلبی: آخر وقت اختیاری ظهر را چهار هفتم می داند؛ آخر وقت المختار الأفضل أن یبلغ الظل سـبعی القائم، و آخر وقت الاجزاء أن یبلغ الظل أربعه أسباعه، و آخر وقت المضطر أن یصیر مثله(1) .

آخر وقت اجزاء نمـاز ظهر برای مختار این است که سایه به چهار هفتم شاخص برسـد (که به حسب امروز ساعت ۱۴:۰۲ دقیقه می شود). بعد می فرماید: و تأخیر المختار الصلاه عن وقته الی وقت المضطر تفریط معفو عن تفریطه مؤد غیر قاضٍ، و فعلها بعد الوقت قضـاء و لیست بأداء، فإذا کان کـذلک لضـروره فلا اثم علیه، و ان کان عن تفریط فهو مأزور، و یلزمه القضاء و التوبه من تفریطه(2) . می فرمایـد از لفظ آخر وقت اجزاء به اشـتباه نیفتیـد، مقصودم این است که اگر از این وقت تأخیر بیندازید، تفریط است ولی نماز أداء است و قضاء نیست.

منشأ اختلاف، اختلاف روایات است: روایت ابراهیم کرخی أربعهٔ أقدام داشت برخی روایات «ذراع و قامهٔ» داشتند.

دلیلی دیگر بر عدم حرمت تأخیر

خود این اختلاف ها در روایات چه بسا قرینه بر عدم لزوم شود. برخی مثل آشـیخ عبدالکریم حائری گفته اند حکم لزومی این مقدار اختلاف ندارد لذا این اختلافات قرینه بر استحباب می شود.

پاک شدن از حیض بعد از رسیدن سایه به أربعهٔ أقدام

عدم وجوب نماز ظهر

ص: ۳۶۰

۱- (۶) الکافی فی الفقه، ص: ۱۳۷ .

۲- (۷) الکافی فی الفقه، ص: ۱۳۸ .

دو روایت در رابطه با زنی که از حیض پاک می شود وجود دارد (و شاید بیشتر باشد و ما دو روایت را نقل کرده ایم): مضمون آن این است که اگر زن، زمانی که سایه به چهار هفتم شاخص رسید، از حیض پاک شد دیگر لازم نیست نماز ظهر را بخواند و تنها نماز عصر را می خواند؛

۱-روایت معمّر بن عمر: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَهَ عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْحَائِضِ- تَطْهُرُ عِنْدَ الْعَصْرِ تُصَلِّی الْأُولَی- قَالَ لَا إِنَّمَا تُصَلِّی الصَّلَاهَ الَّتِی تَطْهُرُ عِنْدَهَا(۱)

۲-روایت فضل بن یونس: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ یُونُسَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع قُلْتُ الْمَرْأَهُ تَرَی الطُّهْرَ- قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ کَیْفَ تَصْنَعُ بِالصَّلَاهِ- قَالَ إِذَا رَأَتِ الطُّهْرَ بَعْدَ مَا یَمْضِی مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ- أَرْبَعَهُ أَقْدَامٍ فَلَا تُصَلِّی إِلَّا الْعَصْرَ- لِأَنَّ وَقْتَ الظُّهْرِ دَخَلَ عَلَیْهَا وَ هِیَ فِی الدَّمِ- وَ خَرَجَ عَنْهَا الْوَقْتُ وَ هِیَ فِی الدَّمِ- فَلَمْ یَجِبْ عَلَیْهَا أَنْ تُصَلِّیَ الظُّهْرَ- وَ مَا طَرَحَ اللَّهُ عَنْهَا مِنَ الصَّلَاهِ وَ هِیَ فِی الدَّمِ أَکْثَرُ الْحَدِیثَ.(۲)

به این دو روایت صاحب حدائق هم نمی تواند تمسّک کند زیرا ایشان راجع به مختار مبادرت را لازم می دانست ولی برای معذور مبادرت را لازم نمی دانست و حائض هم از افراد معذور است.

نهایت در این مورد خاص اگر بتوانیم به مضمون روایت ملتزم شویم اگر نص معتبر و اجماعی بر خلاف نباشد ما ملتزم می شویم. ولی این ربطی به بحث ما ندارد.

ص: ۳۶۱

۱- (۸) وسائل الشیعه، ج ۲، ص: ۳۶۲ .

۲- (۹) وسائل الشیعه، ج ۲، ص: ۳۶۱ .

مناقشه

أصل مطلب هم درست نیست زیرا سند این دو روایت اگر درست هم باشد، (برخی مثل شیخ انصاری مناقشه کرده اند ولی ما مناقشه نمی کنیم) با روایت صحیحه عبد الله بن سنان معارض است:

عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا طَهُرَتِ الْمَرْأَهُ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ- فَلْتُصَلِّ الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ- وَ إِنْ طَهُرَتْ مِنْ آخِرِ اللَّیْلِ فَلْتُصَلِّ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ.(۱)

و عرفاً وقتی می گوید قبل از غروب پاک شدم یعنی نزدیک های غروب پاک شده ام.

اشکال و جواب

برخی گفته انـد جمع حکمی می کنیم: فلتصـل الظهر به قرینه دو روایت دیگر حمـل بر اسـتحباب می شود، ولی این دو روایت جمع عرفی ندارند: روایتی می گوید وقت نماز ظهر گذشت (و خرج الوقت و هی حائض) و روایت دیگر می گوید وقت نماز ظهر باقی است. لذا در نهایت تعارض می کنند و به قواعد أولیه رجوع می کنیم.

اشکال دوم(اشکال سندی)

روایت ابن سنان که از آن تعبیر به صحیحه کردیم اشکالی دارد که باید جواب دهیم؛

شیخ طوسی در تهذیب از علی بن حسن بن فضّال نقل می کند و در اسناد شیخ به علی بن حسن فضّال اشکال وجود دارد و در بقیه سند مشکلی وجود ندارد. و اشکال این است که؛

در فهرست، سـند به علی بن حسن بن فضّـال را این گونه ذکر کرده است؛ أخبرنـا بکتبه قراءه علیه أکثرها و الباقی إجازه أحمد بن عبدون عن علی بن محمد بن الزبیر سماعا و إجازه عن علی بن الحسن بن فضال.(۲) علی بن محمد بن زبیر توثیق ندارد لذا آقای خویی در سند آن اشکال کرده است و فرموده ضعیف است.

ص: ۳۶۲

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، ج ۲، ص: ۳۶۴ .

۲- (۱۱) فهرست الطوسی ص : ۲۷۳.

جواب آقای خویی

ولی بعداً که در رجال قوی شده، از این اشکال رفع ید کرد است وفرموده است که هر چند سند شیخ به کتب ابن فضّال ضعیف است ولی نجاشی به کتب ابن فضال دو سند دارد: یک سند همین سند است که ضعیف است و سند دیگری دارد که صحیح است؛

...قرأ أحمد بن الحسین کتاب الصلاه و الزکاه و مناسک الحج و الصیام و الطلاق و النکاح و الزهد و الجنائز و المواعظ و الوصایا و الفرائض و المتعه و الرجال علی أحمد بن عبد الواحد فی مده سمعتها معه و قرأت أنا کتاب الصیام علیه فی مشهد العتیقه عن ابن الزبیر عن علی بن الحسن و أخبرنا بسائر کتب ابن فضال بهذا الطریق. و أخبرنا محمد بن جعفر فی آخرین(یعنی فی رجال آخرین) عن أحمد بن محمد بن سعید عن علی بن الحسن بکتبه.(۱)

آقای خویی فرموده ما با دو مقدمه سند نجاشی را با سند شیخ طوسی تعویض می کنیم:

مقدمه أول: ظاهر این است که أحمد بن عبدون با نسخه واحده برای نجاشی و شیخ طوسی نقل می کند. و نسخه ای که به شیخ طوسی داده همان را به نجاشی داده است. و این گونه نبوده است که به یکی نسخه مغلوطه بدهد و به دیگری نسخه ی بهتری بدهد.

مقدمه دوم: وقتی نجاشی می گوید أخبرنا ظاهر آن این است که به همان نسخه ای که أحمد بن عبدون به آن سند ضعیف داشت و به همان متن، این سند را دارد. و این، مطلب را تمام می کند و تعویض سند تمام می شود و این یک قسمی از أقسام تعویض سند است.

ص: ۳۶۳

۱- (۱۲) رجال النجاشی ص : ۲۵۸.

پاسخِ جواب آقای خویی

لکن این استدلال مبتنی بر این است که علماء در عصر قدیم سند به نسخه داشته اند یعنی کتاب ابن فضال را کلمه به کلمه برای استاد خود می خواندند و استاد هم برای استاد خود خوانده است و هکذا. و یا نمونه برداری می کردند و چندین نمونه را می خواندند تا به صحّت آن پی ببرند.(مثل کیسه برنج که چند جای آن را امتحان می کردند تا بفهمند کیسه برنج سالم است)

ولی این برای ما ثابت نیست و در این جا هم می گوید اجازةً بعضها یعنی گفته است که أجزت لک أن تروی کتب ابن فضال ولی خودت کتاب های ابن فضال را از بازار تهیه کن.

جواب استاد از اشکال دوم

و لکن ما مشکل نداریم و أصالة الحس جاری می کنیم زیرا کتب ابن فضّال مشهور بوده است زیرا ابن فضّال در اوج وثاقت بوده است و کتاب های او را نقل می کرده اند و به کتب او اهتمام داشته اند و أصالة الحس می گوید شیخ طوسی هم از نسخه ای نقل می کند که قرائن حسّیه بر اتقان آن وجود دارد.

وقت نماز عصر

مشهور: وقت اختیاری آن تا غروب آفتاب است.

برخی گفته اند نه: تا غروب آفتاب فرصت ندارد. حال به خاطر اختلاف روایات، در زمان اختیاری نماز عصر اختلاف شده است؛ در روایت ابراهیم کرخی چنین آمده است که: «وقت العصر الی أن تغرب الشمس و ذلک من علة و هو تضییع» یعنی اگر نماز عصر را اختیاراً تا غروب آفتاب تأخیر بیندازید تضییع است. و در ذیل هم وارد شده است: « لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَخَّرَ الْعَصْرَ- إِلَی قُرْبِ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ مُتَعَمِّداً- مِنْ غَیْرِ عِلَّةٍ لَمْ یُقْبَلْ مِنْهُ- إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَدْ وَقَّتَ لِلصَّلَوَاتِ الْمَفْرُوضَاتِ- أَوْقَاتاً وَ حَدَّ لَهَا حُدُوداً فِی سُنَّتِهِ لِلنَّاسِ- فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّةٍ مِنْ سُنَنِهِ الْمُوجَبَاتِ- کَانَ مِثْلَ مَنْ رَغِبَ عَنْ فَرَائِضِ اللَّهِ.(1) »

۱- (۱۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۹ .

از شیخ مفید نقل شده که آخر وقت اختیاری نماز عصر زمانی است که خورشید زرد می شود؛

«اصفرار الشمس» دو معنا دارد: زردی خورشید فی حد نفسه که نزدیک غروب آفتاب می شود.و یا مراد این باشد که اشیاء در اثر انعکاس نور خورشید زرد می شود. مثلاً برگ درخت أول ظهر چون انعکاسش مستقیم تر است حالت سفیدی دارد ولی کمی که خورشید پایین تر می رود حالت زردی پیدا می شود.

سید مرتضی نقل شده که در برخی کتبش فرموده است: وقت اختیاری نماز عصر تا شش هفتم سایه شاخص است (که به وقت امروز ۱۴:۲۹ دقیقه می شود.)

شیخ انصاری از «شیخ طوسی در مبسوط، ابن براج، حلبی، سلار، ابن حمزه» نقل کرده است که آخر زمان اختیاری عصر زمانی است که سایه شاخص دو برابر شود، (که به ساعت امروز ۱۳:۱۸دقیقه می شود.)

منشأ این اختلافات، اختلاف اخبار است:

مستند شیخ مفید: موثقه أبی بصیر؛ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ الْمَوْتُورَ أَهْلَهُ وَ مَالَهُ مَنْ ضَيَّعَ صَلَاةَ الْعَصْرِ- قُلْتُ وَ مَا الْمَوْتُورُ- قَالَ لَا يَكُونُ لَهُ أَهْلٌ وَ لَا مَالٌ فِي الْجَنَّهِ- قُلْتُ وَ مَا تَضْيِيعُهَا قَالَ يَدَعُهَا حَتَّى تَصْفَرَّ وَ تَغِيبَ.(۱)

حال آیا این روایت دلیل بر کلام شیخ مفید می شود یا نه بعداً بررسی می کنیم.

مستند سید مرتضی: صحیحه سلیمان بن خالد؛ وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْعَصْرُ عَلَى ذِرَاعَيْنِ- فَمَنْ تَرَكَهَا حَتَّى تَصِيرَ عَلَى سِتَّهِ أَقْدَامٍ فَذَلِكَ الْمُضَيِّعُ.(۲)

کسی که صبر کند تا سایه شاخص به شش هفتم شاخص برسد مضیّع نماز خواهد بود و تضییع هم مخالف با محافظت بر نماز است.

۱- (۱۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۲ .

۲- (۱۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۲ .

مستند شیخ طوسی: شاید روایت منصور بن حازم باشد؛ وَ عَنْهُ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ مُثَنًّى عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: صَلِّ الْعَصْرَ عَلَى أَرْبَعَهِ أَقْدَامٍ.(۱)

چهار هفتم شاخص شد باید نماز عصر را خوانده باشی.

ولی به نظر ما معلوم نیست آخر وقت اختیاری عصر را بگوید و شاید أول وقت فضیلت را می گوید.

کتاب الصلا/حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت /آخر وقت نماز ظهر/آخر وقت نماز عصر ۹۵/۰۹/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت /آخر وقت نماز ظهر/آخر وقت نماز عصر

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

بحث راجع به وجوب مبادرت به نماز ظهر و عصر قبل از خروج وقتِ معروف به فضیلت، بود.

قرینه بر عدم حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت

روایات مِربوط به نماز ظهر را عمدتاً مطرح کردیم و اشکال سندی و در بسیاری موارد، اشکال دلالی کردیم. و گفتیم: بر فرض دلالت روایات تمام شود و تعارض داخلی این روایات را هم نادیده بگیریم، می گوییم:

قرینه أول

أولاً قرینه صارفه داریم که باید حمل بر استحباب مؤکّد کنیم: مثل موثقه زراره که فرمود: وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَهَ بْنِ أَیُّوبَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَکْرٍ عَنْ زُرَارَهَ قال قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع أَحَبُّ الْوَقْتِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَوَّلُهُ- حِینَ یَدْخُلُ وَقْتُ الصَّلَاهِ فَصَلِّ الْفَرِیضَهَ- فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَإِنَّکَ فِی وَقْتٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَغِیبَ الشَّمْسُ.(۲) اگر در أول وقت نماز بخوانی بهتر است و أحب إلی الله و اگر نخوانی تا غروب فرصت داری.

ص: ۳۶۶

۱- (۱۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۲ .

۲- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۰ .

أحب الوقت لسان الزام نیست. و أنت فی وقت منهما هم با وجوب مبادرت نمی سازد.

اثبات وثاقت موسی بن بکر

راه أول

موسی بن بکر مروی عنه صفوان است لذا ثقه می دانیم.

راه دوم

و مرحوم آقای خویی از راه دیگری توثیق می کرد؛ می فرمود در تهذیب جمله ای وجود دارد(۱) که: بعد از ذکر سند«صفوان عن موسی بن بکر» و قبل از ذکر مضمون حدیث، این عبارت آمده است: «قال هذا مما لا اختلاف فیه بین أصحابنا» ایشان می فرماید این جمله را صفوان می گوید یعنی موسی بن بکر که این حدیث را نقل می کند کسی است که روایت او مورد قبول أصحاب است یعنی وثاقت او مورد اتّفاق است.

مناقشه در راه دوم

این بیان عجیب است؛ این جمله کلام زراره است نه کلام صفوان، یعنی زراره می گوید: لا اختلاف بین أصحابنا أنّه قال... یعنی این حدیث مسلّم است. در جای دیگر از تهذیب کتاب ارث(۲) ، زراره این جمله را بیان کرده است یعنی مضمون حدیث مورد اتّفاق است. این چه ربطی به این دارد که صفوان این جمله را گفته باشد.

۱- (۲) الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ قَالَ دَفَعَ إِلَيَّ صَفْوَانُ كِتَاباً لِمُوسَى بْنِ بَكْرٍ فَقَالَ لِي هَذَا سَمَاعِي مِنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ وَ قَرَأْتُهُ عَلَيْهِ فَإِذَا فِيهِ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ اخْتِلَافٌ عِنْدَ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ امْرَأَةٍ تَرَكَتْ زَوْجَهَا وَ أُمَّهَا وَ ابْنَتَيْهَا...(تهذیب الأحکام، ج ۹، ص: ۲۸۹).
۲- (۳) عَنْهُ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ قُلْتُ لِزُرَارَةَ إِنَّ بُكَيْرَ بْنَ أَعْيَنَ حَدَّثَنِي عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّ السِّهَامَ لَا تَعُولُ قَالَ هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ اخْتِلَافٌ بَيْنَ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع. (تهذیب الأحکام، ج ۹، ص: ۲۴۸).

و بر فرض صفوان این را گفته باشد ربطی به توثیق موسی بن بکر ندارد چه بسا حدیثی ضعیف به جهت قرائن علم به صحّت آن پیدا می کنیم که به معنای وثاقت آن شخص ضعیف نخواهد بود.

راه سوم

مرحوم استاد می فرمودند این شخص از معاریفی است که لم یرد فیه قدح که نشانه حسن ظاهر است و اگر حسن ظاهر نداشت نقل می شد. و حسن ظاهر أماره عدالت است. ما این را به اطمینان شخصی بر می گردانیم که اگر اطمینان شخصی حاصل شود مفید است و ضابطه دار نیست.

مناقشه و جواب

برخی به استاد اشکال می کردند که شخص معروف و قدرتمند عیوبش مخفی می ماند(معروفیّت قدرت هم می آورد) زیرا أفراد مراعات می کنند و عیوب را مطرح نمی کنند.

ولی در رجال از کسانی که از این معاریف بالاتر بودند حساب نمی بردند چه برسد به این معاریف.

قرینه دوم (لو کان لبان)

اگر مبادرت به نماز در وقت فضیلت واجب بود لبان و اشتهر.

مناقشه

برخی ایراد گرفته اند که این همه فتوای قدماء به وجوب مبادرت را نقل کردید ولی باز بان و اشتهر نشد.

بررسی کلمات

ما دوباره به کلمات مراجعه کردیم و خلاصه آن را بیان می کنیم:

سیّد مرتضی در کتب معروفش مثل ناصریات قائل به عدم وجوب مبادرت شده است ولی علامه از کتاب مصباح (که می گوید تألیف سید مرتضی است) نقل می کند که قائل به وجوب مبادرت شده است ولی این بعید است چون شیخ طوسی که خود قائل به وجوب مبادرت است می گوید سیّد مرتضی قائل به وجوب نیست و و شیخ شاگرد سیّد است و نظر او را بهتر می داند.

ابن جنیـد، سـلار، ابن ادریس، ابن زهره، علامـه، یحیی بن سـعید حلی و محقق حلی می گوینـد مبـادرت واجب نیست و تأخیر اختیاراً تا غروب آفتاب جایز است.

در تذکره راجع به آخر وقت عصر می گوید: «آخر وقت العصر للفضیله إذا صار ظلّ کلّ شی ء مثلیه، و للإجزاء إلی الغروب عند أکثر علمائنا(۱) » البته فرقی نمی کنـد و اگر نماز عصر وسعت داشته باشد و تا غروب آفتاب ادامه داشته باشد ظاهر این است که در نماز ظهر هم این گونه است.

ابن إدریس و ابن زهره ادّعای اجماع کرده انـد ولی قطعاً این معنا مراد نیست زیرا خودشان مخالف (مثل شیخ طوسی و شیخ مفید)را نقل کرده اند و منظور شهرت است.

نتیجه

ولی همین مقدار کافی است که لو کان واجباً لبان و اشتهر؛ وقتی علامه می گوید اکثر علمائنا و ابن ادریس و ابن زهره ادعای اجمـاع می کنـد که معلوم می شود مسأله روشن نشـده است در حالی که مسأله محلّ ابتلا بوده است و اگر مبادرت واجب بود قطعاً روشن می شد.

احتیاط در مسأله

البته مـا قبول داریم که احتیـاط مستحبّ مؤکّـد این است که نماز ظهر را در حال اختیار در وقت أول بخوانـد. البته ما در وقت اختیاری حداکثر را می گیریم که بلوغ الظل مثله می شود زیرا در کمتر از این روایات متعارض بود و بلوغ الظلّ مثله قدر متیقّن است.

شبهه

روایـاتی که در رابطه بـا آخر وقت اختیـاری نماز ظهر است از امام صادق علیه السـلام است و خود حضـرت در روایتی فرمود: «عَنْ سَالِمٍ أَبِی خَدِیجَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلَهُ إِنْسَانٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ رُبَّمَا دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ- وَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا یُصَلُّونَ الْعَصْرَ وَ بَعْضُهُمْ یُصَلِّی الظُّهْرَ- فَقَالَ أَنَا أَمَرْتُهُمْ بِهَذَا- لَوْ صَلَّوْا عَلَی وَقْتٍ وَاحِدٍ عُرِفُوا فَأُخِذُوا بِرِقَابِهِمْ.(۲) »

۱- (۴) تذکره الفقهاء (ط - الحدیثه)، ج ۲، ص: ۳۰۸ .

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۳۷ .

و امام صادق، أصالـة الجدّ در کلام خود راجع به وقت فضـیلت ظهر را اسـقاط کرد. و روایت ابراهیم کرخی از امام کاظم علیه السـلام است که أصالهٔ الجدّ در کلام خود را اسقاط نکرد. و شاید همین جهت است که آقای سیستانی آخر وقت فضیلت نماز ظهر را چهار هفتم شاخص می گیرد.

جواب

و لکن این مطلب درست نیست زیرا روایاتِ امام کاظم و امام رضا هم با هم متعارض است:

۱-وَ عَنْهُ عَنْ عُبَیْسٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَکِیمٍ قَالَ: سَـمِعْتُ الْعَبْدَ الصَّالِحَ ع وَ هُوَ یَقُولُ إِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ الظُّهْرِ زَوَالُ الشَّمْسِ- وَ آخِرَ وَقْتِهَا قَامَهٌ مِنَ الزَّوَالِ- وَ أَوَّلَ وَقْتِ الْعَصْرِ قَامَهٌ وَ آخِرَ وَقْتِهَا قَامَتَانِ- قُلْتُ فِی الشِّتَاءِ وَ الصَّیْفِ سَوَاءٌ قَالَ نَعَمْ.(۱)

تهـذیب از حسن بن محمـد بن سـماعه که سـند خوب است و حسن هم ثقه است. و عبیس؛ عبـاس بن هشـام است که نجاشـی گفته است: « العباس بن هشام أبو الفضل الناشری الأسدی عربی ثقه جلیل فی أصحابنا کثیر الروایه کسر اسمه فقیل عبیس(۲) .»
و محمد بن حکیم هم مروی عنه بزنطی و صفوان و ابن أبی عمیر است.

این روایت از امام کاظم است که با روایت ابراهیم کرخی که از امام کاظم است تعارض می کند.

صحیحه بزنطی که یا از امام کاظم و یا از امام رضا نقل می کنـد: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَـدَ بْنِ مُحَمَّدٍ یَعْنِی ابْنَ أَبِی نَصْـرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ صَلَاهِ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ- فَکَتَبَ قَامَهٌ لِلظُّهْرِ وَ قَامَهٌ لِلْعَصْرِ.(۳)

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۸ .
۲- (۷) رجال النجاشی ص : ۲۸۰.
۳- (۸) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۴ .

روایت یزید بن خلیفه هم از امام صادق علیه السلام است و نقل نمی کنیم و داخل در تعارض است.

دو روایت نقل کردیم که با روایت ابراهیم کرخی تعارض دارد یک روایت می گوید خرج وقتها بأربعه أقدام و روایت دیگر قامهٔ را انتها می گیرد.

مگر این که گفته شود که: در روایت گفت که: « قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي كِتَابِ عَلِيٍّ ع الْقَامَةُ ذِرَاعٌ وَ الْقَامَتَانِ الذِّرَاعَان(۱) »و قطعاً تا دو هفتم وقت فضیلت نماز ظهر تمام نمی شود و تا قامتان یعنی دو ذراع وقت فضیلت نماز عصر تمام نمی شود.

ولی ما این را جواب دادیم که سند ضعیف است و ثانیاً در کتاب حضرت مراد از قامهٔ، ذراع بوده است ولی در موارد دیگر دلیل نمی شود که قامهٔ به معنای ذراع باشد که قرینه واضحه داشت«ذراع من قامهٔ».

خلاصه: شما گفتید روایات امام صادق به خاطر سقوط أصالهٔ الجدّ ساقط شد و روایت ابراهیم کرخی بلامعارض است چون از امام کاظم است و ما گفتیم که خود این روایت هم معارض دارد. که یا باید به خاطر این اختلاف حمل بر استحباب کنیم و یا تعارض و تساقط می کنند.

کلمات قدماء در رابطه با آخر وقت اختیاری نماز ظهر

در مجموع از مرحوم شیخ مفید به دست آمد که آخر وقت اختیاری نماز ظهر دو هفتم شاخص است و در مختلف از ابن أبی عقیل همین دو هفتم شاخص را نقل کرده است.

در تهذیب آخر وقت اختیاری را چهار هفتم دانسته است چون روایت ابراهیم کرخی را مطرح کرده است. و هم چنین در کتاب النهایهٔ و کتاب عمل یوم و لیلهٔ همین را فرموده است.

۱- (۹) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۴۷ .

و این ها که نام بردیم قائل به وجوب مبادرت در وقت اختیاری شده اند.

حلبی هم در الکافی همین چهار هفتم شاخص را گفته است. و مطلب عجیبی که دارد این است که وقت اضطراری نماز ظهر هم با رسیدن شاخص به اندازه خود شاخص تمام می شود که تا به حال ندیدیم کسی این حرف را بزند.«و آخر وقت المضطر أن یصیر الظلّ مثل الشاخص»

شیخ طوسی در اکثر کتب خود قائل به وقت اختیاری است ولی می گوید آخر وقت اختیاری زمانی است که شاخص به اندازه مثل شاخص شود. در مبسوط، اقتصاد، خلاف، جمل و عقود همین را می گوید بر خلاف تهذیب و نهایه که أربعهٔ أقدام را می گفتند.

ابن براج در مهذب قول اخیر را می گوید: « أولها الظهر و له وقتان: أول و آخر، فالأول زوال الشمس من وسط السماء إلی جهه المغرب، و الأخر ان یصیر ظل کل شی ء مثله(۱) و در ادامه می فرماید: و أول الوقت وقت من لا ـ عذر له، و آخره وقت ذوی الاعذار»

أقوال در رابطه با آخر وقت اختیاری نماز عصر

تذکره فرمود: اکثر علمائنا قائل به توسعه تا غروب آفتاب اند ولی جماعتی هم خلاف این را می گویند که وقت اختیاری زودتر تمام می شود. ما أقوال را بررسی کردیم:

یک قول، قول مفید است که تا اصفرار شمس ادامه دارد.

قول دوم که از سیّد مرتضی در بعضی کتب خود نقل کرده است: رسیدن سایه به شش هفتم است. ولی در ناصریات فرموده تا وقت تا غروب ادامه دارد.

۱- (۱۰) المهذب (لابن البراج)، ج ۱، ص: ۶۹ .

قول سوم: قول شیخ در جمله ای از کتب خود(مبسوط، خلاف، اقتصاد) و نیز قول ابن براج، سلار، ابن همزه، می گویند وقتی اختیاری نماز عصر زمانی تمام می شود که سایه دوبرابر شاخص شود. و مشهور در آخر وقت فضیلت عصر همین است.

قول چهارم: قول محکیّ از ابن أبی عقیل که سایه به چهار هفتم شاخص برسد.«فقد دخل فی وقت الآخر». در مختلف صریحاً نقل می کند که ابن أبی عقیل در مورد عصر این را گفته است.

هر کدام از این أقوال دلیل خود را دارد.

مستند قول اصفرار شمس

دلیل قول شیخ مفید: موثقه أبی بصیر؛ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ الْمَوْتُورَ أَهْلَهُ وَ مَالَهُ مَنْ ضَيَّعَ صَلَاةَ الْعَصْرِ- قُلْتُ وَ مَا الْمَوْتُورُ- قَالَ لَا يَكُونُ لَهُ أَهْلٌ وَ لَا مَالٌ فِي الْجَنَّهِ- قُلْتُ وَ مَا تَضْيِيعُهَا قَالَ يَدَعُهَا حَتَّى تَصْفَرَّ وَ تَغِيبَ.(۱)

مناقشه آقای خویی

مناقشه آقای خویی: این استدلال صحیح نیست زیرا استدلال مبتنی بر این است که روایت «أو» داشته باشد و صاحب حدائق از تهذیب «أو» نقل می کند و محاسن برقی، ثواب الأعمال صدوق، من لا یحضره الفقیه هم «أو» دارد.

و به نظر ما«أو» غلط است و واو درست است؛ تهذیبی که چاپ شده و موافق نقل صاحب وسائل است واستبصار و علل الشرایع واو دارد، و همین صحیح است زیرا روایت با «أو» معنا ندارد و خورشید همیشه قبل از غائب شدن زرد می شود؛ یا زرد بشود و یا غایب شود صحیح نیست تخییر باید بین متباینین باشد.

نتیجه مناقشه(توضیح معنای روایت طبق احتمال واو)؛ حال که واو صحیح است؛ غایت وقت اختیاری، اصفراری است که همراه با غیبوبت باشد ولی نه غیبوبت حقیقیه بلکه غیبوبت عنائیه: زیرا اگر غیبوبت حقیقی مراد باشد به معنای ترک نماز است که فقد کفر است نه این که موتور باشد؛ موتور یعنی بهشت می برند ولی خانه ندارد و کلّ بر مردم است که همیشه درب خانه ها را می زند و کارتُن خواب بهشت است. لذا مراد آخر وقتی است که تسامحاً غیبوبت گفته می شود. و اگر غیبوبت حقیقی مراد بود که گناه و حرام می بود بهشت نمی بردند. پس کار حلال است ولی چون ترک مستحبّ کرده است در بهشت موتور است.

۱- (۱۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۲ .

جواب

این فرمایش ناتمام است؛

این که بهشت می برند ولی خانه به او نمی دهند دلیل نمی شود این کار گناه نیست و با هم تنافی ندارند؛ چون گناه بزرگ که نکرده است، تنها نماز را آخر وقت خوانده است. و اشکال ندارد گناه باشد و بهشت برود شیعه گنه کار را بهشت می برند وگرنه کسی به بهشت نمی رود. و از طرفی برخی روایات هم می گفتند این گناهی است که بخشوده می شود.

نکته: روشن نیست که روایت «تصفرّ أو تغیب» باشد یا واو داشته باشد مجمل است ولی این که أو داشته باشد عرفی نیست را قبول نداریم: می گوید یک روز یا دو روز روزه بگیر بیان عرفی است. موتور است یعنی هر کدام از این دو پیش بیاید موتور است و اگر غیبوبت عرفی شد، أشدّ است. تخییر بین أقل و اکثر ثبوتاً معقول نیست ولی اثباتاً عرفی است. صم یوماً أو یومین، تستظهر بیوم أو یومین. لذا با واو و «أو» بیان عرفی است.

مناقشه استاد

به نظر ما استدلال به این روایت تمام نیست؛

اشکال أصلی به این روایت این است که: شما به چه چیزی استدلال می کنید: روایت می گوید این کار تضییع نماز است و تضییع نماز به این معنا است که «حتّی تصفرّ أو تغیب» و «حافظوا» هم ظهور در وجوب دارد و تضییع مخالف محافظت بر نماز است.

جواب این است که ما قرینه داریم که این أمر وجوبی نیست:

موثقه زراره؛ وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَهَ بْنِ أَیُّوبَ عَنْ مُوسَی بْنِ بَکْرٍ عَنْ زُرَارَهَ قال قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع أَحَبُّ الْوَقْتِ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَوَّلُهُ- حِینَ یَدْخُلُ وَقْتُ الصَّلَاهِ فَصَلِّ الْفَرِیضَهَ- فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَإِنَّکَ فِی وَقْتٍ مِنْهُمَا حَتَّی تَغِیبَ الشَّمْسُ.(۱)

ص: ۳۷۴

۱- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۰ .

لذا تضییع ادّعایی می شود یعنی آن قدر سهل انگاری کردی که می گوییم تضییع است و اگر بخواهیم جمع کنیم، جمع بین روایت همین است. و اگر تساقط کنند به برائت رجوع می کنیم.

مستند قول ستهٔ أقدام

دلیل سیّد مرتضی در بعض کتب خود که ستهٔ أقدام فرموده اند: : صحیحه سلیمان بن خالد؛ وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْعَصْرُ عَلَى ذِرَاعَيْنِ- فَمَنْ تَرَكَهَا حَتَّى تَصِيرَ عَلَى سِتَّةِ أَقْدَامٍ فَذَلِكَ الْمُضَيِّعُ.(۱)

کسی که صبر کند تا سایه شاخص به شش هفتم شاخص برسد مضیّع نماز خواهد بود و تضییع هم مخالف با محافظت بر نماز است.

جواب این روایت مشخص شد. علاوه بر این که شاید متعلّق مضیع وقت فضیلت باشد نه خود نماز.

ادامه بحث را جلسه بعد بیان می کنیم.

بحث کمی طول کشید ولی بحث مهمی است و موجب دغدغه است و البته خوب است انسان مقیّد بشود و ما هم احتیاط مستحبّ مؤکّد می کنیم که این وقت اختیاری مراعات شود.

کتاب الصلا/أوقات نماز های یومیه /آخر وقت اختیاری نماز عصر/وقت مختص و مشترک ۹۵/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاهٔ/أوقات نماز های یومیه /آخر وقت اختیاری نماز عصر/وقت مختص و مشترک

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

نکته باقیمانده از بحث دیروز

ما بین روایت ابراهیم کرخی و بین صحیحه بزنطی و روایت محمد بن حکیم تعارض انداختیم گفتیم همه این روایات از امام کاظم علیه السلام است یا تنها صحیحه بزنطی از امام رضا علیه السلام است. و امام صادق اگر فرمود: من بین شیعه نسبت به اوقات نماز القاء خلاف کردم و اصاله الجد در کلمات امام صادق ساقط شد ولی روایات امام کاظم و امام رضا علیهما السلام که اصاله الجد در آن محکم است و بین اینها تعارض وجود دارد.

ص: ۳۷۵

۱- (۱۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۲ .

و تعارض این بود که:

روایت ابراهیم کرخی می گوید آخر وقت نماز ظهر این است که سایه به چهار هفتم شاخص برسد. ولی صحیحه بزنطی و معتبره محمد بن حکیم می گوید که آخر وقت نماز ظهر موقعی است که سایه مثل شاخص بشود و آخر نماز عصر هم موقعی است که سایه دوبرابر شاخص بشود.

وجهی که قبلاً برای حلّ این تعارض گفتیم این بود که:

روایت صحیحه بزنطی و معتبره محمد بن حکیم موافق عامه است و حمل بر تقیه می شود و موجب می شود روایت ابراهیم کرخی بلامعارض باشد. قبلا ـ از کتاب مغنی ابن قدامه و فقه علی المذاهب الا ـ ربعه نظر عامه را نقل کردیم. کلام مغنی ابن قدامه چنین است؛

«اذا صار ظل کل شیء مثله فهو آخر وقت الظهر و بهذا قال مالك و الثوری و الشافعی و الاوزاعی و نحو قال ابویوسف و محمد و ابوثور و داوود و حکی عن مالك ان وقت الاختیار لصلاه الظهر الی ان یصیر ظل کل شیء مثله و وقت ادائها الی ان یبقی من غروب الشمس قدر ما یصلی به الظهر و قال ابوحنیفه الی وقت بلوغ الظل مثلیه.»

از این عبارت فهمیده می شود که جمهور عامه، آخر وقت نماز ظهر را بلوغ ظل به اندازه مثل شاخص می دانند و آخر وقت نماز عصر را به این می دانند که سایه دوبرابر شاخص بشود. و این با مضمون صحیحه بزنطی و روایت محمد بن حکیم مطابق است و منشأ می شود روایت ابراهیم کرخی بلامعارض بشود.

و شاید همین منشأ کلام آقای سیستانی باشد که می فرمایند:آخر وقت فضیلت نماز ظهر زمانی است که سایه به اندازه چهار هفتم شاخص برسد.

ص: ۳۷۶

و لکن مهم برای ما همانی است که عرض کردیم: قرینه داریم روایت ابراهیم کرخی نباید حمل بر لزوم بشود. قرینه هم گفتیم موثقه زراره و انه لو کان لبان است. لو کان لبان هم دوستان اشکال دارند. حق اشکال شان محفوظ است.

آخر وقت اختیاری نماز عصر

راجع به نماز عصر عرض کردیم؛ مشهور بر اساس روایاتی همچون «أحبّ الوقت أول الوقت، و اذا لم تصلّ فأنت فی وقت منهما حتی تغیب الشمس» وقت نماز ظهر و نیز عصر را موسّع و تا غروب آفتاب می دانند. اما بین علمایی که قائل به وقت اختیاری اند، اختلاف است و چهار قول وجود دارد؛

قول أول

شیخ مفید فرمود: آخر وقت اختیاری، اصفرار شمس است.

قول دوم

از سید مرتضی نقل شد که آخر وقت اختیاری برای نماز عصر این است که سایه شش هفتم شاخص بشود (و آقای سیستانی هم وقت فضیلت را همین می داند). دلیل شان هم صحیحه سلیمان بن خالد است که ما به سید مرتضی اشکال کردیم.

قول سوم

قول شیخ است که آخر وقت اختیاری نماز عصر این است که سایه دوبرابر شاخص بشود. (و نظر مشهور در وقت فضیلت نماز عصر هم همین است). خب مستند ایشان روایت محمد بن حکیم و روایت بزنطی و روایت یزید بن خلیفه است که صریحاً می گفت «آخر وقت العصر قامه»: یعنی یک قامت بعد از قامتی که برای نماز ظهر گفتند، در نتیجه آخر وقت عصر قامتان و مثلی الشاخص خواهد شد.

جواب همین است که این روایات حمل بر تقیه می شوند. و علاوه بر آن که عرض کردیم که اگر بشود باید حمل بر استحباب بکنیم بخاطر موثقه زراره و انه لو کان لبان.

قول چهارم

قولی است که مختلف الشیعه از ابن ابی عقیل نقل می کند و خیلی عجیب است: آخر وقت اختیاری نماز عصر این است که سایه به اندازه چهار هفتم شاخص بشود (ان ینتهی الظل ذراعین بعد زوال الشمس).

(در حالی که از ایشان نقل شده بود که آخر وقت نماز ظهر چهار هفتم است. سؤال: ... جواب: عبارت این است که: حکی فی المختلف عن ابی عقیل اول وقت الظهر زوال الشمس الی ان ینتهی الظل ذراعا واحدا او قدمین. ما اشتباه کردیم؛ مختلف از ابن ابی عقیل نقل می کند که آخر نماز ظهر این است که سایه دو هفتم شاخص بشود. راجع به نماز عصر آخر وقتش این است که چهار هفتم شاخص بشود و لذا از این جهت تهافتی وجود ندارد.)

تعجّب این است که این قول خلاف مشهور بین عامه و خاصه است. و کسی رسیدن سایه شاخص به چهار هفتم را آخر وقت نماز عصر ندانسته است. روایت ابراهیم کرخی هم راجع به نماز ظهر بود که آخر وقت آن چهار هفتم است.

شاید روایت منصور بن حازم دلیل ایشان باشد:

صل العصر علی اربعه اقدام؛ ولی معلوم نیست آخر وقت نماز عصر را بگوید و شاید أول وقت فضیلت عصر را می گوید که در روایات دیگر آمده است و حتّی پیامبر نماز عصر را زمانی می خواند که سایه شاخص به چهار هفتم شاخص برسد.

هر چند چهار قول در رابطه با نماز عصر مطرح شده است ولی مضمون روایات از چهار وجه هم بیشتر است؛

در روایت سلیمان بن جعفر آمده است که: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعُبَيْدِيِّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ الْفَقِيهُ ع آخِرُ وَقْتِ الْعَصْرِ سِتَّةُ أَقْدَامٍ وَ نِصْفٌ؛ آخر وقت نماز عصر شش و نیم هفتم شاخص است. البته سند این روایت ضعیف است.

به هرحال باز تکرار می کنیم:

در مجموع استظهار ما این است که وقت نماز ظهر و عصر موسّع است و لکن احتیاط مستحبّ مؤکّد عدم تأخیر نماز عصر از دوبرابر شاخص است، چون مشهور وقت فضیلت نماز عصررا، همین می دانند، و از طرفی برخی قائلند تأخیر از وقت معروفِ به وقت فضیلت برای غیر معذور جایز نیست و ظاهر برخی روایات هم این گونه بود.

تذکّر: ان شاء الله بحث خواهیم کرد که وقت فضیلت نماز ظهر و عصر از کی شروع می شود، صاحب عروه بعداً مطرح کرده ما هم آنجا مطرح می کنیم.

وقت مختص و مشترک

قول به وقت مختصّ

امر دوم راجع به این است که مشهور گفتند اول زوال به اندازه چهار رکعت وقت مختص ظهر است. آخر وقت هم به اندازه چهار رکعت وقت مختص عصر است. و بین این دو وقت، وقت مشترک است. البته این برای حاضرین است. اما برای مسافرین وقت مختص به اندازه دو رکعت می شود.

این نظر مشهور است ولی با تعبیر علمائنا بیان شده است. بعض از کلمات صریحاً گفته اند: علیه الاجماع.

انکار وقت مختصّ

و لکن برخی از بزرگان گفته اند وقت مختص نداریم. از اول اذان وقت نماز ظهر و عصر شروع می شود تا غروب آفتاب. بله، بین نماز ظهر و عصر ترتیب وجود دارد و نماز عصر را باید بعد از نماز ظهر بخوانیم ولی این ربطی به این بحث وقت مختص ندارد. قول به وقت مختص آثاری دارد که باید به آن آثار ملتزم شد.

علامه و شهید أول، قول به انکار وقت مختص را به صدوق نسبت داده اند.

ص: ۳۷۹

صاحب حدائق می فرماید: صدوق وقت مختص را انکار نکرد و تنها در فقیه روایاتی را نقل کرد که ظهور در وقت مشترک دارد؛ مثل روایت قاسم بن عروه: اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر الا ان هذه قبل هذه ثم انت فی وقت منهما حتی تغرب الشمس. صدوق این روایت را نقل کرده است ولی صریحاً وقت مختص را انکار نکرده است، بلکه نسبت به نماز خواندن در آخر وقت صریحاً قائل به وقت مختص شده است؛ در احکام السهو فی الصلاه می فرماید: وَ إِنْ نَسِيتَ الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ ثُمَّ ذَكَرْتَهُمَا عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ إِنْ كُنْتَ لَا تَخَافُ فَوَاتَ إِحْدَاهُمَا فَإِنْ خِفْتَ أَنْ يَفُوتَكَ إِحْدَاهُمَا فَابْدَأْ بِالْعَصْرِ وَ لَا تُؤَخِّرْهَا فَيَكُونَ قَدْ فَاتَتْكَ جَمِيعاً(۱)

این عبارت را در فقیه آورده است. حال این استشهاد صاحب حدائق درست است یا درست نیست، می رسیم چون ممکن است ما هم قائل به وقت مختص در آخر وقت نباشیم ولی قائل بشویم که چون روایات می گوید در ضیق وقت باید نماز عصر بخوانی، اگر ما نماز ظهر بخوانیم نماز ظهرباطل باشد چون أمر ندارد اما این به معنای قول به وقت مختص نیست. این را بعداً توضیح خواهیم داد.

در هر صورت این نسبت به صدوق داده شده و جامع المقاصد و مدارک گفته اند که والد صدوق هم وقت مختص را انکار کرده است.

فروع بحث وقت مختصّ

قبل از این که ادله طرفین را بگوییم، سزاوار است فروعی که بزرگان بر وقت مختص مترتّب کرده اند را بگوییم تا با بصیرت وارد این بحث بشویم.

ص: ۳۸۰

۱- (۱) من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۳۵۴ .

فرع اول

اگر کسی در وقت مختص به ظهر، یعنی در همان چهار رکعت اول وقت، نماز عصر بخواند؛ یا بخاطر این که حواسش نبود و فراموش کرد، یا این که اشتباهاً تمام نماز ظهر را قبل از اذان خوانده است، بعد نماز عصر را در وقت مختصّ خوانده است.

بناء بر قول به وقت مختص نماز عصرش باطل است چون به وقت اخلال وارد کرده است که در روایت استثناء شده است: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ- الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ.(۱)

اما اگر وقت مختص را قبول نکنیم:

برخی مثل صاحب حدائق (ظاهراً) فرموده است باز هم، نماز باطل است زیرا به ترتیب اخلال زده اید. و این عجیب است؛ زیرا حدیث لاتعاد شامل اخلال سهوی به ترتیب می شود. لذا نماز صحیح خواهد بود و این بحث از فروع بحث وقت مختصّ می شود که اگر قائل به وقت مختص باشیم نماز باطل و اگر قائل نباشیم نماز به جهت حدیث لاتعاد، صحیح است.

نکته

نماز عصر مشروط به سبق نماز ظهر است ولی نماز ظهر مشروط به لحوق نماز عصر نیست لذا اگر کسی نماز ظهر را بخواند و عمداً یا سهواً، مثلاً حائض شود، نماز عصر را نخواند؛ نماز ظهر او صحیح است.

مناقشه در فرع أول (مضمون صحیحه زراره)

البته این مطلب بناء بر نظر مشهور است.

و لکن در صحیحه زراره فرموده است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا نَسِيتَ صَلَاةً أَوْ صَلَّيْتَهَا بِغَيْرِ وُضُوءٍ- وَ كَانَ عَلَيْكَ قَضَاءُ صَلَوَاتٍ فَابْدَأْ بِأَوَّلِهِنَّ- فَأَذِّنْ لَهَا وَ أَقِمْ ثُمَّ صَلِّهَا- ثُمَّ صَلِّ مَا بَعْدَهَا بِإِقَامَةٍ إِقَامَةٍ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَ قَالَ- قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ الظُّهْرَ- وَ قَدْ فَاتَتْكَ الْغَدَاةُ فَذَكَرْتَهَا فَصَلِّ الْغَدَاةَ- أَيَّ سَاعَةٍ ذَكَرْتَهَا وَ لَوْ بَعْدَ الْعَصْرِ- وَ مَتَى مَا ذَكَرْتَ صَلَاةً فَاتَتْكَ صَلَّيْتَهَا- وَ قَالَ إِذَا نَسِيتَ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ الْعَصْرَ فَذَكَرْتَهَا- وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِكَ- فَانْوِهَا الْأُولَى ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ- فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ- وَ إِنْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّ الْأُولَى- وَ أَنْتَ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ- وَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنْهَا رَكْعَتَيْنِ (فَانْوِهَا الْأُولَى)- ثُمَّ صَلِّ الرَّكْعَتَيْنِ الْبَاقِيَتَيْنِ وَ قُمْ فَصَلِّ الْعَصْرَ- وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّ الْعَصْرَ- حَتَّى دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَ لَمْ تَخَفْ فَوْتَهَا- فَصَلِّ الْعَصْرَ ثُمَّ صَلِّ الْمَغْرِبَ- فَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ الْمَغْرِبَ فَقُمْ فَصَلِّ الْعَصْرَ- وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنَ الْمَغْرِبِ رَكْعَتَيْنِ- ثُمَّ ذَكَرْتَ الْعَصْرَ فَانْوِهَا الْعَصْرَ (ثُمَّ قُمْ فَأَتِمَّهَا رَكْعَتَيْنِ) - ثُمَّ تُسَلِّمُ ثُمَّ تُصَلِّي الْمَغْرِبَ- فَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ- وَ نَسِيتَ الْمَغْرِبَ فَقُمْ فَصَلِّ الْمَغْرِبَ- وَ إِنْ كُنْتَ ذَكَرْتَهَا- وَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ رَكْعَتَيْنِ- أَوْ قُمْتَ فِي الثَّالِثَةِ فَانْوِهَا الْمَغْرِبَ- ثُمَّ سَلِّمْ ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ- فَإِنْ كُنْتَ قَدْ نَسِيتَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ- حَتَّى صَلَّيْتَ الْفَجْرَ فَصَلِّ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ- وَ إِنْ كُنْتَ ذَكَرْتَهَا وَ أَنْتَ فِي الرَّكْعَةِ الْأُولَى- أَوْ فِي الثَّانِيَةِ مِنَ الْغَدَاةِ فَانْوِهَا الْعِشَاءَ- ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ الْغَدَاةَ وَ أَذِّنْ وَ أَقِمْ- وَ إِنْ كَانَتِ

الْمَغْرِبُ وَ الْعِشَاءُ قَدْ فَاتَتَاکَ جَمِیعاً- فَابْدَأْ بِهِمَا قَبْلَ أَنْ تُصَلِّیَ الْغَدَاهَ- ابْدَأْ بِالْمَغْرِبِ ثُمَّ الْعِشَاءِ- فَإِنْ خَشِیتَ أَنْ تَفُوتَکَ الْغَدَاهُ إِنْ بَدَأْتَ بِهِمَا- فَابْدَأْ بِالْمَغْرِبِ ثُمَّ الْغَدَاهِ ثُمَّ صَلِّ الْعِشَاءَ- وَ إِنْ خَشِیتَ أَنْ تَفُوتَکَ الْغَدَاهُ إِنْ بَدَأْتَ بِالْمَغْرِبِ- فَصَلِّ الْغَدَاهَ ثُمَّ صَلِّ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ- ابْدَأْ بِأَوَّلِهِمَا لِأَنَّهُمَا جَمِیعاً قَضَاءٌ أَیَّهُمَا ذَکَرْتَ- فَلَا تُصَلِّهِمَا إِلَّا بَعْدَ شُعَاعِ الشَّمْسِ- قَالَ قُلْتُ: وَ لِمَ ذَاکَ قَالَ لِأَنَّکَ لَسْتَ تَخَافُ فَوْتَهَا.(۲)

ص: ۳۸۱

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۳۱۲.

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۹۰.

می فرماید اگر ظهر را فراموش کردی، نماز عصر خواندی، حال در اثناء نماز عصر ملتفت شدی یا بعد از نماز عصر، فإنوها الاولی، نیت کن که این نمازت، نماز ظهر است. ظاهرا ارشاد است، نه این که اگر نیت نکنی نماز ظهر نمی شود. یعنی بناء بگذار که این، نماز ظهر است. اگر نیت هم نکند شبیه ابن علی الاکثر است. ابن علی الاکثر نه این که شما بناء قصدی باید بگذاری بر اکثر؛ این، بناء عملی است. بناء هم نگذاری خود به خود حکم اکثر بر آن بار می شود. شک بین سه و چهار محکوم است ظاهرا به این که رکعت چهارمی. این معنای إنو علی الاربع است.

«فانما هی اربع مکان اربع» چون تو چهار رکعت به نیت نماز عصر خواندی جای چهار رکعت نماز ظهر می نشیند.

اگر به این روایت عمل شود (که صاحب عروه به آن عمل کرده است) نمازی که به عنوان نماز عصر خوانده شد، نماز ظهر محسوب می شود لذا ظاهراً دیگر فرقی بین قول به وقت مختص و انکار وقت مختص نیست، چون این صحیحه اطلاق دارد.

جواب از مناقشه

دو تا جواب اینجا مطرح می شود:

جواب أول: جواب مبنایی

جواب مبنایی این است که می گویند: این روایت اعتبار ندارد زیرا أصحاب از این صحیحه إعراض کرده اند و به مضمون این صحیحه فتوا نداده اند. (مشهور بی دین نبوده اند و با التفات به این حدیث به آن عمل نکرده اند لذا یا سند و یا دلالت این روایت را قبول نداشته اند)

و چون إعراض ظاهراً از سند است و خللی در ظهور نبوده است زیرا دلالت نص است: حتّی مثل آقای صدر که می گویند اعراض از دلالت مشکل ایجاد نمی کند و تنها اعراض از سند مشکل ساز است باز روایت حجیّت نخواهد داشت. (جهت این تفصیل این است که آقای صدر می فرماید: حجیّت ظهور مشروط به عدم اماره ظنّیه بر خلاف نیست و عقلاء ظهوری که ظنّ نوعی به کذبش دارند را حجّت می دانند. ولی عقلاء خبر ثقه ای که ظنّ نوعی به کذبش دارند را حجّت نمی دانند و مشروط به عدم أماره ظنّیه بر خلاف می دانند.)

ص: ۳۸۲

اشکال صغروی به جواب

إعراض از این حدیث برای ما ثابت نیست زیرا مهم إعراض قدماء و ریش سفید های فقه است که ثابت نیست، چون إعراض این است که ملتفت به این حدیث بشوند و فتوا به خلاف بدهند. و نظر متأخّرین اجتهادی است و مثل بقیّه اند. (مرحوم آقای تبریزی می فرمود: یک روز صبح می آمدم. یک راننده ای رفت جلو، یک نگاهی کرد، عقب عقب برگشت. گفت نگاه کردم اگر از این طلبه های جوانی سوارت نکنم. اگر پیرمردی سوارت بکنم. خلاصه در شهرت ما سراغ پیرمردهای فقاهت می رویم.)

اشکال کبروی به جواب

علاوه بر این که ما (وفاقا للسید الخوئی) اعراض از سند را هم موهن نمی دانیم؛ زیرا حجیت خبر ثقه به نظر ما مطلق است. العمری ثقتی فاسمع له و اطع اطلاق دارد یعنی و لو ظن نوعی به خطا او پیدا کنی. و این خبر العمری ثقتی را ثابت کردیم قطعی الصدور است.

جواب آقای سیستانی از مناقشه

آقای سیستانی وجهی دیگر در تعلیقه عروه مطرح کرده اند، و فرموده اند: شاید منشأ إعراض مشهور این باشد که معلوم نیست این جمله کلام امام باشد و شاید اجتهاد زراره باشد (یعنی و قال فاعلش زراره است: و قال زراره) و شاهد آن ما فی الجوامع الوائیه است. ما جوامع روائیه را بررسی کردیم شاهدی پیدا نکردیم؛

ظاهراً ایشان به اختلاف تعبیر در این روایت نگاه کرده و منشأ تردید ایشان شده است. این روایت در کافی این گونه آمده است: «عن حماد عن حریز عن زراره عن ابی جعفر علیه السلام قال...و قال قال أبو جفعر... و قال ...» «قال» که ابتدا ذکر شد یعنی قال ابوجعفر علیه السلام . و در ادامه گفت «و قال: قال ابوجعفر» که فاعل آن مشخص است. در ادامه حدیث «و قال» آمده است. و دیگر «و قال قال» نگفت. یک بار در وسط حدیث گفت «و قال قال أبوجعفر» ولی در ادامه دیگر دو بار نگفت و تنها گفت «و قال اذا نسیت الظهر»؛ لذا احتمال دارد «وقال اذا نسیت» مثل «و قال» باشد که در وسط ذکر شد. «و قال» در وسط، کلام حریز است که می گوید: و قال زراره قال أبوجعفر.

اشکال به جواب آقای سیستانی

انصافاً این فرمایش آقای سیستانی خلاف ظهور است. زیرا در ذیل این صحیحه این گونه آمده است که: وَ إِنْ کَانَتِ الْمَغْرِبُ وَ الْعِشَاءُ قَدْ فَاتَتَاکَ جَمِیعاً- فَابْدَأْ بِهِمَا قَبْلَ أَنْ تُصَلِّیَ الْغَدَاةَ- ابْدَأْ بِالْمَغْرِبِ ثُمَّ الْعِشَاءِ- فَإِنْ خَشِیتَ أَنْ تَفُوتَکَ الْغَدَاةُ إِنْ بَدَأْتَ بِهِمَا- فَابْدَأْ بِالْمَغْرِبِ ثُمَّ الْغَدَاةِ ثُمَّ صَلِّ الْعِشَاءَ- وَ إِنْ خَشِیتَ أَنْ تَفُوتَکَ الْغَدَاةُ إِنْ بَدَأْتَ بِالْمَغْرِبِ- فَصَلِّ الْغَدَاةَ ثُمَّ صَلِّ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ- ابْدَأْ بِأَوَّلِهِمَا لِأَنَّهُمَا جَمِیعاً قَضَاءٌ أَیَّهُمَا ذَکَرْتَ- فَلَا تُصَلِّهِمَا إِلَّا بَعْدَ شُعَاعِ الشَّمْسِ- قَالَ قُلْتُ: وَ لِمَ ذَاکَ قَالَ لِأَنَّکَ لَسْتَ تَخَافُ فَوْتَهَا

ترجمه روایت: می گوید اگر نماز مغرب و عشاء قضاء شد قبل از نماز صبح، قضائش را بخوان، به شرط این که خوف فوت نماز صبح را نداشته باشی، اگر مغرب و عشاء را قضاء کنی می ترسی نماز صبحت فوت بشود نماز مغربت را قضاء بکن نماز عشاء را بگذار بعد از نماز صبح قضاء بکن، اگر نماز مغرب هم بخوانی می ترسی نماز صبحت فوت بشود، نماز صبح را بخوان، و بعد اول نماز مغرب را بخوان بعد نماز عشاء را بخوان.

در آخر می گوید: «قال قلت لمَ ذاك؟ قال لانك لست تخاف فوتها» چرا این حکم؟ گفتند: چون خوف فوت که نداری، پس اول مثلا نماز مغرب وعشاء را بخوان بعد نماز صبح را.

شاهد کلام: در این جمله آخر «قال قلت» دارد، این قال را چه کسی گفته است؛ اگر مراد «قال حریز» باشد معنایش این است که این جمله را راویِ قبل، یعنی حمّاد، گفته است. و اگر مراد «قال زراره» باشد، این جمله را حریز گفته است.

ص: ۳۸۴

و چون روایت این گونه بود که: «حریز عن زراره قال قال أبو جعفر»، مقتضای سیاق روایت، این است که فاعل این قال هم زراره باشد. در حالی که طبق توجیه آقای سیستانی باید فاعل قال را حریز بگیرند که خلاف سیاق روایت است.

نتیجه مناقشه و جواب أول

و لذا به نظر ما این صحیحه زراره هیچ اشکالی در سندش نیست. دلالتش هم واضح است. لذا طبق این روایت می گوییم چه قائل به وقت مختص شویم چه نشویم این نمازی که به عنوان عصر خواندیم به عنوان نماز ظهر واقع می شود و نماز صحیح است.

جواب دوم از مناقشه در فرع أول

جواب دوم این است که گفته می شود صحیحه زراره شامل وقت مختص نمی شود. ناظر به وقت مشترك است.

محرّمات/حرمت غناء /أدله اختصاص حرمت غناء به صورت اقتران به محرمات دیگر ۹۵/۰۹/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرّمات/حرمت غناء /أدله اختصاص حرمت غناء به صورت اقتران به محرمات دیگر

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به حرمت غنا بود. عرض کردیم محدث کاشانی قائل شده است: غنایی حرام است که مقترن به محرمات دیگر باشد، مثل استعمال آلات لهو یا غنا زنان که موجب تهییج مردان می شود و یا مشتمل به ترغیب به معاصی و منکرات است و الا اگر غنا بدون این مقارنات باشد دلیلی بر حرمت آن نداریم.

أدله اختصاص حرمت غناء به صورت اقتران به محرمات دیگر

دلیل أول

اولین دلیل انصراف بود. که حرمت غنا منصرف به فرد شایع در آن زمان است. کما این که مثلاً ما در زمان طاغوت تعبیر به ترانه می شد و انصراف به آن غنای شایع در آن زمان داشت و لو در لغت ترانه شامل هر آواز خوشی که شعر بخوانند می شود.

ص: ۳۸۵

مناقشه

وجهی برای انصراف دلیل حرمت غنا و روایات حرمت غنا به آن غنایی که مقترن به محرمات دیگر بوده است، وجود ندارد. و

این طور نیست که غناهای مجرد از محرمات دیگر در آن زمان فرد نادر کالمعدوم باشد که خطاب از او منصرف باشد؛ (مثلاً کنیزی برای مولای خود آواز خوش می خواند، ترغیب به منکر نمی کند. صدای زیبایی دارد، اشعاری می خواند و او لذت می برد.) لذا خطابات: اجتنبوا قول الزور قال الغنا، اجر المغنیه سحت، الرجل یغنّی أ یجلس الیه ؟ قال لا، به اطلاق خود باقی می باشند.

فوقش شما بگویید باید اشعاری که می خواند، اشعار لهوی و باطل باشد. و لکن این قیدی است که برخی دیگر هم می زنند. مرحوم استاد هم در بحث قضا که رسیدند این احتمال را تقویت کردند.

اما مدّعای محدث کاشانی بیش از این است: ایشان می گوید باید از خارج حرام بودن عنوان مقارن ثابت شود تا غنا هم حرام شود. در حالی که خواندن شعر لهوی بدون آواز قطعاً حرام نیست. اشعار اغانی را بخوانیم، در مغنی اشعار لهوی به عنوان استشهاد بر ادبیات ذکر شده، اساتید و شاگردان می خوانند. این که حرام نیست.

دلیل دوم

روایت علی بن جعفر: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْغِنَاءِ أَ يَصْلُحُ فِي الْفِطْرِ وَ الْأَضْحَى وَ الْفَرَحُ يَكُونُ قَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يُزْمَرْ بِهِ (۱)

(ما لم یزمر به یا ما لم یزمّر به)

در قرب الاسناد از عبدالله بن حسن از علی بن جعفر نقل می کند: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْغِنَاءِ- هَلْ يَصْلُحُ فِي الْفِطْرِ وَ الْأَضْحَى وَ الْفَرَحِ- قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يُعْصَ بِهِ(۲) .

۱- (۱) مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ص: ۱۵۶ .

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۲۲ .

تقریب استدلال

ظاهر این جمله این است که غنا حلال است مگر سبب گناه بشود. یعنی غنا منشأ استعمال آلات لهو بشود تا غنا، غنای کاملی شود یا غنا سبب شود صدای زن به گوش مردها رسیده و آن ها را تحریک کند و یا موجب اختلاط مجلس زنان و مردان شود. التی یدخل علیها الرجال. ولی اگر سبب گناه نبود، غنا حرام نیست. زیرا ما لم یزمّر به ظاهرش این است که اگر غنا همراه با نواختن نی نباشد حلال است.

و روایت و لو در مورد اعیاد است، اما خصوصیت ندارد نه فقهیا نه در عرف متشرعی که بگوییم غنا در عید فطر و قربان و ایام فرح حلال است فی حد ذاته ولی در ایام دیگر حرام است، این هم تفصیلی است که خلاف ارتکاز فقهاء و خلاف ارتکاز متشرعه است. لذا روایت شامل غیر أعیاد هم می شود.

نکته: تفصیل بین زف العرائس و غیر زف العرائس منصوص است و مشهور هم با استناد به روایات تفصیل داده اند: که غنای زن در مجلس عروسی با این شرط که استعمال آلات لهو نباشد و ترغیب به منکرات نکند، مردان هم صدای او را نشنوند حلال است. اما این که بگوییم در ایام فرح، آن روزی که شادیم، مسافرما از سفر برگشته، غنا مشکل نداشته باشد، اما یک روز که غصه داریم و دل ما گرفته است بگویند ایام حزن است، ایام فرح نیست، غنا حرام است؛ این فقهیا محتمل نیست.

مناقشه أول (شیخ انصاری)

بیان کردیم که مرحوم شیخ می فرمود:غنا به معنای صوت حسن است و حلال است ما لم یعص به، یعنی مادامی که آن فرد غنا که غنا لهوی است، محقق نشود، مادامی که آن صنف محرم غنا که غنا به معنای صوت حسن مشتمل بر ترجیع مطرب است نباشد، غناء حلال است.

جواب

مرحوم شیخ ظاهر «ما لم یعص به» را، تحقق عصیان به خود غنا گرفته اند نه مقارنات غنا، در حالی که ظاهر«ما لم یعص به» این است که باء، باء سببیّت باشد. و معنا چنین می شود که: غناء فی حد ذاته حلال است مگر این که سبب عصیان (همان عصیان های معهود) شود.

و این فرمایش مرحوم شیخ ضرورت به شرط محمول است؛ غنا حلال است مگر عصیان باشد و حرام باشد. این که گفتن ندارد. و لذا ما عرض می کنیم این فرمایش مرحوم شیخ عرفی نیست. و ظاهر روایت این است که غنا حلال است مگر این که به بهانه غنا و به خاطر غنا حرام های دیگر را مرتکب بشوید که آن وقت غنا هم حرام می شود.

و این که غناء که معنای حقیقی آن برای غناء حرام است را به معنای صوت حسن بگیریم و از آن این معنای مسامحی و مجازی و عنایی را قصد کنیم بعد بگوییم این غنای مسامحی حلال است مادامی که فرد حقیقی آن محقق نشود، عرفی نیست.

مثل این که کسی می گوید دروغ حکمش چیست؟ بگوییم دروغ حلال است مگر آن قسم حرامش. قسم حرامش همان چیزی است که عرف دروغِ حرام می داند. پس کدام دروغ حلال است؟ آن هایی که مسامحةً عرف دروغ می نامد: مثل وعده هایی که آدم عمل نمی کند؛ انشاء می کند که من فردا می آیم و فردا نمی آید. خب این دروغ نیست، اگر هم عرف بگوید چرا دروغ گفتی، مسامحه می کند. دروغ در اخبار می آید، در انشاء که دروغ مطرح نیست.

بگوییم دروغ حلال است مقصودمان یک دروغ مجازی و مسامحی باشد، عرفی نیست. اینجا هم بگوییم غنا حلال است، مقصودمان آن غنای مجازی باشد که به معنای صوت حسن غیر مشتمل بر ترجیع مطرب است، عرفیت ندارد.

ص: ۳۸۸

و این که ایشان گفتند ما لم یزمّر به، یعنی غنا حلال است مادامی که به مانند مزمار که به صورت ترجیع از آن استفاده می کنند، آواز خوانده نشود و آواز، صوتِ تزمیری و ترجیعی و همراه چهچه نداشته باشد؛ نیز عرفی نیست: ما لم یزمر به به معنای ما لم یرجّع فیه خلاف ظاهر است و ظاهر آن این است که غناء حلال است مگر این که با استعمال آلات لهو مثل مزمار همراه باشد.

بله، أنسب بود «الغنا لابأس به ما لم یزمر معه» گفته شود: یعنی مادامی که در کنار غنا مزمار نواخته نشود. و لکن «ما لم یزمر به» امرش دائر است که بگوییم به معنای ما لم یزمر معه است یا یک معنای غیر عرفی بکنیم. یا ایشان فرمود ما لم یزمر به أی ما لم یتغنّ به تغنیا لهویا. آیا این عرفی است: الغنا حلال ما لم یتغنّ به، غنا حلال است مادامی که غنا نباشد. طرح کردن این روایت از این جور توجیه ها راحت تر است.

نتیجه: به نظر ما این توجیه مرحوم شیخ تمام نیست.

نکته: الغنا لابأس به ما لم یوزر به، این محتمل است. امام هم احتمال دادند یعنی ما لم یعص به. اما ما لم یؤمر به اصلا معنا ندارد. ما لم یؤمر به یعنی غنا حلال است مادامی که شما امر به خواندن غناء نکنید و غناء داوطلبانه باشد. که این عرفی نیست.

قرب الاسناد ابن ادریس حلی نسخه مغلوطه ای بوده است. خود ابن ادریس می گوید من این نسخه را تصحیح نکردم؛ امانت داری کردم. و لذا خیلی نسخه قرب الاسناد نسخه متقنه ای نیست. باید یک وجه مشترکی بین نسخش گرفت. کتاب علی بن جعفر هم که ما لم یزمر به دارد. قرب الاسناد در نسخه های معروفه اش هست: ما لم یعص به. گاهی هم هست که ما لم یؤمر به. امام احتمال می دهند ما لم یعذر به باشد. نمی دانم ایشان نسخه ای پیدا کرده یا همین جوری احتمال می دهد. ما لم یوزر به یعنی با آن گناه نشود و از ریشه وزر است.

ص: ۳۸۹

نظر مرحوم خویی در تأیید مرحوم شیخ

مرحوم آقای خوئی هم فرمایش مرحوم شیخ را پسندیده و فرموده اند: ظاهر از «ما لم یزمر به» این است که غنا لابأس به ما لم یکن الصوت صوتا مزماریا، ما یکن الصوت صوتا رقصیا کألحان اهل الفسوق. غناء مادامی که شبیه صدای مزماری و صدای مناسب با رقص و مجالس اهل فسوق نشود، حلال است.

ایشان فرموده اگر روایت به صدد بیان «ما لم یقترن باستعمال المزمار» بود، این گونه تعبیر نمی کرد. تعبیر می کرد الغنا لاباس به ما لم یکن فی المزمار، ما لم ینفخ فی المزمار نه ما لم یزمر به.

مناقشه در این تأیید

این توجیه عرفی نیست. این که «ما لم یکن فی المزمار» نفرمود پس باید بگوییم «ما لم یزمر به» یعنی صدای مزماری نشنود، عرفی نیست.

این که ایشان فرموده است برای بیان حرمت غناء ما لم یقترن باستعمال المزمار، باید «الغناء لاباس به ما لم یکن فی المزمار» بگوید صحیح نیست؛ زیرا غناء را در مزمار ایجاد نمی کنند. و ظهور عرفی جمله «ما لم یزمر به» این است که به خاطر غناء مزمار نیاورند و به خاطر غناء سراغ استعمال آلات موسیقی نروند؛ (بعضی از این آوازخوان ها می گویند باید مجلس آماده باشد، تار و تنبور و اینها باشد تا صدای ما در بیاید. و لذا ما لم یزمر به یعنی بخاطر این که غناء برایش مطلوب باشد و درجه یک باشد، می گوید بیایید همراه با استعمال آلات موسیقی من آواز بخوانم. ظاهراً هم همین جور است، اینها بهتر می توانند آواز بخوانند، و با آن تار زن و تنبور زن همراهی می کنند.)

غنا حلال است مگر این که آهنگ نی با او تنظیم بشود این عرض ما است. یعنی هم زمان با غنا آهنگ نی هم نواخته بشود، غنا مقترن به استعمال آلات لهو می شود.

ص: ۳۹۰

احتمال دیگر در معنای روایت (مناقشه ای دیگر در دلیل دوم)

اگر کسی این احتمال را مطرح کند که:

الغنا لاباس به ما لم یزمر به، یعنی غناء به گونه ای نباشد که جا دارد و شأنیّت این را دارد که با آن آلات موسیقی نواخته شود؛ بعضی صداهای خوب، زمینه استعمال آلات موسیقی را فراهم می کند. بعضی از صداهای خوب این طور نیست: قرّایی که صدایشان خوب است اما هیچ آدم را به این فکر نمی اندازند که ای کاش در کنار آن ابزار موسیقی هم می زدند. غنا به معنای صوت حسن هست. ولی بعضی از غناها، بعضی از صوت حسن ها به گونه ای است که در مورد آن گفته می شود: جای فلان تار زن، که در جامعه به عنوان هنرمند مطرح می شود، جایش خالی است که بیاید این مجلس را آراسته کند.

مناقشه در این احتمال

این احتمال خلاف ظاهر است؛ هر عنوانی ظاهردر فعلیت است. اگر گفتند الغنا لاباس به ما لم یعص به ظاهرش عصیان فعلی است. الغنا لاباس به ما لم یزمر به یعنی مزمار فعلی. یعنی تزمیر مزمار بالفعل، نواختن مزمار بالفعل.

و لذا به نظر ما جواب مرحوم شیخ و مرحوم آقای خوئی از این روایت ناتمام است.

تعارض نسخه ها (مناقشه ای دیگر در دلیل دوم)

اگر کسی بگوید: وقتی اختلاف نسخه شد، ما لم یزمر به در قرب الاسناد بود، در کتاب علی بن جعفر ما لم یعص به بود، چون یک روایت است دو احتمال با هم تعارض و تساقط می کنند و چه بسا نسخه سومی وجود داشته که به دست ما نرسیده و بر أساس آن نسخه استدلال فیض کاشانی ناتمام باشد.

ص: ۳۹۱

مناقشه

جواب این اشکال این است که:

اولا: احتمال عرفی نـدارد که یک کلمه دیگری باشـد که مخلّ به اسـتدلال فیض کاشانی باشـد. اگر کلمه دیگری می بود نقل می شد. و مثلًا این که «ما لم یطرب به» باشد هیچ جا نقل نشده است. و این احتمالات موهوم و غیر عرفی است.

ثانیا: طبق مبنای کسانی که قرب الاسـناد را ضـعیف می دانند و می گویند روایت عبدالله بن حسن است که توثیق ندارد، یا می گویند نسـخه مغلوطه است به خاطر حرف ابن ادریس که در بحار نقل می کند، دیگر تعارضی نخواهد بود و نسخه کتاب علی بن جعفر بدون معارض می ماند.

زیرا کتاب علی بن جعفر کتابی است که علامه مجلسی نقل می کند، وسائل الشیعه نقل می کند؛ و برخی از بزرگان مثل آقای خویی و مرحوم استاد و مرحوم امـام، معتقـد انـد که چون صـاحب وسائل و صاحب بحار به کتاب علی بن جعفر سـند دارنـد، روایت صحیحه خواهد بود.

مناقشه دوم (امام قدس سره)

جواب دوم از این روایت علی بن جعفر، جوابی است که امام مطرح فرموده اند؛

مورد صـحیحه علی بن جعفر، غنا در ایام فرح هست: عیـد فطر و اضـحی. مقتضای صـناعت این است که مطلق را بر مقید حمل کنیم. بگوییم غنـا حرام است مگر در ایـام فرح. ولی هیـچ کس قائـل به این اسـتثناء نشـده است و خیلی بعیـد است که در عید قربـان و فطر که برای طـاعت خـدا و قرب إلی الله است در آن غنایی که در أیّام دیگر حرام است در این أیّام حلال باشـد؛ لـذا نمی شود مطلقات حرمت غنا را با این روایت تقیید بزنیم.

ص: ۳۹۲

جواب

انصاف این است که اصل این مطلب که ایشان در جواب از فرمایش خودشان فرموده اند که احتمال فرق نیست، صحیح است و فقهیّا احتمال فرق نیست بین این که غنا را در ایام عید قربان و فطر و ایام فرح تجویز کنیم، در ایام دیگر تحریم کنیم. همین مهم است.

اما این که ایشان فرمود که بعید است در عید قربان و فطر که ایام عبادت است، غنا را تجویز کنند را قبول نداریم؛ اگر تجویز غنا خلاف مرتکز فقهاء و متشرّعه نباشد چه بعدی دارد؟ اتفاقاً در روایات داریم: «ایام الفطر ایام الاکل و الشرب» و وقتی اکل و شرب می گویند بقیه تفریح های سالم کنارش وجود دارد. شارع دوست ندارد همیشه شما از معنویات غافل باشید، اما در ایام عید یک کمی تفریح هم عیب ندارد. حالا یک مقدار تفریح کنید. و لذا روزه گرفتن در آن حرام است.

پس عرض ما این است که این تفصیل هر چند احتمال فقهی ندارد أما این سخن که: أیّام فطر و قربان تناسب با عبادت دارد و بعید است در این أیّام غنا حلال باشد؛ را قبول نداریم. و تفصیل احتمال ثبوتی دارد.

نتیجه این که: اگر این روایت دلیل بر جواز غنا باشد، دلیل بر جواز غنا است مطلقا و آن وقت با روایات تحریم غنا تعارض می کند.

مناقشه سوم

و لذا همان طور که مرحوم استاد فرمودند، می گوییم: اگر نتوانیم روایت علی بن جعفر را توجیه کنیم این روایت با أدله حرمت غنا تعارض می کند؛ وقتی احتمال فرق بین أیام عید قربان و بقیه أیام نبود روایت علی بن جعفر دلیل بر جواز غنا به صورت مطلق می شود و أدله حرمت غنا، حرمت در تمام أیام را ثابت می کنند لذا به نحو تباین تعارض می کنند.

روایتی که غنا را حلال می داند موافق عامه می شود و دیگری مخالف عامه می شود و مرجح در باب تعارض خبرین بعد از ترجیح به موافقت کتاب، ترجیح به مخالفت عامه است. در نتیجه کلام فیض کاشانی ثابت نمی شود.

و روایات مانعه قابل حمل بر کراهت نیستند: نمی توان گفت قول زور مکروه است زیرا غنا را از کبائر شمرده اند و لذا تعارض مستقرّ می شود.

علاوه بر این که ما اشکال سندی داریم؛ هم در روایت قرب الاسناد به خاطر عبدالله بن الحسن که قبلا بحث کردیم و گفتیم توثیق ندارد، و هم به خاطر کتاب علی بن جعفر که کتاب مشهور نبود و بار ها گفته ایم که صاحب وسائل از طریق بزرگان سند حسّی به کتاب علی بن جعفر ندارد و بر این ادّعا قرائن قطعیه آوردیم و گفتیم سند صاحب وسائل تیمّنی و تبرّکی می باشد، یعنی به عناوین کتب سند داشته نه به نسخه کتاب علی بن جعفر که از این طرف و آن طرف تهیه کرده بود.

و لذا نه کتاب علی بن جعفر به سند معتبر برای ما ثابت شد بلکه یک کتاب غیر مشهوری است، چه می دانیم اصلا این حدیث در کتاب اصلی علی بن جعفر بوده یا نبوده؟ و لذا سند این روایت علی کلی السندین اشکال دارد کما هو رأی السید الزنجانی و السید السیستانی در کتاب علی بن جعفر و همین طور راجع به عبدالله بن الحسن.

اما وجه سوم برای قول فیض کاشانی ان شاء الله هفته آینده بررسی می کنیم.

کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/ ثمرات قول به وقت مختص ۹۵/۰۹/۲۸

ص: ۳۹۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/ ثمرات قول به وقت مختص

خلاصه مباحث گذشته:

مشهور قائل به وقت مختصّ شده اند؛ بعد از أذان به اندازه چهار رکعت را مختص نماز ظهر و قبل از غروب آفتاب به اندازه چهار رکعت را مختص نماز عصر دانسته اند.

و غیر مشهور قائل اند؛ از هنگام اذان ظهر وقت نماز ظهر و عصر داخل می شود و تا غروب آفتاب وقت نماز ظهر و عصر باقی است، و تنها نماز ظهر باید قبل از نماز عصر خوانده شود.

ما قبل از این که أدله طرفین را بررسی کنیم فروعی که به عنوان ثمره نزاع مطرح می شود را عرض می کردیم؛

ثمرات نزاع در وجود وقت مختص

فرع أول

اگر در وقت مختصّ به نماز ظهر، سهواً نماز عصر را بخواند؛ بنا بر قول مشهور نماز باطل است چون به وقت اخلال وارد کرده است که حدیث لاتعاد شامل آن نمی شود ولی بنا بر قول غیر مشهور تنها ترتیب را رعایت نکرده است که حدیث لاتعاد شامل آن می شود و نماز صحیح است.

مناقشه

عرض کردیم این ثمره درست است به شرطی که صحیحه زراره را قبول نکنیم که فرمود:إِذَا نَسِيتَ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ الْعَصْرَ فَذَكَرْتَهَا وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِكَ فَانْوِهَا الْأُولَى ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ که برخی گفتند این صحیحه معرض عنه مشهور است ولی ما قبول نکردیم. و هر چند موضوع روایت، نسیان است ولی عرف خصوصیت برای آن قائل نیست خصوصاً با تعلیل «فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ»

جواب مرحوم حکیم

ص: ۳۹۵

مرحوم حکیم فرموده اند: أدله عدول اطلاق ندارد و ناظر به وقت مشترک است. البته ایشان این مطلب را در جایی مطرح می کند که در أثناء نماز عصر ملتفت شود که هنوز نماز ظهر را نخوانده است و اتّفاقاً وقت مختص نماز ظهر است.

ایشان فرموده است؛ اگر قائل به وقت مشترک شدیم از عصر به ظهر عدول می کند و نماز صحیح است. و اگر قائل به وقت

مختص شویم نماز باطل است، و أدله عدول، که مشـهور هم در أثناء نماز به آن قائل اند و بعد از فراغ از نماز عدول را صحیح نمی داننـد، مختص به وقت مشترک است و شامل وقت مختص نمی شود؛ زیرا ظاهر أدله عدولِ از نماز عصـر به ظهر و از ظهر به عصـر در أثنـاء نمـاز، که مشـهور به آن قائـل انـد، برای جـایی است که اگر ترتیب می بود نمـاز صـحیح بود و تنها به جهت اخلال به شرطیّت ترتیب دچار مشکل شده ایم. و در صورتی که نماز عصر در وقت مختصِ نماز ظهر خوانده شده است علاوه بر شرطیت ترتیب، مشکل وقت هم دارد، لذا أخبار عدول شامل آن نمی شود.

تبیین لبّ جواب مرحوم حکیم (عدم اطلاق أدله عدول)

اگر اشـکال ایشان وارد باشد بازگشت آن به این است که؛ أدله عدول اطلاق ندارد وگرنه اگرأخبار عدول اطلاق داشته باشد، شامـل این نمازی که در وقت مختص خوانـده ایم هم می شود؛ چه لزومی دارد مشـکل این نماز تنها اخلال به شـرطیّت ترتیب باشـد. همین که این نماز می تواند تعبّداً ظهر صـحیح باشد و غیر از عدم نیّت ظهر مشـکل دیگری ندارد، روایت شامل آن هم می شود.

ص: ۳۹۶

نکته: أخبار عـدول با حـدیث لاتعاد معارضه نمی کند زیرا؛ أخبار عدول اگر نسـبت به نمازی که در وقت مختص خوانده شده است اطلاق داشـته باشـد بر حـدیث لاتعاد حاکم است زیرا حـدیث لاتعاد می گوید اخلال به وقت فریض جایز نیست و أخبار عـدول می گویـد این نمـازی که در وقت مختص خوانـدی نمـاز ظهر است که در این صورت اخلالی به وقت صورت نگرفته است.

اشکال به جواب مرحوم حکیم (وجود اطلاق در أدله عدول)

انصافاً این اشـکال در مورد صـحیحه زراره وارد نیست و اگر این صـحیحه زراره نبود بقیّه روایات اطلاق نـداشت. و تنها دلیلی که شامل عدول از نماز عصر به ظهر می شود و اطلاق دارد و شامل صورتی که نماز عصر را در وقت مختص بخواند می شود، همین صحیحه زراره است.

ابتدا روایاتی که اطلاق ندارند را بیان می کنیم تا نکته اطلاق در صحیحه زراره هم مشخص شود؛

نکته: این روایات نسـبت به عدول در أثناء نماز است و اطلاق نسبت به بعد از فراغ از نماز ندارد. و تنها صحیحه زراره شامل ما بعـد از فراغ از نمـاز هم می شود ولی اشـکال مرحوم حکیم أعمّ بود و می فرمود حتّی اگر در أثنـاء نمـاز ملتفت شوی که نماز ظهر را نخواندی و در وقت مختص باشی، نماز باطل است و أخبار عدول شامل آن نمی شود.

بررسی اطلاق أخبار عدول نسبت به وقت مختصّ

روایت أول

صحیحه حلبی؛ الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِیَ أَنْ یُصَلِّیَ الْأُولَی حَتَّی صَلَّی الْعَصْرَ قَالَ فَلْیَجْعَلْ صَلَاتَهُ الَّتِی صَلَّی الْأُولَی ثُمَّ یَسْتَأْنِفُ الْعَصْرَ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ نَسِیَ الْأُولَی وَ الْعَصْرَ جَمِیعاً ثُمَّ ذَکَرَ ذَلِکَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَقَالَ إِنْ کَانَ فِی وَقْتٍ لَا یَخَافُ فَوْتَ إِحْدَاهُمَا فَلْیُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لْیُصَلِّ الْعَصْرَ وَ إِنْ خَافَ أَنْ یَفُوتَهُ فَلْیَبْدَأْ بِالْعَصْرِ وَ لَا یُؤَخِّرْهَا فَیَفُوتَهُ فَیَکُونَ قَدْ فَاتَتَاهُ جَمِیعاً وَ لَکِنْ یُصَلِّی الْعَصْرَ فِیمَا قَدْ بَقِیَ مِنْ وَقْتِهَا ثُمَّ لْیُصَلِّ الْأُولَی بَعْدَ ذَلِکَ عَلَی أَثَرِهَا(۱) .

ص: ۳۹۷

۱- (۱) الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، شیخ طائفه، ج۱، ص۲۸۷.

البته این روایت شامل بعد از فراغ هم می شود و بعید نیست قدر متیقّن آن بعد از فراغ باشد و با أولویّت شامل أثناء هم می شود هم أولویّت فتوائی دارد و هم این که عرف می گوید وقتی تمام نماز را بدون توجّه خواندی و نیّت نماز ظهر نکردی، به جای نماز ظهر قرار گرفت پس اگر در أثناء نماز متوجّه شوی و نیّت نماز ظهر کنی به طریق أولی صحیح است و به جای نماز ظهر قرار می گیرد.

ما قبول داریم این روایت شامل وقت مختص نمی شود زیرا تعبیر کرد: « رَجُلٍ نَسِیَ أَنْ یُصَلِّیَ الْأُولَی حَتَّی صَلَّی الْعَصْرَ» و برای کسی که أول أذان نماز عصر را سهواً بخواند تعبیر می کنند که «نسی الظهرفصلّی العصر». ظاهر روایت این است که مشکل فراموشی نماز ظهر تا نماز عصر امتداد داشت: نسی الظهرحتّی صلّی: یعنی استمرّ نسیانه تا حین اتیان به نماز عصر و عرف از آن می فهمد که وقت مختص تمام شده است. لاأقل این است که إجمال دارد.

بحث در این است که می خواهیم ببینیم اشکال آقای حکیم به قصور اثباتی أخبار عدول نسبت به کسی که نماز عصر را در وقت مختص ظهر سهواً خوانده است، حال در أثناء متوجّه شود یا بعد از فراغ از عمل، وارد است یا نه. که ما نسبت به این روایت بعید نمی دانیم اشکال وارد باشد.

روایت دوم

صحیحه حلبی؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَمَّ قَوْماً فِی الْعَصْرِ- فَذَکَرَ وَ هُوَ یُصَلِّی بِهِمْ أَنَّهُ لَمْ یَکُنْ صَلَّی الْأُولَی- قَالَ فَلْیَجْعَلْهَا الْأُولَی الَّتِی فَاتَتْهُ- وَ یَسْتَأْنِفُ الْعَصْرَ وَ قَدْ قَضَی الْقَوْمُ صَلَاتَهُمْ.(۱)

ص: ۳۹۸

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۹۲، ابواب قبله، باب۶۳، شماره۵۱۸۹، ح۳، ط آل البیت.

روشن است که شامل وقت مختص نمی شود زیرا فرض این است که مردم نماز ظهر را خوانـده بودنـد و این امام جماعت نماز ظهر را نخوانـده بود و از روی فراموشـی نیّت نماز عصـر کرد. که حضـرت می فرماید نماز عصـر مأمومین صـحیح است و امام جماعت هم از نماز عصر به نماز ظهر عدول می کند.

و این که برای امـام جمـاعت وقت مختص بیشـتر بگیریم و بگوییم ۵ دقیقه طول می کشـد و برای مـأمومین وقت مختص کمتر مثلاً ۳ دقیقه، حمل روایت بر این فرض عرفی نیست و ظاهر روایت این است که وقت مختص گذشته است و مردم نماز ظهر را خوانده اند. و معتقدم «أَمَّ قَوْماً فِی الْعَصْرِ» به معنای وقت عصر است.

روایت سوم

وَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُعَلَّی بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِیَ صَلَاةً- حَتَّی دَخَلَ وَقْتُ صَلَاةٍ أُخْرَی- فَقَالَ إِذَا نَسِیَ الصَّلَاةَ أَوْ نَامَ عَنْهَا صَلَّی حِینَ یَذْکُرُهَا- فَإِذَا ذَکَرَهَا وَ هُوَ فِی صَلَاةٍ بَدَأَ بِالَّتِی نَسِیَ- وَ إِنْ ذَکَرَهَا مَعَ إِمَامٍ فِی صَلَاةِ الْمَغْرِبِ أَتَمَّهَا بِرَکْعَةٍ- ثُمَّ صَلَّی الْمَغْرِبَ ثُمَّ صَلَّی الْعَتَمَةَ بَعْدَهَا- وَ إِنْ کَانَ صَلَّی الْعَتَمَةَ وَحْدَهُ فَصَلَّی مِنْهَا رَکْعَتَیْنِ- ثُمَّ ذَکَرَ أَنَّهُ نَسِیَ الْمَغْرِبَ أَتَمَّهَا بِرَکْعَةٍ- فَتَکُونُ صَلَاتُهُ لِلْمَغْرِبِ ثَلَاثَ رَکَعَاتٍ- ثُمَّ یُصَلِّی الْعَتَمَةَ بَعْدَ ذَلِکَ.(۱)

معلّی بن محمّـد: این شـخص مورد بحث است و آقای خویی او را توثیق می کنـد و مرحوم اسـتاد می فرمود من المشاهیر الذی لم یرد فیه قدح است و ما هم از باب کثرت روایت أجلّاء از او، این شخص را قبول داریم.

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۹۱، ابواب قبله، باب۶۳، شماره۵۱۸۸، ح۲، ط آل البیت.

روایت می گوید: دو رکعت نماز عشاء را خواند بعد یادش آمد نماز مغرب را نخوانده است که به نماز مغرب عدول می کند و بعد از آن نماز عشاء را می خواند.

این که در ابتدا فرمود: «نَسِیَ صَلَاهً- حَتَّی دَخَلَ وَقْتُ صَلَاهٍ أُخْرَی» مورد روایت دخول وقت نماز دیگر است و وقت مختص را شامل نمی شود.

روایت چهارم (صحیحه زراره)

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا نَسِیتَ صَلَاهً أَوْ صَلَّیْتَهَا بِغَیْرِ وُضُوءٍ- وَ کَانَ عَلَیْکَ قَضَاءُ صَلَوَاتٍ فَابْدَأْ بِأَوَّلِهِنَّ- فَأَذِّنْ لَهَا وَ أَقِمْ ثُمَّ صَلِّهَا- ثُمَّ صَلِّ مَا بَعْدَهَا بِإِقَامَهٍ إِقَامَهٍ لِکُلِّ صَلَاهٍ وَ قَالَ- قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَ إِنْ کُنْتَ قَدْ صَلَّیْتَ الظُّهْرَ- وَ قَدْ فَاتَتْکَ الْغَدَاهُ فَذَکَرْتَهَا فَصَلِّ الْغَدَاهَ- أَیَّ سَاعَهٍ ذَکَرْتَهَا وَ لَوْ بَعْدَ الْعَصْرِ- وَ مَتَی مَا ذَکَرْتَ صَلَاهً فَاتَتْکَ صَلَّیْتَهَا- وَ قَالَ إِذَا نَسِیتَ الظُّهْرَ حَتَّی صَلَّیْتَ الْعَصْرَ فَذَکَرْتَهَا- وَ أَنْتَ فِی الصَّلَاهِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِکَ- فَانْوِهَا الْأُولَی ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ- فَإِنَّمَا هِیَ أَرْبَعٌ مَکَانَ أَرْبَعٍ- وَ إِنْ ذَکَرْتَ أَنَّکَ لَمْ تُصَلِّ الْأُولَی- وَ أَنْتَ فِی صَلَاهِ الْعَصْرِ- وَ قَدْ صَلَّیْتَ مِنْهَا رَکْعَتَیْنِ (فَانْوِهَا الْأُولَی)- ثُمَّ صَلِّ الرَّکْعَتَیْنِ الْبَاقِیَتَیْنِ وَ قُمْ فَصَلِّ الْعَصْرَ- وَ إِنْ کُنْتَ قَدْ ذَکَرْتَ أَنَّکَ لَمْ تُصَلِّ الْعَصْرَ- حَتَّی دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَ لَمْ تَخَفْ فَوْتَهَا- فَصَلِّ الْعَصْرَ ثُمَّ صَلِّ الْمَغْرِبَ- فَإِنْ کُنْتَ قَدْ صَلَّیْتَ الْمَغْرِبَ فَقُمْ فَصَلِّ الْعَصْرَ- وَ إِنْ کُنْتَ قَدْ صَلَّیْتَ مِنَ الْمَغْرِبِ رَکْعَتَیْنِ- ثُمَّ ذَکَرْتَ الْعَصْرَ فَانْوِهَا الْعَصْرَ (ثُمَّ قُمْ فَأَتِمَّهَا رَکْعَتَیْنِ) - ثُمَّ تُسَلِّمُ ثُمَّ تُصَلِّی الْمَغْرِبَ- فَإِنْ کُنْتَ قَدْ صَلَّیْتَ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ- وَ نَسِیتَ الْمَغْرِبَ فَقُمْ فَصَلِّ الْمَغْرِبَ- وَ إِنْ کُنْتَ ذَکَرْتَهَا- وَ قَدْ صَلَّیْتَ مِنَ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ رَکْعَتَیْنِ- أَوْ قُمْتَ فِی الثَّالِثَهِ فَانْوِهَا الْمَغْرِبَ- ثُمَّ سَلِّمْ ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ- فَإِنْ کُنْتَ قَدْ نَسِیتَ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ- حَتَّی صَلَّیْتَ الْفَجْرَ فَصَلِّ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ- وَ إِنْ کُنْتَ ذَکَرْتَهَا وَ أَنْتَ فِی الرَّکْعَهِ الْأُولَی- أَوْ فِی الثَّانِیَهِ مِنَ الْغَدَاهِ فَانْوِهَا الْعِشَاءَ- ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ الْغَدَاهَ وَ أَذِّنْ وَ أَقِمْ- وَ إِنْ کَانَتِ الْمَغْرِبُ وَ الْعِشَاءُ قَدْ فَاتَتَاکَ جَمِیعاً- فَابْدَأْ بِهِمَا قَبْلَ أَنْ تُصَلِّیَ الْغَدَاهَ- ابْدَأْ بِالْمَغْرِبِ ثُمَّ الْعِشَاءِ- فَإِنْ خَشِیتَ أَنْ تَفُوتَکَ الْغَدَاهُ إِنْ بَدَأْتَ بِهِمَا- فَابْدَأْ بِالْمَغْرِبِ ثُمَّ الْغَدَاهِ ثُمَّ صَلِّ الْعِشَاءَ- وَ إِنْ خَشِیتَ أَنْ تَفُوتَکَ الْغَدَاهُ إِنْ بَدَأْتَ بِالْمَغْرِبِ- فَصَلِّ الْغَدَاهَ ثُمَّ صَلِّ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ- ابْدَأْ بِأَوَّلِهِمَا لِأَنَّهُمَا جَمِیعاً قَضَاءٌ أَیَّهُمَا ذَکَرْتَ- فَلَا تُصَلِّهِمَا إِلَّا بَعْدَ شُعَاعِ الشَّمْسِ- قَالَ قُلْتُ: وَ لِمَ ذَاکَ قَالَ لِأَنَّکَ لَسْتَ تَخَافُ فَوْتَهَا.(۱)

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص ۲۹۰، ابواب قبله، باب۶۳، شماره۵۱۸۷، ح۱، ط آل البیت.

هر چند در صدر «اذا نسیت الظهر حتی صلیت العصر» دارد و اشکالی که به صحیحه حلبی کردیم اینجا هم می آید: که ظاهر آن این است که نماز ظهر را فراموش کردی و تا زمان اتیان به نماز عصر ادامه پیدا کرد، یعنی زمانی بود که خالی بود و می توانستی نماز ظهر را بخوانی ولی دچار نسیان شدی و این نسیان در این زمان مستمرّ بود. و لذا روایت از اتیان نماز عصر در وقت مختص انصراف دارد. ولی تعلیلی که دارد « فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ » خصوصیت ندارد و شامل وقت مختص هم می شود.

تحفّظ بر خصوصیّت حکم در تعمیم تعلیل

نکته: بحثی است راجع به «أربع مکان أربع» که آیا می شود از این مورد به سایر موارد عدول کرد: مثلاً ـ فکر می کردم نماز ظهر را نخواندم و نماز ظهر را شروع کردم بعد، وسط نماز یا آخر نماز، یادم آمد نماز ظهر را خوانده ام؛ بحث است آیا نماز ظهر به عنوان نماز عصر قبول می شود یا نه؟

صاحب عروه تفصیل داده است: اگر از باب تقیید است یعنی اگر می فهمید نماز ظهر را خوانده است دیگر نماز نمی خواند، مثلاً شبهه صاحب حدائق در ذهنش بوده و فقط می خواسته نماز ظهر را بخواند و اگر نماز ظهر را خوانده بود نمی خواست نماز عصر را بخواند، که در این صورت نماز باطل است. ولی اگر نماز ظهر را خوانده بود هم می خواست نماز عصر بخواند و این نماز چهار رکعتی را در هر صورت می خواند این خطای در تطبیق است و نماز صحیح خواهد بود.

آقای خویی فرموده است: در هر دو صورت نماز باطل است زیرا قصد نماز ظهر کرده است و نماز عصر را قصد نکرده است و نماز ظهر و عصر عنوان قصدی اند مثل این که کسی قصد بیع کند ولی اجاره واقع شود. و لذا نماز عصر واقع نمی شود. و این که کسی در أثناء نماز عصر ملتفت می شود نماز ظهر را نخوانده است می تواند به نماز ظهر عدول کند دلیل داریم.

در این بحث « فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ » مطرح می شود که؛ هر چند روایت عدول لاحق به سابق را گفته است ولی تعلیل عام است و شامل عدول از سابق به لاحق هم می شود.

جواب دادیم؛ هیچ وقت علت، حکم را عوض نمی کند و تنها مورد را از خصوصیت می اندازد. حکم در اینجا عدول از لاحقه به سابقه است:«فانوها الاولی فانما هی اربع مکان اربع». مثلاً وقتی گفته می شود: «ان جائک زید فأکرمه لأنه عالم» تعلیل این را می رساند که اگر کسی غیر از زید آمد مثلاً عمرو یا بکر آمد و عالم بودند اکرام آن ها هم واجب است ولی این که زید عالم است پس او را شهید کنیم تا عالم شهیدی داشته باشیم تغییر حکم است که از این علّت فهمیده نمی شود. نباید خصوصیت حکم معلل را الغاء کرد.

ما بارها این را عرض کردیم که: «نهی النبی عن بیع السمک فی الآجام فانها غرر» گفتیم فانها غرر، تعلیل است اما تعلیل بیع است یا مبیع؟

اگر می گفت نهی النبی عن بیع السمک فی الآجام فان بیعها غرر؛ معنایش این است که نهی از بیع نه بخاطر خصوصیت بیع است؛ بخاطر این است که عقد غرری است. اجاره غرری هم همین حکم را دارد.

اما اگر بگوید نهی النبی عن بیع السمک فی الآجام فانها غرر، أی مجهول؛ معنایش این است که دیگر، این سمک در حرمت بیع خصوصیت ندارد. هر مجهولی بیعش حرام است. فرق است که تعلیل برای چی باشد و حکم چی باشد.

اینجا هم همین است؛ فانما هی اربع مکان اربع حکمش فانوها الاولی است نه فانوها الثانیه. بله، این که نماز عصر در وقت مشترک بوده یا در وقت مختص، مهم نیست. اما فانوها الاولی مهم است چون حکم است. و هیچ وقت تعلیل منشأ نمی شود حکم را عوض کنیم. حکم را حفظ می کنیم. مورد را برای این حکم از خصوصیت داشتن می اندازیم. خذ فاغتنم.

خب این فرع اول برای ثمره نزاع بین وقت مختص و وقت مشترک.

فرع دوم

فرع دوم این است: کسی نماز ظهر را به اعتقاد وسعت وقت خواند. بعد معلوم شد که در وقت مختص عصر بوده است؛ بناء بر قول مشهور که قائل به وقت مختص شده اند، این نماز باطل است، زیرا نماز ظهرش را در ضیق وقت خوانده و این وقت، وقت ظهر نبود؛ وقت عصر بود و لاتعاد شامل آن نمی شود چون به وقت اخلال وارد کرده است. ولی بناء بر قول مخالف مشهور نماز ظهرش صحیح و نماز عصرش قضاء شده است. دقت کنید! تکرار می کنم. بناء بر قول مخالف مشهور طبق صناعت نماز ظهرش صحیح است. زیرا نماز ظهر را در وقت خواند و لو بر فرض دلیل بیاید بگوید تو باید در ضیق وقت نماز عصر بخوانی. اینجا سهوا نماز عصر نخواند و نماز ظهر خواند. چرا نماز ظهرش باطل باشد، اخلال به وقت که نکرده است. وقت، مشترک است.

ص: ۴۰۳

حال بایـد بحث کنیم که بنـاء بر قول مشـهور نماز ظهر ادائا قبول نیست، چون وقت نماز ظهر گذشـته است ولی قضائا صـحیح است و یا قضائاً هم باطل است؟ این بحثی است که ان شاء الله بعدا مطرح می کنیم.

فرع سوم

فرع سوم را هم عرض کنم: اگر کسـی مطمئن است به انـدازه یک رکعت نماز عصـر را در وقت درک می کنـد باید نماز ظهر بخواند و لو بعض رکعات نماز عصر خارج وقت واقع می شود، همین که یک رکعتش داخل وقت واقع می شود کافی است. و اینجا مشکلی نیست.

ولی در جـایی که اطمینـان نـدارد و خوف تنگی وقت دارد که حتّی یـک رکعت از عصـر را هم نتوانـد در داخل وقت بخواند مشـهور و غیر مشـهور گفته انـد که نماز ظهر را ترک می کنـد و نماز عصـر را می خوانـد. حال اگر بعد از خواندن نماز عصـر بفهمـد برای نماز ظهر وقت باقی است چون خوف داشت و یقین نـداشت که وقت تنگ باشد. در این فرض ظاهر قول مشـهور این است که دیگر لازم نیست الآن نماز ظهر خوانده شود زیرا وقت مختص نماز عصـر است و نماز ظهر دیگر قضاء شده و می توانـد بعـداً بخوانـد.اما بنـاء بر قـول مخـالف مشـهور ظـاهرش این است که وظیفه این است که نمـاز ظهر را بخوانـد چون یـک رکعت داخل وقت را از نماز ظهر درک می کند.

این فرع فرع مهمی است. قبل از این که این فرع را بحث کنیم نکته ای عرض کنم تا در مورد آن فکر کنید؛

از طرفی گفته انـد: اگر به انـدازه پنـج رکعت وقت داری، نمـاز ظهرت را بخوان، یـک رکعت از نمـاز عصـر را قبـل از غروب درک کنی کافی است.

ص: ۴۰۴

و از طرفی در بحث وضوء گفته اند: اگر وضوء بگیری، نیم رکعت نمازت هم خارج وقت باشد درست نیست، باید بروی تیمم کنی، تیمم بکن تا بتوانی کل رکعات نماز را در وقت درک کنی، حق وضوء گرفتن نداری.

چرا در وجوب وضوء وقت اختیاری نماز را ملاک قرار دادند، گفتند اگر وقت، سعه ندارد، برای این که نماز اختیاری را در وقت بخوانی برو تیمم کن، اما در بحث ضیق وقت در نماز ظهر و عصر گفتند معیار، نماز اختیاری عصر در وقت، نیست. معیار این است که یک رکعت از نماز عصر را بخوانی. فرق بین این دو تا فرع چیست؟

این را تامل کنید! ان شاء الله فردا هم توضیح بدهیم هم جواب بدهیم.

کتاب الصلا/أوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/ثمرات و فروع بحث ۹۵/۰۹/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/أوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/ثمرات و فروع بحث

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

ثمرات نزاع در وجود وقت مختص

بحث در فروعی بود که ثمره نزاع بین نظر مشهور (که قائل به وقت مختصِ ظهر و عصر اند) و بین نظر مخالف مشهور بود.

فرع أول

کسی در وقت مختصِ ظهر اشتباهاً نماز عصر را بخواند که بنا بر قول به وقت مختص این نماز به عنوان نماز عصر قطعاً صحیح نیست و بحث در این بود؛ که آیا أخبار عدول شامل این فرض می شود تا به عنوان نماز ظهر، صحیح باشد یا نه؟ ما گفتیم صحیحه زراره هر چند موردش «إِذَا نَسِيتَ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ الْعَصْرَ» است که ظاهر آن این است که مختص وقت مشترک است و ظاهر آن این است که فتره ای داشته ایم که نماز ظهر را در آن فتره فراموش کردی و بعد از آن فتره متذکّر شدی. و لکن تعلیل «فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ» شامل وقت مختص نماز ظهر هم می شود.

ص: ۴۰۵

احتمالات در معنای تعلیل در صحیحه زراره

در تعلیل«فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ» سه احتمال وجود دارد؛

احتمال أول

استظهار ما این بود که امام می فرماید: فانوها الاولی؛ نیّت کن این نماز، نماز ظهر است زیرا تکویناً آنچه به جا آوردی با آنچه قرار بود به جا بیاوری و أمر داشتی بیاوری در عدد رکعات یکسان اند و هر دو چهار رکعتی اند علّت شده که بگوییم فانوها الاولی. و العلّةُ تعمّم لذا کسی که در وقت مختصّ نماز ظهر، نماز عصر می خواند این تعلیل در مورد او صادق است که یک نماز چهار رکعتی عصر خوانده و قرار بود نماز چهار رکعتی ظهر را به جا بیاورد که مأمور به بوده و محل برای نماز ظهر بوده است و چون هر دو چهار رکعتی اند نماز أول به نیّت نماز ظهر قرار می گیرد.

و لذا در فقره دیگر در مورد نماز عشاء خود صحیحه زراره مستقلّاً فرمود اگر در رکعت دوم بودی یا داخل رکعت سوم شدی نیّت نماز عشاء کن «وَ إِنْ کُنْتَ ذَکَرْتَهَا- وَ قَدْ صَلَّیْتَ مِنَ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ رَکْعَتَیْنِ- أَوْ قُمْتَ فِی الثَّالِثَهِ فَانْوِهَا الْمَغْرِبَ»

نکته: البته فتوا این است که حتّی اگر وارد رکعت چهارم شده است و هنوز رکوع نکرده است می نشیند و نیّت مغرب می کند.

و لکن ما بر أساس این روایت می گوییم اگر بعد از رکوع رکعت سوم از نماز عشاء یادش آمد احتیاط این است که این نماز را قطع کند و دوباره نماز مغرب را بخواند زیرا مفهوم صحیحه زراره اقتضاء می کند که بعد از دخول در رکوع رکعت ثالثه محل عدول از بین می رود. عبارت روایت «رَکْعَتَیْنِ- أَوْ قُمْتَ فِی الثَّالِثَهِ» است و اگر بنا بود قیام فی الرابعه مثل قیام فی الثالثه باشد و هنوز محلّ عدول باقی باشد ذکر«قُمْتَ فِی الثَّالِثَهِ» لغو می شد.

احتمال دوم

احتمـال دوم این است که؛ چون آنچه انجام داده ای چهار رکعت است حکمش این است که شـرعاً به جای چهار رکعت ظهر قبول می شود «انمـا هی أربع مکـان أربع شـرعاً- انمـا هی أربع فیکون شـرعاً مکـان أربع» چون این نمـازی که خوانـدی چهـار رکعت است شـرعاً به جـای چهار رکعت نماز ظهر واقع می شود و تو هم این گونه نیّت کن «فانوها الاولی». و طبق این احتمال «فانوها الاولی» به این معنا می شود که شـما این نماز چهار رکعتی را به عنوان ظهر قرار بده چون شـرعاً به عنوان ظهر قرار داده شده است.

ولی طبق احتمـال أول «فانوهـا الاـولی» به این معنـا می شود که چون تکوینـا به جـای نمـاز ظهر چهار رکعتی نماز عصـر چهار رکعتی خوانـدی، شـرع مقـدّس حکم کرده است به این که «فانوهـا الاـولی» و تنهـا همین حکم، شـرعی می شود. و جمله أول اخبار از واقع تکوینی است. ولی در احتمال دوم، جمله أول، بیان جعل شرعی است: چون چهار رکعت خواندی، شرعاً به جای چهار رکعت ظهر قرار می گیرد.

احتمال سوم

«انما هی أربع مکان أربع» به این معنا است که «الأربع رکعات عصر اعتبر شرعاً أربع رکعات ظهر»

در احتمـال دوم «انما هی أربع» علّت برای حکم شارع قرار داده شـده است «هی مکان أربع لکونها أربع» ولی احتمال سوم «انما هی أربع» علّتِ حکم شـارع نیست بلکه تمـام آن حکم شـارع است که «انما هی أربع مکان أربع» شارع حکم کرده است چهار رکعت عصرتو چهار رکعت است و به جای چهار رکعت ظهر واقع می شود

تفـاوت احتمـال أول بـا احتمـال دوم و سوم؛ طبق احتمال أول معنا چنین می شود که؛ چون تو به جای امتثال أمر چهار رکعتی، چهار رکعتی دیگری به جا آوردی همین که عـدد رکعات مساوی است، سـبب می شود که شارع حکم کنـد از لاحق به سابق عدول کنی.

أما طبق احتمال دوم و سوم خود «انما هی أربع مکان أربع» حکم شرعی است و مکان أربع شرعاً یعنی احتسب ظهراً الّتی أربع رکعات

فرق احتمال دوم با احتمال سوم: در احتمال دوم علّت حکم را هم گفته است که چون چهار رکعت است شرعاً به جای چهار رکعت محسوب می شود. ولی طبق احتمال سوم علّت حکم را نگفته است.

ثمره این سه احتمال

طبق احتمال أول که استظهار ما بود؛ العلة تعمّم ولی تنها برای حکم ِعدول از لاحق به سابق یعنی از نماز عصر به ظهر، عمومیت ثابت می شود.

طبق احتمال دوم: که «انما هی أربع مکان أربع» یعنی «اعتبر الشارع هذه الصلاة صلاة ظهرلکونها أربع رکعات» که لکونها أربع رکعات علت می شود و معمّم می شود. لذا اگر نماز ظهر را سهواً دوباره بخوانی این علّت می آید و شامل عدول از سابق به لاحق هم می شود.

ولی طبق احتمال سوم: علّت وجود ندارد و معلوم نیست شارع کجا حکم کرده است که نماز عصر به جای نماز ظهر قرار می گیرد. و نمی دانیم اگر در وقت مختص نماز ظهر، نماز عصر را بخوانیم آیا شارع حکم کرده است که «هذا اربع مکان أربع» یا نه. این أول کلام است و معلوم نیست.

و طبق این احتمال سوم، این جمله تعلیل نیست و تنها تطبیق کبرای تعبّدیّه است؛ فانوها الاولی: این نماز عصر را به عنوان نماز ظهر حساب کن. چرا؟ زیرا این نماز تو نمازی است که شارع اعتبار کرده است هی أربع مکان أربع شرعاً. أما نماز در وقت مختص ظهر هم شارع حکم کرده است که هی أربع مکان أربع یا نه؟ معلوم نیست و شاید شارع در وقت مختص این حکم را نداشته باشد و حکم تنها برای وقت مشترک باشد.

ص: ۴۰۸

طبق احتمال سوم فرمایش آقای حکیم درست می شود که؛ از این روایت به دست نمی آید که در وقت مختص این حکم جاری شود. و تمسّک به «انما هی أربع مکان أربع» برای صورت اتیان نماز عصر در وقت مختص، تمسّک به خطاب در شبهه مصداقیه خطاب می شود.

احتمال سوم (که خلاف ظاهر است) منشأ می شود که تنها بر مورد روایت اقتصار کنیم زیرا هیچ تعلیلی ندارد و صرفاً حکم شارع در مورد وقت مشترک را بیان نموده است.

نظر استاد در مورد احتمالات

به نظر ما تعلیل به أمر تعبّدی خلاف ظاهر است و ظاهرروایت تعلیل به أمر تکوینی است؛ به جای نماز ظهر اشتباهاً نماز عصر خواندی و عدد رکعات هر دو یکی است و این علّتِ حکم به عدول شده است.

نتیجه این که: ما احتمال أول را أظهر الاحتمالات می دانیم و به این روایت در مقام تمسّک می کنیم.

فرع دوم

کسی که در وسعت وقت نماز ظهر را می خواند بعد معلوم می شود در وقت مختص عصر نماز ظهر را خوانده است؛

طبق قول به وقت مختصِ عصر، نماز ظهر باطل است.

فرع سوم

کسی که خوف ضیق وقت دارد که پنج رکعت بیشتر تا آخر وقت نمانده باشد؛

{نکته: فقهاء می فرمایند اگر به اندازه پنج رکعت فرصت دارد نماز ظهر را می خواند بعد عصر را می خواند. ما سؤالی مطرح کردیم چرا در بحث تیمّم، خوف وقت اختیاری را ملاک تیمّم گرفته اند«اذا خاف الوقت فلیتیمّم» و لو بدانیم اگر وضو بگیریم می توانیم یک رکعت از نماز را داخل وقت درک کنیم. ولی در اینجا که روایت می گوید: «ان خاف أن تفوت العصر بدأ بالعصر» خوف وقت اضطراری را ملاک در عدم اتیان ظهر گرفته اند و فرموده اند اگر نماز عصر را می توانی ولو در وقت اضطراری درک کنی باید نماز ظهر را بخوانی و بعد عصر را بخوانی.

ص: ۴۰۹

شبهه این است که: اگر ظاهر خوف فوت وقت با فوت وقت اختیاری صادق است چرا در بحث دوم این را نگفته اید و اگر خوف فوت با وقت اضطراری صادق است چرا در بحث أول، که تیمّم بدل از وضو بود، این را نگفته اید.

فعلاً نمی خواهیم جواب بدهیم و صرفاً اشکال را طرح کردیم و بعداً در فرصت مناسب جواب آن را دنبال می کنیم.}

حال فعلاً فرض مسأله را این گونه قرار می دهیم که خوف دارد که به اندازه چهار رکعت بیشتر وقت نباشد؛

که بنا به وقت مختصّ، دیگر نمی تواند نماز ظهر را بخواند چون وقت آن گذشته است و باید نماز عصر را بخواند.

ولی بنا بر قول به وقت مشترک؛ اگر ترتیب حتّی در این وقت که ضیق وقت است، لازم است اگر نماز عصر بخواند باطل است و باید نماز ظهر را بخواند. و اگر دلیل ترتیب شامل این مورد نمی شود مخیّر بین نماز ظهر و عصر است زیرا تزاحم کرده اند و هر دو مساوی اند و أهمیّت هیچ کدام ثابت نیست. و این ثمره نزاع بین وقت مختصّ و وقت مشترک می شود.

فرض این است که خوف فوت مسلّماً منجّز است و از روایات استفاده کردیم. و أصلاً می توانید فرض بحث را علم به ضیق وقت بگیرید تا از این جهت اشکال نکنید.

مناقشه مرحوم خویی

مرحوم خویی فرموده است: این ثمره را قبول نداریم زیرا ما وقت مختص را قبول نداریم و قائل به وقت مشترک ایم ولی خودِ دلیل شرطیّت ترتیب و این که نماز ظهر باید قبل از نماز عصر باشد «إلّا أنّ هذه قبل هذه»، قرینه است. وقتی می گویند نماز ظهر باید قبل از نماز عصر باشد و به آخر وقت رسیدیم؛ اگر أمر به هر دو باشد تکلیف به مالایطاق است و این که أمر به نماز ظهرثابت باشد ولی أمر به نماز عصر ساقط شود خلاف ظاهر این است که ظهر قبل از عصر است، و معنای قبل از عصر بودن این است که اگر توانستی ظهر را بخوان و اگر نتوانستی بعدی را بخوان.

جواب

ما این مطلب را نفهمیدیم: خود ایشان فرموده است: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» به این معنا است که نماز عصر باید بعد از نماز ظهر باشد«هذه بعد هذه» ولی لازم نیست نماز ظهر قبل از نماز عصر باشد. و اگر نماز ظهر را بخوانی و نماز عصر را نخوانی نماز ظهر صحیح است.

و این که روایت می گوید نماز ظهر باید قبل از نماز عصر باشد که معنای آن این است که نماز عصر باید بعد باشد؛ چه ظهوری دارد که اگر وقت تنگ بود باید قبلی را رها کنی و سراغ بعدی بروی. معنایش این است که شرط صحّت نماز عصر این است که بعد از نماز ظهر بخوانی و در اینجا اگر نماز ظهر نخوانم به شرط عمل نکرده ام و نماز عصر فاقد شرط می شود.

بله این که بگوییم در ضیق وقت باید نماز ظهر بخوانی یا مخیّر بین ظهر و عصر هستی خلاف تسالم است، بحث دیگری است ولی دلیل شما تمام نیست.

مناقشه استاد

لذا این ثمره، ثمره خوبی است اگر نص در کار نبود: که نص خاص داریم؛

در خوف ضیق وقت «یبدأ بالعصر» که در روایت حلبی است و در سند آن محمّد بن سنان است که دیروز اشتباهاً تعبیر به صحیحه حلبی کردیم و توجّه نداشتیم و غفلت کردیم و ان شاء الله در جلسه بعد راجع به محمّد بن سنان بحث می کنیم.

و راجع به خوف ضیف وقت در مورد نماز عشاء «یبدأ بالعشاء الأخره» داریم که روایت عبدالله بن سنان است و بین مغرب و عشاء، و ظهر و عصر عرفاً تفاوتی نیست.

ص: ۴۱۱

و لذا این ثمره با توجّه به روایت تمام نیست.

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/ثمرات/أدله قول به وقت مختص ۹۵/۰۹/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/ثمرات/أدله قول به وقت مختص

ثمرات نزاع در وجود وقت مختص

بحث در رابطه با ثمرات نزاع بین قول به وقت مختص و انکار وقت مختص بود و به این ثمره رسیدیم که؛

فرع سوم

اگر شخص معتقد به ضیق وقت بود، لذا نماز ظهر را ترک کرد و نماز عصر را خواند بعد متوجه شد به اندازه چهار رکعت تا غروب آفتاب وقت باقی است؛ اگر قائل به وقت مختص شویم وقت نماز ظهر گذشته است و قضاء شده است و لزومی ندارد الآن قضاء کند. و لی اگر قائل به وقت مشترک شدیم باید نماز ظهر را در این وقت باقی مانده بخواند.

مناقشه أول

این ثمره با قطع نظر از صحیحه زراره است: «اذا نسیت الظهر حتی صلیت العصر فذکرت انک لم تصل الظهر فانوها الاولی فانما هی اربع مکان اربع» ولی اگر روایت را بپذیریم اطلاق آن، این فرض را شامل می شود و هر چند مورد روایت نسیان ظهر بود و در اینجا ظهر را فراموش نکرده است و تنها به خاطر اعتقاد ضیق وقت نماز ظهر را بعد از عصر می خواند، ولی عرف الغاء خصوصیت می کند که نسیان موضوعیّت ندارد و به عنوان مثال برای جایی که نماز عصر به بر وجه صحیح انجام می دهیم، آورده شده است. خصوصاً این که نکته حکم را هم بیان کرد که :«فانما هی اربع مکان اربع».

ص: ۴۱۲

لذا با توجّه به این صحیحه چه قائل به وقت مختص شویم و چه وقت مختص را قبول نکنیم؛ در هر صورت نماز قبلی که به عنوان نماز عصر خواند به عنوان نماز ظهر واقع می شود و در این زمان باقی مانده که با اندازه چهار رکعت است نماز عصر را می خواند و طبق هر دو قول نماز در وقت خود خوانده می شود.

مناقشه دوم

بنا بر قول به وقت مختص: ظاهردلیل وقت مختص«مثل روایت داود بن فرقد: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ وَ هُوَ دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ- حَتَّى يَمْضِيَ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي الْمُصَلِّي أَرْبَعَ

رَكَعَاتٍ- فَإِذَا مَضَى ذَلِكَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ- حَتَّى يَبْقَى مِنَ الشَّمْسِ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ- فَإِذَا بَقِيَ مِقْدَارُ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ- وَ بَقِيَ وَقْتُ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ(۱) » این است که در جایی که به اندازه چهار رکعت به غروب آفتاب مانده، در صورتی وقت مختص نماز عصر است که قبلاً نماز عصر را نخوانده باشد. و دلیل وقت مختص، از این صورت که نماز عصر را به طور صحیح خوانده است انصراف دارد. وگرنه اگر نماز عصر را به طور صحیح خوانده باشد چرا نتواند نماز ظهر را بخواند.

وقتی شامل این فرض نشد به اطلاقات «مثل روایت قاسم بن عروه یا موثقه زراره» رجوع می کنیم؛ «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر یا وجب الظهر و العصر ثم انت فی وقت منهما حتی تغیب الشمس» که اقتضاء می کند چهار رکعت مانده به غروب وقت نماز ظهر هم باشد.

ص: ۴۱۳

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۷ .

جواب

اولاـ: دلیل مشهور روایت داوود بن فرقد است و بعید نیست، نسبت به جایی که این مکلف نماز عصر را قبلاً خوانده است اطلاق داشته باشد.

ثانیاً: اگر روایت از این فرض های نادر، که نماز عصر را به اعتقاد ضیق وقت یا از روی نسیان در وقت مشترک خواندیم، انصراف دارد، چرا خطاب مطلق یعنی خطاب وقت مشترک، مثل روایت قاسم بن عروه اذا زالت الشمس فقد وجبت الظهر و العصر ثم انت فی وقت منهما حتی تغیب الشمس، از این فرض انصراف نداشته باشد؟

و به قول مرحوم آقای حکیم اگر روایت داوود بن فرقد را قرینه قرار بدهیم، این روایت قرینه بر تخصیص نیست. بلکه قرینه بر این است که بگوییم مراد از روایت قاسم بن عروه بیان وقت مسامحی نماز ظهر و عصر است؛ یعنی این که می گوییم ابتدای اذان ظهر وقت نماز ظهر و عصر شروع می شود، بدون ملاحظه وقت مختص ظهر گفتیم؛ و این که گفتیم غروب آفتاب هم انتهاء وقت نماز ظهر و عصر است، بدون ملاحظه وقت مختص عصر گفتیم. جمع عرفی این است.

نه این که بگوییم روایت داوود بن فرقد این روایت قاسم بن عروه را تخصیص می زند؛ تخصیص معنایش این است که روایت قاسم بن عروه می گوید وقت نماز ظهر هم تا غروب آفتاب امتداد دارد. و روایت داوود بن فرقد می گوید تا چهار رکعت به آخر وقت، وقت نماز ظهر تمام می شود و فقط وقت نماز عصر است. این معنای تخصیص است که جمع عرفی نیست و جمع عرفی اقتضاء می کند بگوییم امام در روایت قاسم بن عروه به وقت نماز ظهر و عصر، یک نظر اجمالی کردند و در مقام بیان نبودند.

وقتی روایت در مقام بیان نیست چگونه در این فرض نادر به اطلاق روایت قاسم بن عروع تمسّک کنیم. لذا باید به أصل عملی رجوع کنیم. حال أصل عملی چه اقتضایی دارد بحثش مفصّل است لذا بعداً مطرح می کنیم. ولی همین اندازه بدانید که استصحاب وجوب نماز ظهر در چهار رکعت باقی مانده به غروب، همیشه جاری نمی شود و مبتلاـ به اشکالاتی است که مرحوم آقای حکیم مطرح نموده اند و ان شاء الله بعداً بررسی می کنیم.

تذکّر: ادّعا شده که ضعف سند این روایت با عمل مشهور جبران شده است. ولی ما فعلاً در پی بررسی أدله مشهور نیستیم و صرفاً ثمرات نزاع بین مشهور و غیر مشهور را بررسی می کنیم.

فرع پنجم

مقدمه

مشهور می گویند: اگر کسی به خاطر اعتقاد به دخول وقت نماز ظهر را خواند ولی در واقع هنوز وقت داخل نشده بود؛ و زمانی که وقت داخل شد این شخص مشغول نماز بود، نماز ظهر او صحیح است؛ به خاطر روایت اسماعیل بن رباح؛

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ رَبَاحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ وَ أَنْتَ تَرَى أَنَّكَ فِي وَقْتٍ وَ لَمْ يَدْخُلِ الْوَقْتُ- فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَقَدْ أَجْزَأَتْ عَنْكَ.(۱)

این روایت نص در این مطلب است که اگر کسی با اعتقاد به دخول وقت نماز را شروع کند، بخشی از این نماز در وقت باشد، این نماز صحیح است. نه این که وقتی متلفت شد هنوز وقت داخل نشده باشد، آنقدر نماز را طول بدهد تا سلام نمازش بعد از دخول وقت باشد. این خلاف شرع است که با علم به عدم دخول وقت بخواهد نماز را ادامه بدهد. بلکه بعد از نماز فهمید که مقداری از نماز داخل وقت بوده است و یا زمانی که أذان گفته شد او در نماز متوجّه شد.

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۶ .

بررسی سندی

مشهور بر أساس این روایت فتوا داده اند ولی آقای خویی سند این روایت را ضعیف می داند لذا فتوا نداده اند.

در سند روایت اسماعیل بن رباح است که توثیق خاص ندارد. ولی ابن أبی عمیر از او نقل می کند لذا کسانی مثل ما که وثاقت مشایخ ثلاث، که شیخ طوسی در مورد آن ها فرمود: عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقه، را قبول دارند به این روایت عمل می کنند.

علاوه بر این که در سند این روایت اصحاب اجماع هم هستند. ابن ابی عمیر جزء اصحاب اجماع است و در سند این روایت واقع شده است؛ بناء بر نظریه اصحاب اجماع که می گوید اجمعت الاصابه علی تصحیح ما یصح ما عن هؤلاء و عده زیادی از بزرگآن می فرمایند؛ معنای این عبارت این است که سند تا این افراد اگر صحیح بود، اجماع علماء امامیه بر این است که این حدیث مطلقا صحیح است یعنی لاینظر الی الواسطه بینهم و بین الامام. لذا طبق این نظر هم این روایت صحیح می شود.

پس سند به نظر ما به خاطر وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر قابل اعتماد است.

بیان ثمره

وقتی این شخص نماز ظهر را می خواند هنوز به اندازه چهار رکعت از ابتدای اذان نگذشته است لذا بنا بر قول به وقت مختص باید صبر کند تا به مقدار چهار رکعت از ابتدای اذان بگذرد بعد نماز عصر را بخواند. روایت می گوید اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر فاذا مضی مقدار اربع رکعات دخل وقت العصر. (مگر کسی بگوید این هم انصراف دارد از این فرضی که نماز ظهر صحیحش را خوانده باشد.) ولی بنا بر قول به وقت مشترک می تواند نماز عصر را بخواند و لازم نیست صبر کند. آقای حکیم به این ثمره ملتزم شده اند.

ص: ۴۱۶

نکته: این که أربع رکعات أفراد با هم فرق می کند بالأخره مضی أربع رکعات صادق است و مشکلی ندارد ولی در اینجا که قبل از اذان نماز را شروع کرده است مضیّ أربع رکعات صادق نیست.

و نیز توجّه شود که أربع رکعات خصوصیت ندارد و باید تناسب حکم و موضوع ملاحظه شود کما این که وقت نماز عشاء بعد از گذشت سه رکعت است و حتی یمضی ثلاث رکعات دارد. لذا برای مسافر وقت نماز عصر بعد از گذشت دو رکعت است. ولی در محل بحث نماز چهار رکعتی ملاک است و تنها از باب ارفاق و اجزاء این نمازی که مقداری از آن داخل وقت بوده را قبول کرده اند.

ادله قول مشهور(قول به وقت مختص)

برخی از ادله غیر از ادله روائیه ضعیف است ولی چون مطرح کردند ما هم مطرح می کنیم.

دلیل اول

صاحب مدارک فرموده است: فالأصح اختصاص الظهر من أول الوقت بمقدار أدائها، و اختصاص العصر من آخره بذلک.

لنا: علی الحکم الأول: أنه لا معنی لوقت الفریضه إلّا ما جاز إیقاعها فیه و لو علی بعض الوجوه، و لا ریب أنّ إیقاع العصر عند الزوال علی سبیل العمد ممتنع، و کذا مع النسیان علی الأظهر، لعدم الإتیان بالمأمور به علی وجهه، و انتفاء ما یدل علی الصحه مع المخالفه(۱)

نماز عصر چه عمداً و چه سهواً اگر در أول أذان ظهر خوانده شود باطل است زیرا شرط ترتیب مراعات نشده است.

مناقشه

اگر قائل به وقت مختص نباشیم در فرض نسیان و حتی جهل قصوری، تنها اخلال به شرطیّت ترتیب زده ایم که حدیث لاتعاد شامل آن می شود.

ص: ۴۱۷

۱- (۳) مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، ج ۳، ص: ۳۶.

دلیل دوم

علامه حلی در مختلف فرموده انـد؛ قول به وقت مشترک مسـتلزم یکی از این دو محال است: اگر در زمان چهار رکعت ابتدای اذان هم نماز ظهر و هم عصر واجب باشد تکلیف مالایطاق لازم می آید و اگر بگوییم هر دو با هم واجب نیست و مخیّریم که یا ظهر را بخوانیم و یا عصر را، این خرق اجماع است.(۱)

مناقشه

جواب این هم واضح است: خرق اجماع است از باب این که اخلال به شرط ترتیب است. نه از باب قول به وقت مختص. و لذا در جایی که مشکل اخلال به شـرط ترتیب نبود، مثل فرض نسـیان که حدیث لاتعاد هم آن را تصـحیح می کند یا فرض مورد روایت اسماعیل بن رباح، دیگر خلاف اجماع نمی شود.

ص: ۴۱۸

۱- (۴) لنـا: انّ القول بـاشتراک الوقت حین الزوال بین الصـلاتین مسـتلزم للمحال فیکون محالا و الملازمه ظاهره، و بیان صـدق المقـدّمه الاـولی: أنّه مسـتلزم لأحـد المحـالین، إمّـا تکلیف مـا لا یطاق، أو خرق الإجماع، و اللازم بقسـمیه باطل اتفاقا فالملزوم مثله.بیان اسـتلزامه لأحدهما: أنّ التکلیف حین الزوال إمّا أن یقع بالعبادتین معا، أو بإحداهما، إمّا لا بعینها (۴) أو بواحده معیّنه:و الأوّل: یسـتلزم تکلیف ما لا یطاق إذ لا یتمکن المکلّف من إیقاع فعلین متضادین فی وقت واحد.و الثانی: یسـتلزم خرق الإجماع إذ لاـ خلاـف بأنّ الظهر مراده بعینها حین و الثالث: یسـتلزم إمّا المطلوب أو خرق الإجماع، لأنّ تلک المعیّنه إن کانت هی الظهر ثبت الأوّل، و إن کانت هی العصر ثبت الثانی، و لأنّ الإجماع واقع علی أنّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله- صلّی الظهر أوّلا، و قال: «صـلوا کما رأیتمونی أصـلّی» فلو لم یکن وقتا لها لما صحّ منه- علیه السلام- إیقاعه فیه./ .مختلف الشیعه فی أحکام الشریعه، ج ۲، ص: ۷

و اصل اشکال به علامه این است که؛ چه محذوری دارد که به نحو واجب موسع به نماز ظهر و عصر مشروط به ترتیب، تکلیف کنند. و واجب مضیق نیست که همین الان بخوان. مثل کسی که اول وقت وضوء ندارد. به او می گویند نماز با وضوء بخوان. وضوئش چند دقیقه طول می کشد. نگفتند در این چند دقیقه که وضوء نداری نماز بخوان. واجب موسع است. و لذا اشکالی ندارد.

دلیل سوم (روایات)

عمده همین روایات است؛

روایت أول

روایت داود بن فرقد: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ وَ هُوَ دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ- حَتَّى يَمْضِيَ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي الْمُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ- فَإِذَا مَضَى ذَلِكَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ- حَتَّى يَبْقَى مِنَ الشَّمْسِ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ- فَإِذَا بَقِيَ مِقْدَارُ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ- وَ بَقِيَ وَقْتُ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ(۱) »

بررسی سندی

روایت مرسله است ولی از دو راه خواسته اند این سند را تصحیح کنند؛

راه أول برای تصحیح سند

این که مشهور به این روایت عمل کرده اند لذا ضعف آن جبران می شود. یک راه ادعای جبر ضعف سند به عمل مشهور.

مناقشه

و فیه المنع کبری و صغری؛

استناد قول مشهور به وقت مختص به این روایت ثابت نیست، زیرا روایات دیگری مثل روایت حلبی داریم « محمد بن سنان عن ابن مسکان عن الحلبی» و هر چند محمد بن سنان در سند است ولی معلوم نیست مشهور او را قبول نداشته اند.

ص: ۴۱۹

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۷ .

علاوه بر این که ما اشکال کبروی هم داریم و جبر ضعف سند به عمل مشهور را قبول نداریم؛ شاید مشهور از باب احتیاط، از باب این که وثوق نوعی را در خبر کافی می دانستند وثوق پیدا کردند.

وجه دوم برای تصحیح سند

شیخ انصاره ره فرموده است: این روایت از حسن بن علی بن فضال است که راجع به بنی فضال روایت وارد شده است: «خذوا ما رووا و ذروا ما رووا»، لذا اگر چه روایت مرسله باشد ولی به خاطر این نص ما به این روایت عمل می کنیم.

مناقشه

انصافا این فرمایش از این شیخ بزرگ قابل اغماض نیست:

اولا: خذوا ما رووا ظاهرش این است که انحراف عقیدتی این ها مانع از اخذ به روایات این ها نشود و لذا حسن بن علی بن فضال فطحی که منحرف العقیده است و لو شخص ثقه ای است ولی روایت از سایر جهات باید واجد شرائط صحّت باشد.

ثانیا: سند خود این روایتی که ذکر فرمودید مشکل دارد: در کتاب غیبت شیخ طوسی می گوید وَ قَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ تَمَّامٍ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ الْكُوفِيُّ خَادِمُ الشَّيْخِ الْحُسَيْنِ بْنِ رَوْحٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سُئِلَ الشَّيْخُ يَعْنِي أَبَا الْقَاسِمِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ كُتُبِ ابْنِ أَبِي الْعَزَاقِرِ بَعْدَ مَا ذُمَّ وَ خَرَجَتْ فِيهِ اللَّعْنَةُ فَقِيلَ لَهُ فَكَيْفَ نَعْمَلُ بِكُتُبِهِ وَ بُيُوتُنَا مِنْهَا مِلَاءٌ فَقَالَ أَقُولُ فِيهَا مَا قَالَهُ أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ ص وَ قَدْ سُئِلَ عَنْ كُتُبِ بَنِي فَضَّالٍ فَقَالُوا كَيْفَ نَعْمَلُ بِكُتُبِهِمْ وَ بُيُوتُنَا مِنْهَا مِلَاءٌ. فَقَالَ ص خُذُوا بِمَا رَوَوْا وَ ذَرُوا مَا رَأَوْا(1)

۱- (۶) الغیبه (للطوسی)/ کتاب الغیبه للحجه، النص، ص: ۳۸۹.

ابن أبی عزاقر، شلمغانی است که کتاب تکلیف او به مانند رساله مرجع تقلید درخانه های شیعیان موجود بود.

نه ابی الحسین بن تمام توثیق دارد، نه عبدالله کوفی که خادم حسین بن روح بود. بعضی روایات می گویدخدامنا شرار الخلق، البته سندش ضعیف است، ولی خدام ائمه که همه شان آدم های خوبی نبودند تا چه برسد به خادم حسین بن روح که در اوج تقیه بوده است. (یک شخصی از همین خدام حسین بن روح به معاویه لعن کرد حسین بن روح اخراجش کرد. چرا؟ برای این که اگر بناء بود حسین بن روح، نائب خاص در مجتمع بغداد معروف بشود به این که خلفاء را لعن می کند، دیگر کار نمی توانست بکند. امام زمان علیه السلام هم بلد بود چه کسی را نائب خاصش قرار بدهد. نرفت علماء را نائب قرار بدهد. یک شخصی که بازاری بود نائب خاصش قرار داد که به او حساس نشوند. حالا این خادم، عبدالله الکوفی لابد کسی بوده دیگران به او حساس نبودند، یک آدم معمولی بود، از کجا معلوم ثقه بوده؟)

و لذا این روایت اشکال سندی دارد.

مناقشه دلالی

آقای خویی فرموده اند: «یمضی مقدار اربع رکعات فاذا مضی مقدار اربع رکعات فقد دخل وقت العصر»، لااقل با آن روایاتی که می گوید «اذا زالت الشمس دخل الوقتان الا انه هذه قبل هذه» جمع عرفی دارد؛ روایت داوود بن فرقد می خواهد بگوید اول نماز ظهر را بخوان بعد نماز عصر. یعنی برای متعارف مردم ذکر می کند که با توجّه به شرطیّت ترتیب ابتدا باید نماز ظهر را بخوانند و بعد نماز عصر را بخوانند. و لذا این روایت وقت مختصی که مشهور می گوید را بیان نمی کنند و لا أقل مقتضای جمع عرفی این است که روایت را به این معنا بگیریم که در نتیجه مضمون روایت همان «الا أن هذه قبل هذه» می شود.

ص: ۴۲۱

ایشان می فرماید: قول به وقت مختص مبعّداتی دارد که اگر بیان شود، این جمع عرفی روشن می شود.

کتاب الصلا/حرمت غنا /أدله اختصاص حرمت غنا به صورت اقتران به محرمات دیگر ۹۵/۱۰/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/حرمت غنا /أدله اختصاص حرمت غنا به صورت اقتران به محرمات دیگر

أدله روایی اختصاص حرمت غناء به صورت اقتران به محرمات دیگر

بحث راجع به قول محدث کاشانی بود که فرمود؛ غنا فی حد ذاته حرام نیست مگر با یک محرم آخر مقترن باشد و استظهار کردیم که ایشان در فرض اقتران به محرم آخر ملتزم است که خود غنا هم حرام می شود نه این که غنا حلالی است که به حرام آخر مقترن شده است.

روایت أول

برای قول محدث کاشانی به روایت علی بن جعفر استدلال شد؛وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْغِنَاءِ أَ يَصْلُحُ فِي الْفِطْرِ وَ الْأَضْحَى وَ الْفَرَحُ يَكُونُ قَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يُزْمَرْ بِهِ (۱) در قرب الاسناد؛ مَا لَمْ يُعْصَ بِهِ(۲) داشت. و ظاهر به نظر ما هم همین است که غنا تا با ضرب آلات لهو و یا گناه دیگر همراه نشود، اشکال ندارد.

مناقشه

و لکن هم اشکال سندی کردیم.

و نیزاشکال دلالی کردیم: به این معنا که گفتیم بر فرض سند این روایت تمام بشود دلالت آن با أدله حرمت غنا متعارض است. و این ادله حرمت غنا قابل حمل بر کراهت نیست. اجتنبوا قول الزور یعنی الغناء، قابل بر حمل کراهت نیست. یا این روایت که ریان بن صلت در عیون اخبار الرضا نقل می کند؛ وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الرَّيَّانِ عَنْ يُونُسَ قَالَ: سَأَلْتُ الْخُرَاسَانِيَّ ع عَنِ الْغِنَاءِ وَ قُلْتُ- إِنَّ الْعَبَّاسِيَّ ذَكَرَ عَنْكَ أَنَّكَ تُرَخِّصُ فِي الْغِنَاءِ- فَقَالَ كَذَبَ الزِّنْدِيقُ مَا هَكَذَا- قُلْتُ لَهُ سَأَلَنِي عَنِ الْغِنَاءِ- فَقُلْتُ إِنَّ رَجُلًا أَتَى أَبَا جَعْفَرٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ- فَسَأَلَهُ عَنِ الْغِنَاءِ- فَقَالَ يَا فُلَانُ إِذَا مَيَّزَ اللَّهُ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ- فَأَيْنَ يَكُونُ الْغِنَاءُ- فَقَالَ مَعَ الْبَاطِلِ فَقَالَ قَدْ حَكَمْتَ.(۳)

ص: ۴۲۲

۱- (۱) مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ص: ۱۵۶ .

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۲۲ .

۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۰۶ .

امام فرمود خودت حکم کردی که غنا باطل است و ظاهرش این است که حرام است.

وقتی این روایات تعارض کردند ما روایات محرمه غنا را ترجیح می دهیم؛

به خاطر مخالفت عامه (که مالک و شافعی قائل به حلیت غنا شده) و همین طور به خاطر موافقت با شهرت قطعیه ای که کاد ان یکون اجماعا (غیر از فیض کاشانی هیچکس قائل به این قول نشده است که غنایی که مقترن با حرام دیگر نباشد حلال است. حتی محقق سبزواری رساله ای نوشته، رساله فی تحریم الغنا، و اثبات می کند غنا حرام است نه در خصوص جایی که مقترن به محرم آخر باشد. فقط فیض کاشانی این نظر را قائل شده که این، نظر یک فردی است از علماء متأخر که خرق اجماع نمی کند).

نکته: موافقت کتاب مرجح اول است ولی کتاب فی حد نفسه دلیل بر تحریم غنا نیست. روایات آیه را تفسیر کرده اند: اجتنبوا قول الزور قال یعنی الغنا. لذا دیگر ترجیح به موافقت کتاب نمی شود. بله اگر کتاب می گفت أخبار مرخص غنا مخالف کتاب هم می شد.

جواب

شما کلام فیض کاشانی را توجیه کردید که ایشان غنا را مطلقاً حلال نمی شود بلکه در فرضی که با حرام دیگری مقترن باشد خود غنا حرام می شود؛ لذا نسبت بین سألته عن الغنا فقال لابأس به ما لم یزمر به یا ما لم یعص به (که مفادش همین قول فیض کاشانی است که غنایی که مقترن با گناه نباشد و با ضرب آلات لهو نباشد، حلال است) نسبت بین این روایت علی بن جعفر و اطلاقات تحریم غنا عموم و خصوص مطلق است. اجتنبوا قول الزور قال یعنی الغنا، اطلاق دارد اعم از این که مقترن با ضرب آلات لهو و حرام آخر باشد یا نباشد. روایت علی بن جعفر می گوید در خصوص غنایی که مقترن به حرام آخر نیست، مشتمل بر ضرب آلات لهو نیست ما قائل به جواز می شویم لذا جمع عرفی پیدا می کند و دیگر نوبت به ترجیح به مخالفت عامه یا نوبت به ترجیح به موافقت شهرت نمی رسد.

ص: ۴۲۳

اشکال به جواب

این جواب به نظر ما درست نیست:

حمل برخی از این روایات که ناهی و محرّم غنا هستند، بر خصوص غنایی که مقترن به حرام آخر باشد، عرفی نیست. «اجتنبوا قول الزور یعنی الغنا» ظاهرش این است که غنا قول زور است و این قابل حمل بر این نیست که بگوییم غنا فی حد ذاته حلال است، اگر با حرام آخر همراه شد آن وقت حرام می شود. خلاف ظاهر است که حرام دیگر منشأ شود که غنا قول زور شود.

تذکّر: این که غنا باید در کلام لهوی باشد و در صدق غنا ولو فی الجمله لهوی بودن و باطل بودن مضمون کلام دخیل است بحث دیگری است که شاید ما هم ملتزم شویم. و بحث ما در این است که آیا حرمت غنا منوط به این است که با حرام دیگری مقترن شود یا نه. و قول الزور بودن عرفاً ناشی از ذات غنا است نه مقارنات آن. و سخن این است که نمی توان گفت: «غنا که قول زور است حلال است مگر این که مقترن به حرام دیگر شود و اجتنبوا قول الزور هم استحباب اجتناب را می گوید. این عرفی نیست.»

یا در همین روایت ریان بن صلت: ذکر انک ترخص فی الغنا، حضرت می فرمود کذب الزندیق ما قلت له سألنی عن الغنا فقلت ان رجلا اتی اباجعفر علیه السلام فسأله عن الغنا فقال یا فلان اذا میز الله بین الحق و الباطل فاین یکون الغنا فقال بین الباطل فقال قد حکمت: ظاهرش این است که خود غنا باطل است.

این که: «خود غنا در فرض اقتران به حرام دیگر، هم حرام می شود یا خود غنا حلال است که در کنار حرامی قرار گرفته است» تنها یک بحث تحلیلی و علمی بود و این که غنا فی نفسه حلال باشد با ظاهر و مفاد روایات دال بر حرمت سازگار نیست.

ص: ۴۲۴

نتیجه بحث در روایت أول

و لـذا بین این روایات جمع عرفی نیست. و ما ملتزمیم اگر سـند روایت علی بن جعفر درست باشد (که به نظر ما درست نیسـت)، با ترجیح به مخالفت عامه و موافقت شـهرت قطعیه (هم شـهرت روائیه، هم شـهرت فتوائیه) که در ادله تحریم غنا هست، ادله تحریم غنا را ترجیح می دهیم. و این روایت نمی تواند دلیل بر اختصاص حرمت غنا به صورت اقتران به حرام آخر باشد.

روایت دوم

روایت علی بن ابی حمزه بطائنی؛ مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ کَسْبِ الْمُغَنِّیَاتِ- فَقَالَ الَّتِی یَدْخُلُ عَلَیْهَا الرِّجَالُ حَرَامٌ- وَ الَّتِی تُدْعَی إِلَی الْأَعْرَاسِ لَیْسَ بِهِ بَأْسٌ- وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنَ النّاسِ- مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ (۱)

تقریب استدلال؛ «التی یدخل علیها الرجال» یا تعلیل است که حکم را مختص صورتی که این علّت وجود دارد می کند. یا اگر تعلیل هم نباشد ظاهر آن این است که حکم حرمت مختص این صورت و این موضوع است.

مناقشه امام قدس سره

امام قـدس سـره فرموده انـد: اگر بخواهیم به این روایت عمل کنیم که التی یدخل علیها الرجال حرامٌ، و ظهور در حصـر داشـته باشد؛ در این صورت اگر یک زن آوازه خوانی در مجالس زنانه تغنی بکند، ترغیب به باطل بکند، و یا غنای او با ضرب آلات لهو همراه شود، باید بگوییم اشـکال ندارد چون التی یدخل علیها الرجال حرام. و این قابل التزام نیست. لذا باید بگوییم روایت به صـدد این است که بگویـد این صورت از غنا حرام است و صورت دیگر که غنای در أعراس باشد حلال است«و التی تدعی بها الی الاعراس لیس به بأس» و از صورت های دیگر غنا مسکوت است.

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۲۰ .

جواب

ممکن است به نفع فیض کاشانی جواب بدهیم؛ بگوییم این یک مثال عرفی برای حرام است یعنی التی یقترن غنائها بمحرم آخر حرام است و «التی یدخل علیها الرجال» یک مثال عرفی از این حرام است، لذا دیگر این اشکال امام قدس سره وارد نمی شود.

مناقشه مرحوم شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری فرموده: این روایت هم اشکال سندی دارد، هم اشکال دلالی دارد؛

مناقشه سندی

اشکال سندی به خاطر علی بن ابی حمزه بطائنی است: کذاب ملعون. و مشهور اشکال می کنند ولی ما سعی کردیم از این اشکال جواب دهیم و وثاقت او را با استصحاب وثاقت ثابت کنیم.

مناقشه دلالی

ایشان فرموده اند: روایت ظهور در حصر ندارد بلکه ذیل روایت تعلیل می کند: «و هو قول الله عز و جل و من الناس من یشتری لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله» و زنی که در مجالس زنانه غنا بخواند و غنایش لهوی باشد و متضمن اشعار لهوی باشد، مصداق آیه است.

ظاهر آیه این است که و من الناس من یشتری لهو الحدیث بر غنا منطبق می شود و این کارش موجب اضلال است یعنی چون لهو الحدیث است موجب اضلال است نه اینکه غنا مصداق تمام آیه باشد و امام بخواهد بفرماید غنا لهو الحدیثی است که اضلال عن سبیل الله دارد زیرا در این صورت شبهه مصداقیه پیش می آمد که غنا از « و من الناس من یشتری لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله» است یا « و من الناس من یشتری لهو الحدیث لا لیضل عن سبیل الله». و این مصادره به مطلوب است.

اگر بناء باشد من الناس من یشتری لهو الحدیث هم تفصیل داشته باشد: لیضل عن سبیل الله، لالیضل عن سبیل الله، این استدلال، عرفی نیست. سائل می گوید این غنا مصداق و من الناس من یشتری لهو الحدیث لالیضل عن سبیل الله است. چرا شما می گویید لیضل عن سبیل الله است؟ ظاهر فرمایش امام این است که این غنا «و من الناس من یشتری لهو الحدیث» است و خصوصیت لهو الحدیث این است که لیضل عن سبیل الله است.

ص: ۴۲۶

مرحوم شیخ فرموده است: این روایت به صدد بیان این است که غنای زن در زفّ العرائس حلال است به این شرط که مجلس مختلط نباشد و مردها صدای او را نشنوند و می خواهد بگوید غنا در زف العرائس به این شرط حلال است که لیست بالتی یدخل علیها الرجال، باشد.

بعد ایشان فرموده است که؛ این روایت غنا مغنیه را به اعتبار غالب در غنای مغنیه ها تقسیم می کند که مغنیه ها را برای غنا خواندن دو جا دعوت می کنند: یکی در مجالسی که مردها هم حضور داشتند. یکی در مجالسی که مختص به زن ها است. یک قسمش را امام فرمود حلال است، یک قسمش را فرموده حرام است.

ولی فرموده است؛ انصاف این است این روایت خالی از اشعار نیست که محرم در غنا خصوص آن قسمی است که یدخل فیه الرجال علی المغنیات. ولی با این مقدار که شخص منصف از اطلاقات حرمت غنا رفع ید نمی کند: اطلاقاتی که صریح در حرمت غنا مغنیه و لو برای خصوص مولایش است. که نظر ایشان به روایت سهل بن زیاد از وشاء است که می گوید: فی شراء المغنیه قد یکون للرجل جاریه تلهیه و ما ثمنها الا ثمن الکلب: جاریه برای مولایش غنا می خواند. تلهیه. امام می فرماید و ما ثمنها الا ثمن الکلب، یعنی حرام است. و این «التی یدخل علیها الرجال» نیست. بعد هم فرموده فتأمل.

دأب مرحوم شیخ این است که صاف مطلب را نمی گوید. لکن الانصاف و لکن المنصف و آ خرش هم فتأمل می آورد.

نظر استاد در تأیید مناقشه دلالی مرحوم شیخ

اصل ادعای مرحوم شیخ را قبول داریم: انصافا این روایت هیچ ظهوری در حصر غنای محرم به آن قسمی که یدخل علیهن الرجال باشد، ندارد. ظاهر روایت این است که مغنیه ای که «یدخل علیها الرجال» غنایش حرام است و مغنیه ای که «تدعی الأعراس و لایدخل علیها الرجال» و مصداق لهو الحدیث نیست، غنایش حلال است. و بقیه أقسام را بیان نکردند. بلکه به قول مرحوم شیخ ذیل حدیث که آیه را ذکر کرد مؤید این است که آن اقسام دیگر که یدخل علیها الرجال نیست ولی عرفا مصداق لهو الحدیث است حرام است، مثل این أشعاری که به مناسبت های مختلف می شنوید که ابرز مصادیق اشعار لهوی است و حرام بیّن است.

روایت سوم

صحیحه ابی بصیر وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحُرِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَجْرُ الْمُغَنِّيَهِ الَّتِي تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ- وَ لَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ.(۱) بعض نسخ (مثل من لایحضره الفقیه، وسائل الشیعه)«و لیست» دارد، بعض نسخ (مثل تهذیب و استبصار)«لیست» دارد.

بررسی سندی: سند روایت خوب است و مرحوم شیخ هم اشکال نمی کنند.

.

تقریب استدلال این است: ظاهر روایت تعلیل است: «اجر المغنیه التی تزف العرائس لیس به بأس و لیست بالتی یدخل علیها الرجال» یعنی چون زنی نیست که «یدخل علیها الرجال» باشد غنای او حرام نیست.

مناقشه شیخ طوسی در استبصار

مرحوم شیخ طوسی در استبصار سه روایت را ذکر کرده است: یکی همین روایت و دیگر روایت علی بن ابی حمزه بطائنی که قبلا خواندیم. یک روایت سومی هم از حَکم خیاط نقل کرده که بعید نیست ثقه باشد، چون مروی عنه احد المشایخ الثلاث (ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی) اند: عَنْهُ عَنْ حَكَمٍ الْحَنَّاطِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمُغَنِّيَهُ الَّتِي تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَا بَأْسَ بِكَسْبِهَا.(۲)

و بعد مفاد أخبار را توضیح داده است؛ فَالْوَجْهُ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ الرُّخْصَهُ فِيمَنْ لَا تَتَكَلَّمُ بِالْأَبَاطِيلِ وَ لَا تَلْعَبُ بِالْمَلَاهِي مِنَ الْعِيدَانِ وَ أَشْبَاهِهَا وَ لَا بِالْقَصَبِ وَ غَيْرِهِ بَلْ يَكُونُ مِمَّنْ تَزُفُّ الْعَرُوسَ وَ تَتَكَلَّمُ عِنْدَهَا بِإِنْشَادِ الشِّعْرِ وَ الْقَوْلِ الْبَعِيدِ مِنَ الْفُحْشِ وَ الْأَبَاطِيلِ فَأَمَّا مَنْ عَدَا هَؤُلَاءِ مِمَّنْ يَتَغَنَّيْنَ بِسَائِرِ أَنْوَاعِ الْمَلَاهِي فَلَا يَجُوزُ عَلَى حَالٍ سَوَاءٌ كَانَ فِي الْعَرَائِسِ أَوْ غَيْرِهَا؛ قصب نی است و عیدان بربط است که با چوب می ساختند ولی در آن موی اسب و أمثال آن استفاده می کردند به صورت فنی و هنری می ساختند که حالت ریتم پیدا می کرد.

ص: ۴۲۸

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۲۱ .

۲- (۶) الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۳، ص: ۶۲ .

ایشان این جور توجیه می کند که؛ غنایی حلال است که مضـمونش لهوی نباشد. غنایی که مضـمونش لهوی است چه در زف العرائس چه در غیر زف العرائس یا همراه با یک حرام دیگر مثل استعمال آلات لهو است، حرام است.

مناقشه امام قدس سره

امام قدس سره فرموده اند؛ اگر نسخه واو درست باشد «و لیست بالتی یدخل علیها الرجال» احتمال هایی در آن وجود دارد؛

احتمالات در جمله «و لیست بالتی یدخل علیها الرجال»

احتمال أول

جملـه، جملـه حـالیه برای تزفّ باشـد یعنی: «اجر المغنیـه الـتی تزف العرائس لیس به بـأس»، و یعنی در حـالی که «لیست بـالتی یـدخل علیها الرجال». یعنی این مغنیه ای که در مجلس عروسـی غنا می خوانـد، در صورتی غنایش حلال است و اجرش حلال است که این شرط را داشته باشد: لیست بالتی یدخل علیها الرجال. و طبق این احتمال این جمله تعلیل نیست.

احتمال دوم

بگوییم این جمله به منزله تعلیـل است؛ و طبق این احتمـال اسـتدلال به روایت تمـام می شود زیرا ظـاهر آن این می شود که غنا حرام نیست و تنهـا مقارنات آن حرام است: (اجر مغنیه ای که تزف العرائس حلال است، چون مغنیه ای نیست که یـدخل علیها الرجال، باشد.)

احتمال سوم

بگوییم تعلیل است ولی در فرض وجود این علّت خود غنا هم حرام می شود: غنایی که مقارن با دخول رجال و محرمات دیگر نباشد حلال است و اگر مقارن بود خود غنا حرام می شود.

بعـد امام قـدس سـره فرمودند: در «و لیست» سه احتمال است و در برخی نسـخه ها هم بدون واو آمده و چند احتمال دارد؛ و با وجود این احتمالات نمی توان به روایت استدلال کرد.

ص: ۴۲۹

مناقشه در احتمال دوم

طبق احتمال سوم خود غنا حرام است و أجرت گرفتن برای خود این غنا هم سحت و حرام می شود. ولی طبق احتمال دوم اگر غنا حلال باشد و مقارنات آن حرام باشد، اگر کسی فقط برای غنا أجیر شده باشد نباید أجری که برای غنا می گیرد حرام باشد. و وجود محرّمات دیگر مشکلی برای او ایجاد نمی کند؛ مثل این که زنی که نماز می خواند با صدای بلند نماز بخواند و مردها نامحرم صدایش را بشنوند که به نظر می رسد نمازش باطل نیست زیرا ترکیب انضمامی است.

و مخصوصاً در بحث أجرت به طریق أولی حرام نیست: کسی برای خیاطت ثوب أجیر شد ولی خیاطت را در مکان غصبی انجام داد و مقترن به کار حرام شد، و یا مثلاً در شب شروع به خیاطی کرد و موجب ایذاء مؤمن شد. در اینجا أجیر مستحقّ أجرت است و نمی توان گفت «چون در مکان غصبی خیاطت کردی یا با آن ایذاء مؤمن کردی مستحقّ أجرت نیستی و أجرت برای تو حرام است». صرفاً گناه دیگری مرتکب شده است.

در اینجا هم اگر قرار است غنا حلال باشد توجیه فقهی ندارد که وقتی مقارنات حرام شد أجرت غنا هم حرام شود. لذا باید بگوییم این احتمال دوم صحیح نیست.

تأیید أصل مناقشه امام قدس سره

به نظر ما أصل این اشکال وارد است که؛ و لیست بالتی یدخل علیها الرجال شاید تقیید باشد: به این معنا که روایت راجع به غنا در زفّ العرائس می فرماید: مغنیه ای که لیس بأجرته بأس، آن مغنیه ای است که «لیست بالتی یدخل علیها الرجال» باشد. و گفتیم این جمله عنوان مشیر به اقتران به محرم آخر است.

احتمال مرحوم تبریزی

مرحوم آقای تبریزی، استاد ما، فرمودند؛ ممکن است بگوییم «و لیست بالتی یدخل علیها الرجال» عنوان مشیر به آن قسم از زنان آوازه خوانی که در غیر مجلس های عروسی آواز می خوانند، باشد؛ یعنی این زن هایی که در مجالس عروسی آواز می خوانند، کارشان حلال است ولی زن هایی که در غیر زف العرائس غنا می خوانند حالا چه مقترن به محرم آخر باشد چه نباشد کارشان حرام است و دخول رجال عنوان مشیر است و موضوعیت ندارد.(عنوان مشیر مثل این که امام علیه السلام به شخص می فرماید: علیک بهذا الجالس یعنی احکام را از این فرد جالس أخذ کن که جالس بودن عنوان مشیر به آن فرد است و موضوعیت ندارد لذا اگر قائم شود هم باز علیک بهذا صادق است)

بعد هم فرموده اند: احتمال دارد «و لیست..» حال باشد که فرمایش امام هم بود.

نظر استاد راجع به فرمایش مرحوم تبریزی

انصافا این مطلب اخیر که احتمال دارد جمله حالیه باشد احتمالی عرفی است خصوصاً در مقام جمع بین روایات این احتمال قوی می شود. ولی آن عنوان مشیر ممکن است کسی بگوید خلاف ظاهر است و ظاهر عناوین، موضوعیت است.

اما ما به جای عنوان مشیر یک نکته دیگر می گوییم؛

می گوییم این جمله ظهور در حصر و تعلیل ندارد و جمله مستأنفه است؛ «اجر المغنیه التی تزف العرائس لیس به بأس و لیست بالتی یدخل علیها الرجال»: یعنی این زنی که تزف العرائس فرق می کند با آن زن های مغنیه ای که در مجالس مختلط غنا می خوانند. اما آیا حرام منحصر است به غنای زنانی که در مجالس مختلط آواز می خوانند؟ این را که نمی گوید.

ص: ۴۳۱

یک مثال بارز، مصداق بارز برای حرام ذکر کردن دلیل بر انحصار حرام در او نیست. (می گوید زنانی که در مجالس عروسی زنانه غیر مختلط غنا می خوانند کارشان حلال است. این ها فرق می کنند با آن زنانی که در مجالس مختلط غنا می خوانند. ابرز مصادیق حرام را گفته است. اما حرام منحصر است به آن زن هایی که در مجالس مختلط غنا می خوانند؟ حالا مردهایی که در مجالس مردانه یا مجالس مختلط غنا بخوانند، کار آنها حرام نیست؟ در مقام حصر نیست. یک فرد بارز برای حرام در مقابل این فرد حلال ذکر کرد برای این که بفهماند این فرد، حلال است.)

نتیجه بحث دردلیل سوم

و لذا این روایت قابل استدلال هم نیست.

آخرین دلیل ایشان، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: لَيسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ مَعْنَاهُ لَيسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَسْتَغْنِ بِهِ وَ لَا يُذْهَبْ بِهِ إِلَى الصَّوْتِ – اقرءوا القرآن بصوت حسن، است که ان شاء الله در جلسه بعد مطرح می کنیم و وارد بحث بعدی می شویم.

کتاب الصلا/أوقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص ۹۵/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/أوقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص

أدله قول به وقت مختصّ

بحث راجع به روایات دالّ بر قول به وقت مختص برای نماز ظهر و یا نماز عصر بود.

روایت أول (داود بن فرقد)

اولین روایت، روایت داود بن فرقد بود که سند آن مرسله بود. مرحوم آقای بروجردی خواستند با عمل مشهور جبر ضعف سند کنند ولی به نظر ما تمام نیست.

مناقشه مرحوم خویی (بیان شرطیّت ترتیب نه وقت مختصّ)

راجع به دلالت مرحوم خویی فرمودند: ظاهر این جمله که: « إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ – حَتَّى يَمْضِيَ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي الْمُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ – فَإِذَا مَضَى ذَلِكَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ – حَتَّى يَبْقَى مِنَ الشَّمْسِ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ – فَإِذَا بَقِيَ مِقْدَارُ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ – وَ بَقِيَ وَقْتُ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ(1) » بیان شرطیّت ترتیب بین ظهر و عصر است یعنی در حال ذکر و عدم نسیان، تا نماز ظهر را نخواند تمکّن فعلی ندارد تا نماز عصر را بخواند، نه اینکه چهار رکعت أول وقت مختص نماز ظهر است که اگر نماز عصر را بخواند باطل باشد یا اگر اعتقاد به دخول وقت داشت و نماز ظهر را شروع کرد و سلام نماز ظهر بعد از دخول وقت واقع شد و روایت اسماعیل بن رباح گفت نماز ظهر او صحیح است، نتواند نماز عصر را بخواند. هم قرائن روائیه منفصله و هم قرائن غیر روائیه داریم.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۷ .

قرائن ظهور روایت داود بن فرقد در بیان شرطیّت ترتیب

قرائن روائیه منفصله

روایاتی مثل روایت قاسم بن عروه که می گفتند: الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَهَ عَنْ عُبَیْدِ بْنِ زُرَارَهَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ- فَقَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ- دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ جَمِیعاً إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ- ثُمَّ أَنْتَ فِی وَقْتٍ مِنْهُمَا جَمِیعاً حَتَّی تَغِیبَ الشَّمْسُ.(۱) کاملاً نشان می دهد که با اذان، وقت ظهر و عصر داخل می شود و تنها یکی قبل از دیگری است.

قرائن غیر روائیه (مبعّدات قول به وقت مختصّ)

قول به وقت مختصّ مبعّداتی دارد:

مبعّد أول

لازمه وقت مختص این است که اگر نماز ظهر را قبل از اذان خواند و کمی از نماز در وقت بود و طبق روایت اسماعیل بن رباح (إِسْمَاعِیلَ بْنِ رَبَاحٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّیْتَ وَ أَنْتَ تَرَی أَنَّکَ فِی وَقْتٍ وَ لَمْ یَدْخُلِ الْوَقْتُ- فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَ أَنْتَ فِی الصَّلَاهِ فَقَدْ أَجْزَأَتْ عَنْکَ.)(۲) گفتیم نماز اوصحیح است باید صبر کند تا وقت مختص تمام شود. و التزام به این بعید است.

مبعّد دوم

مراد شما از مقدار چهار رکعت که وقت مختص است، مقدار فعلی نیست زیرا چه بسا شخصی نمازش مثلاً نیم ساعت طول بکشد بلکه مهم مقداری است که مکلف به آن احتیاج دارد و حداقل زمان ملاک است. حال در ما یحتاج إلیه المکلف چه چیزی معیار است: متعارف مردم یا هر شخصی جدا حساب کند که چه مقدار زمان برای خواندن چهار رکعت نماز نیاز دارد. اگر متعارف مردم معیار باشد و شخصی سریع نماز را خواند آیا نمی تواند نماز عصر را شروع کند. یا کسی که بعضی از أذکار نماز را فراموش کرده است و با حدیث لاتعاد نماز او را درست کردیم؛ این شخص باید صبر کند تا بقیه مردم که متذکّر اند نمازشان تمام شود. این مطلب بعید است. و نیز اگر معیار را متعارف خود شخص بگیریم باز این اشکال می آید که اگر نماز او زودتر تمام شد باید صبر کند تا به اندازه چهار رکعت زمان بگذرد و این بعید است.

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۶ .

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۶ .

و اگر معیار را شخص مکلّف می گیرید؛ همین شخص حالاتش فرق می کند؛ گاهی که مشکلی ندارد با سرعت نماز را می خواند و گاهی به خاطر خستگی و لکنت زبان و علل دیگر نمازش را آرام تر می خواند.

تذکّر مهم: شما نماز فعلی را در نظر نمی گیرید و نظر ما به جایی است که نماز ظهر را نخوانده و سهواً نماز عصر را خوانده است و دنبال این هستیم که ببینیم این شخص نماز عصر را در وقت مختص خوانده است یا در وقت مشترک خوانده است؛ لذا باید به صورت قضیه تعلیقیه بحث را مطرح کنیم که اگر نماز ظهر را می خواند چه مقدار طول می کشید.

اگر معیار را هر شخص به لحاظ حال فعلی او قرار دهیم و نسبت به هر مکلّفی حال امروز او را حساب کنیم؛ با توجّه به این معیار زمان مختصّ قابل محاسبه نیست و ضابط مشخصی ندارد: آیا امروز دچار نسیان می شد یا نه و حمد و سوره را فراموش می کرد یا نه؟ آیا دچار لکنت زبان می شد یا نه؟

آقای حکیم فرموده است؛ معیار حال فعلی مکلف است یعنی این شخص مکلف، در خصوص امروز برای انجام نماز ظهر چه مقدار وقت لازم دارد. حداقل زمانی که برای چهار رکعت نماز نیاز دارد، وقت مختص خواهد بود.

طبق این معیار وقت مختص ضابط مشخصی پیدا می کند: مثلاً شخص نگاه می کند می بیند امروز حال خوبی دارد و در دو دقیقه چهار رکعت را می خواند. یک روز نگاه می کند می بیند خسته است لذا در پنج دقیقه می تواند چهار رکعت را بخواند.

این مطلب هم عرفی نیست؛ زیرا معیار برای جایی است که نماز ظهر را نخوانده است و نمی دانیم اگر می خواند چه مقدار طول می کشید. لذا این که امروز چه مقدار نیاز دارد تا نماز ظهر را بخواند ضابط معیّنی ندارد.

و این که وقت مختص نماز ظهر را با نماز عصری که خوانده است محاسبه کنیم و ببینیم چه مقدار طول کشیده است فایده ای ندارد؛ زیرا چه بسا در نماز عصر شرائطی پیش می آید و در نماز ظهر شرائطی دیگر پیش می آید. شاید اگر از ابتدا قصد می کرد هشت رکعت نماز بخواند در روحیه اش تأثیر می گذاشت و زمان انجام نماز ظهر او متفاوت می شد. و علاوه بر این که این مطلب در نماز مغرب و عشاء نمی آید و نمی توان با نماز عشائی که خوانده است وقت نماز مختص نماز مغرب را فهمید.

و بر فرض اگر بگویید: نماز ظهر و عصر وقتش مشخص است و اگر این شخص امروز آرام نماز می خواند برای نماز ظهر هم همین گونه نماز می خواند و لذا نماز عصری که خواند معیار است و کشف می کند که نماز ظهر در امروز چه مقدار طول می کشید؛

می گوییم: این مطلب در مورد نماز های دیگر مثل نماز مغرب و عشاء جاری نمی شود و نمی توان با نماز عشاء وقت نماز مغرب را به دست آورد.

محصّل اشکال آقای خویی این بود که: قرائن روائیه منفصله و قرائن غیر روائیه قرینه می شود که این روایت ظهور پیدا نکند یا حداقل ظهور روایت داود بن فرقد را حمل کنیم بر این که مراد از این که «مقدار چهار رکعت وقت بگذرد تا وقت نماز عصر برسد» این است که در حالات عادی تمکّن فعلی از نماز عصر بعد از اتیان به نماز ظهر پیدا می شود.

جواب از مناقشه مرحوم خویی

به نظر ما این اشکال آقای خویی قابل جواب است؛

جواب از قرائن روائیه منفصله (مقتضای جمع بین روایت داود بن فرقد و قاسم بن عروه)

اما این که فرمودند: «جمع عرفی بین روایت داوود بن فرقد و روایت قاسم بن عروه اقتضاء می کند روایت داوود بن فرقد را حمل کنیم بر این که، تا نماز ظهر نخوانی در حالات عادی تمکن فعلی از نماز عصر پیدا نمی کنی،»؛

می گوییم: لم لا یعکس؟ ما دو تا روایت داریم؛ روایت داوود بن فرقد که می گوید «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر فاذا مضی مقدار اربع رکعات من الظهر دخل وقت العصر»، و دیگری روایت قاسم بن عروه که می گوید «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جمیعا الا ان هذه قبل هذه»:

چرا روایت قاسم بن عروه قرینه بشود بر این که روایت داوود بن فرقد را بر بیان شرطیت ترتیب حمل کنیم؟ لم لا یعکس؟ روایت داوود بن فرقد قرینه بشود بر این که امام علیه السلام در روایت قاسم بن عروه می خواهند بفرمایند: مثل اهل سنت فکر نکنید که می گویند وقت نماز عصر موقعی است که سایه شاخص برابر شاخص بشود یا دو برابر شاخص بشود. نخیر. اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جمیعا. ولی نماز عصر وقتش بعد از مقدار اتیان نماز ظهر است. الا ان هذه قبل هذه. یعنی الا ان وقت هذه قبل هذه.

نظر مرحوم بروجردی (درمقتضای جمع بین روایت داود بن فرقد و قاسم بن عروه)

مرحوم آقای بروجردی فرموده اتفاقا متعین همین است که: روایت قاسم بن عروه «الا ان هذه قبل هذه» را حمل کنیم بر این که «الا ان وقت هذه قبل هذه». زیرا؛

قرینه أول

این که نماز عصر بعد از نماز ظهر است، توضیح واضحات است. آنی که روشن نبود این بود که عامه فکر می کردند وقت نماز عصر بعد از بلوغ ظل به اندازه مثل الشاخص است، به گونه ای در روایت آنها آمده که وقتی یکی از امراء یا فقهاء در منزل بعد از نماز ظهر، نماز عصر را خواند تعجّب کردند و سؤال کردند این چه نمازی است؟ گفت این، نماز عصر است.

یعنی این که نماز عصر موقع ظهر خوانده شود برای عامه نامأنوس بوده است. و می گویند نماز عصر یعنی در عصر باید خوانده شود و معنا ندارد در ظهر نمازی که برای عصر است خوانده شود. و نیز نماز عشاء که وقت آن در عشاء است و معنا ندارد در مغرب، نمازی که برای زمان عشاء است خوانده شود. فکر عامه این گونه بوده است. و لذا روایت قاسم بن عروه این فکر را تخطئه می کند. پیغمبر هم بین صلاه الظهر و العصر من غیر مطر و لاسفر، جمع کرد تا بر أمّت حضرت تسهیل شود. و این که اسم آن را صلاهٔ العصر گذاشته اند به این خاطر است که وقت فضیلت آن در عصر است و مشکلی ندارد زودتر خوانده شود. (و شما که خلیفه تان نماز جمعه را چهارشنبه خوانده است دیگر این تعلیل ها را نیاورید که چون نماز عصر است نباید در ظهر خوانده شود!!)

آقای بروجردی فرموده اند: برای از بین بردن این شبهه عامه، روایت قاسم به عروه گفت «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جمیعا» بعد استثناء زد؛ فرمود «الا ان هذه قبل هذه» و این فقره اگر می خواست بگوید نماز عصر اتیانش بعد از نماز ظهر است و ترتیب معتبر است از توضیح واضحات می بود. ولی بیان این که وقت عصر بعد از أذان ظهر شروع می شود توضیح واضحات نیست.

ص: ۴۳۷

قرینه دوم

استثناء منفصل خلاف ظاهر است و ظاهر در استثناء، استثناء متصل است لذا اگر بگوییم با زوال شمس وقت نماز ظهر و عصر داخل می شود لکن نماز عصر شرطش این است که بعد از نماز ظهر باشد؛ این استثناء منفصل می شود و خلاف ظاهر است ولی اگر بگوییم: با زوال شمس وقت نماز ظهر و عصر داخل می شود لکن وقت نماز ظهر قبل از نماز عصر است این استثناء، متّصل می شود.

قرینه سوم

اگر روایت به صدد بیان ترتیب بود باید این گونه تعبیر می کرد: «الا انّ هذه بعد هذه»، زیرا شرط صحت نماز ظهر این نیست که قبل از نماز عصر خوانده شود به گونه ای که اگر نماز عصر نخواند و قبلیّت صدق نکرد نماز ظهر باطل باشد و تعبیر کنند که «الا أن هذه قبل هذه». بلکه شرط صحّت نماز عصر این است که بعد از نماز ظهر خوانده شود به گونه ای که اگر نماز عصر را ابتدا خواند نماز عصر او باطل می شود یعنی شرط ما «الا أن هذه بعد هذه» است.

و خلاصه مرحوم آقای بروجردی در مقابل مرحوم آقای فرموده اند: روایت داوود بن فرقد باید قرینه بشود بر این که ما در روایت قاسم بن عروه تصرف کنیم. اگر این قرائنی که درروایت قاسم بن عروه وجود داشت برای استظهار این که مراد آن «الا أن وقت هذه قبل هذه» است، کافی نباشد؛ لااقل روایت داوود بن فرقد قرینه بر این معنا می شود.

مناقشه در فرمایش مرحوم بروجردی

این قرائن شما مخدوش است:

مناقشه در قرینه أول

این که فرمودید بیان شرطیّت ترتیب و این که «الا ان صلاه العصر مشروطه بالترتیب بینها و بین الظهر» توضیح واضحات است؛ می گوییم اگر ابتدای کلام این را بگوید عرفی نیست أما برای دفع دخل اشکالی ندارد که حضرت بفرماید: ای عامه که فکر می کنید وقت نماز عصر از زمانی است که سایه شاخص مثل شاخص شود شما اشتباه می کنید. وقت نماز عصر از أذان ظهر است مثل وقت نماز ظهر و فقط فرق این دو نماز این است که نماز عصر بعد از نماز ظهر خوانده می شود. فقط از این حیث تفاوت دارند و از حیث وقت فرقی با هم ندارند. این عرفی است.

مثل ایـن کـه گفته شـود: مرد و زن بـا هم فرقی ندارنـد جز این که این زن است و او مرد است. این برای تأکیـد است و عرفی است. یا مثل این که بگوییم حضـرت صدیقه طاهره در عصمت هیچ فرقی با أئمه ندارد إلا أنّها إمرأة و هم رجال. آیا گفته می شود که این توضـیح واضـحات است؟ توضـیح واضحات ابتداء به ساکن عرفی نیست. برای تاکید مطلب که هیچ فرقی بین این دو نیست الا این حیث، یک بیان عرفی است.

هیـچ فرقی در وقت بین نماز ظهر و عصـر نیست فقط فرق این دو نماز در این است که نماز عصـر بایـد بعـد از نماز ظهر باشد، فرق دیگری با هم ندارند، این کاملا عرفی است. این توضیح واضحات، مستهجن نیست.

مناقشه در قرینه دوم

اما قرینه دوم که فرمودند؛ استثناء باید با مستثنی منه تناسب داشته باشد:

می گوییم با این بیانی که عرض کردیم تناسب کاملاً عرفی است که: وقت أذان که شد وقت نماز ظهر و عصـر داخل می شود فقط نماز عصر باید بعد از نماز ظهر خوانده شود.

اسـتثناء منقطع نیست: زیرا اگر«دخل وقت الظهر و العصـر جمیعا» اطلاق مقامی می داشت توهّم می شد که می توان نماز عصـر را هم خواند. لذا روایت می گوید هر چند وقت نماز عصر رسـیده است ولی وقتی نیست که بالفعل بتوانی از آن استفاده کنی و مزاحم دارد. و این استثناء عرفی است. مثل این که گفته شود:«وقت خرید نان و حلیم رسید. الا این که اول حلیم بخر بعد نان بخر. این کاملا عرفی است.»

و اسـتثناء منقطـع نیست زیرا اگر این جمله گفته نشـود یـک عـده ای ممکن است توهّم کننـد که مخیّرانـد که هر کـدام را می خواهند أول شروع کنند.

ص: ۴۳۹

مناقشه در قرینه سوم

این که اگر به صدد بیان شرطیّت ترتیب بودند چرا تعبیر به «إلا أنّ هذه بعد هذه» نکردند؛

می گوییم این جمله «إلا أنّ هذه قبل هذه» یک بیان عرفی برای بیان شرطیّت ترتیب است. شما برای این که بگویید که بعد از نماز ظهر نماز عصر بخوان، نماز عصر مشروط است به این که قبلش نماز ظهر بخوانی، یک بیان عرفی این است که بگویی «لابد ان تکون العصر بعد صلاه الظهر»، یک بیان عرفی هم این است که «نماز ظهر قبل از نماز عصر است-ألا أن هذه قبل هذه». اول نماز ظهر را بخوان بعد نماز عصر را.

مثل این که گفته می شود: اول وضوء بگیر بعد نماز بخوان؛ مگر صحت وضوء مشروط به لحوق نماز است. وضوء بگیر نماز نخوان. این که می گویند اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا وجوهکم که ظاهرش این است که یعنی اول وضوء بگیرید بعد نماز بخوانید، یک بیان عرفی است که نماز مشروط به وضوء است. وضوء که مشروط به نماز نیست. اینجا هم برای این که بگویند نماز عصر مشروط به سبق نماز ظهر است می گویند هذه قبل هذه، اول نماز ظهر را بخون بعد نماز عصر را. و این بیان کاملاً عرفی است.

اما در عین حال این فرمایش آقای بروجردی قابل توجه است.

این که صحیحه قاسم به عروه (که به نظر ما صحیحه است، چون قاسم بن عروه، مروی عنه ابن ابی عمیر است)، دال بر وقت مشترک است، ما انصافا تردید نداریم. آن قرائن مذکوره هم تمام نبود. ولی بحث در این است که ما دو تا ظهور داریم. ظهور صحیحه قاسم به عروه دال بر این است که وقت نماز ظهر و عصر از زوال شمس شروع می شود، فقط بین ظهر و عصر ترتیب است. و روایت مرسله داوود بن فرقد که ظاهرش این است که مقدار چهار رکعت اول اذان ظهر، وقت عصر نرسیده است. این دو تا ظهور که آقای خوئی فرمود ظهور روایت قاسم بن عروه مقدم است بر ظهور روایت داوود بن فرقد، آقای بروجردی بر عکس کرد، به نظر ما ظاهر این است که هیچکدام از این ها تمام نیست. و این دو حدیث متکافئان فی الظهور هستند.

آیا راه حل های دیگر دارد یا ندارد که اگر نداشت تعارض می کنند علی فرض تمامیه السند، بحثی است که ان شاء الله جلسه بعد دنبال می کنیم.

کتاب الصلا/أقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص/ادامه روایت أول/روایت دوم ۹۵/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/أقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص/ادامه روایت أول/روایت دوم

أدله قول به وقت مختص

بحث در ادله قول به وقت مختص بود که قول مشهور بود.

روایت أول (روایت داود بن فرقد)

به روایت داوود بن فرقد استدلال شده است؛« إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ- حَتَّى يَمْضِيَ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي الْمُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ- فَإِذَا مَضَى ذَلِكَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ- حَتَّى يَبْقَى مِنَ الشَّمْسِ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ- فَإِذَا بَقِيَ مِقْدَارُ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ- وَ بَقِيَ وَقْتُ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ(۱) »

مقتضای جمع بین روایت دال بر وقت مختص و روایت دالّ بر وقت مشترک

نظر مرحوم خویی

مرحوم آقای خوئی فرمودند؛ این روایت با روایت قاسم بن عروه و امثال آن جمع عرفی دارد؛

ظاهر فی حد نفسه روایت داوود بن فرقد این است که ابتدای ظهر، وقت مختص ظهر است و قبل از غروب، وقت مختص عصر است.

و از طرفی روایت قاسم بن عروه می گوید: «إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ- دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ جَمِيعاً إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ- ثُمَّ أَنْتَ فِي وَقْتٍ مِنْهُمَا جَمِيعاً حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ.»(۲)

یا در صحیحه زراره چنین آمده است که: «إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ دَخَلَ الْوَقْتَانِ الظُّهْرُ وَ الْعَصْرُ- فَإِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ- دَخَلَ الْوَقْتَانِ الْمَغْرِبُ وَ الْعِشَاءُ الْآخِرَةُ.»(۳)

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۷ .

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۶ .

۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۵ .

ایشان فرموده است که عرف بین این دو روایت جمع می کند به این که؛ روایت داود بن فرقد شرطیّت ترتیب را بیان می کند و نظر به حال اختیار دارد: یعنی روایت می گوید هر چند ابتدای ظهر وقت نماز عصر هم داخل شده است ولی عملاً تا نماز ظهر را نخوانی نمی توانی نماز عصر را بخوانی و باید ترتیب را رعایت کنی. و اگر نماز عصر را سهواً و نسیاناً در أول وقت خواندی و حدیث لا تعاد آن را تصحیح کرد بحث دیگری است.

همین که در حال عمد و اختیار نمی توانی ابتدای وقت، نماز عصر را بخوانی صحیح است تعبیر کنیم «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر فاذا مضی مقدار اربع رکعات دخل وقت العصر». و لااقل روایت قاسم بن عروه را قرینه بر این جمع عرفی می گیریم.

در آخر وقت هم روایت قاسم بن عروه گفت: «ثم انت فی وقت منهما حتی تغیب الشمس» می گوییم یعنی تا غروب آفتاب برای نماز ظهر و عصر فرصت داری. ولی اگر چهار رکعت به غروب آفتاب وقت باقی مانده است و نماز ظهر را نخوانده بودی، دیگر حق نداری نماز ظهر را بخوانی؛ باید فقط نماز عصر را بخوانی که روایت داود بن فرقد بیان می کرد أمّا نه این که وقت ظهرحقیقتاً تمام شد، بلکه عملاً کسی که نماز ظهر را نخواند تا چهار رکعت به آخر وقت، باید نماز عصر را بخواند.

حال اگر کسی نماز عصر را قبل از نماز ظهر سهواً در وقت مشترک خوانده، دیگر نتواند در چهار رکعت مانده به آخر وقت نماز ظهر بخواند چون وقت مختص است از روایت داود بن فرقد در نمی آید و لاأقل به قرینه روایت قاسم بن عروه، روایت داود بن فرقد را حمل می کنیم بر این معنا که نظر به این صورت ندارد و ناظر است به این فرض متعارف که عملاً شما نماز ظهر و عصر را هیچکدام نخواندی و توجه هم داری، عالم عامد هستی، که متعین است که بروی نماز عصر بخوانی. و این مطلب به این معنا است که عملاً وقت نماز ظهر تمام شد. توسعه در وقت نماز ظهر تمام شد. نه این که آثار وقت مختص را بار کنیم که یکی از این آثار این بود که نماز ظهرت حتی در صورتی که نماز عصر را قبلا خوانده ای و حدیث لاتعاد این نماز عصر را چون سهوا قبل از ظهر خوانده بودی تصحیح کرده باشد، قضاء شده است.

ص: ۴۴۲

نظر مرحوم بروجردی

مرحوم آقای بروجردی نظری بر عکس نظر مرحوم خویی فرموده اند؛

فرموده اند بر فرض اگر از روایت قاسم بن عروه و صحیحه زراره استظهار کنیم که اول اذان ظهر، وقت نماز ظهر و عصر هر دو شروع می شود؛ اما روایت داوود بن فرقد قرینه می شود بر این که بگوییم مراد از «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جمیعا» این است که: وقت نماز عصر بعد از بلوغ الظل مثل الشاخص یا بلوغ الظل مثلی الشاخص نیست؛ مجموع نماز ظهر و عصر وقتش با اذان ظهر شروع می شود. أما این مجموع به لحاظ أفراد وقتش متفاوت است، وقت نماز ظهر اول اذان است و وقت نماز عصر بعد از گذشت چهار رکعت از أذان است. این مقتضای جمع عرفی بین این دو روایت هست.

نظر استاد

به نظر ما هیچکدام از این دو جمع، عرفی نیستند. و عرف بین این دو دسته از روایات تعارض را مستقر می بیند؛

مفاد روایت داود بن فرقد

روایت داوود بن فرقد صریحا می گوید: «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر فاذا مضی مقدار اربع رکعات فقد دخل وقت العصر» آقای خویی می فرمایند مفاد این روایت این است که تا نماز ظهر را نخواندی نماز عصر را نمی توانی بخوانی و به صدد بیان شرطیّت ترتیب است، لذا اگر چهار رکعت از أول وقت هم بگذرد، برای خواندن نماز عصر کافی نیست در حالی که روایت می گوید اگر به مقدارچهار رکعت زمان از زوال شمس بگذرد وقت نماز عصر داخل می شود و می توان نماز عصر را خواند. و تنها در مقدار چهار رکعت ابتدای زوال نمی توان نماز عصر را خواند.

این جمع که ما بیاییم بگوییم مثل آقای خوئی، روایت قاسم بن عروه قرینه است بر تصرف در روایت داوود بن فرقد که بگوییم روایت داوود بن فرقد فقط بیان می کند که در آن چهار رکعت اول وقت، در حال عمد و اختیار نمی توانی نماز عصر را بخوانی و الا اگر سهوا نماز عصر بخوانی، حدیث لاتعاد شامل آن می شود، این خلاف فهم عرفی است.

مفاد روایت قاسم بن عروه

کما این که حمل روایت قاسم بن عروه بر آنچه که آقای بروجردی فرمودند که بگوییم فقط ناظر است به الغاء نظر عامه که می گفتند نماز عصر وقتش از زمانی شروع می شود که سایه مساوی با شاخص بشود یا دوبرابر شاخص بشود، این خلاف فهم عرفی است «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جمیعا الا ان هذه قبل هذه»

مرجّحات در محلّ بحث

مرجِّح، از موافقت کتاب که نداریم. مخالفت عامه هم که هر دو مخالف عامه اند. چون عامه معقتدند اذان ظهر وقت نماز ظهر است و وقت نماز عصر وقتی است که سایه مساوی شاخص یا دوبرابر شاخص بشود. شهرت فتوائیه که مرجح نیست. اما شهرت روائیه که ظاهرا در هیچکدام از دو طرف نیست.

أصل عملی بعد از تعارض و تساقط

و لذا به نظر ما تعارض بین این دو دسته از روایات مستقر است؛ اگر سند روایت داوود بن فرقد را ما اشکال کردیم روایت قاسم بن عروه یا صحیحه زراره بدون معارض می شود ولی اگر در سند روایت داوود بن فرقد مناقشه نکردیم و از آن دو راهی که مطرح بود سند را تصحیح کردیم، تعارض مستقر می شود و باید بعد از تعارض و تساقط به اصل عملی رجوع کنیم که مقتضای اصل عملی طبق نظر ظاهر مشهور برائت است؛ برائت از این که وقت نماز عصر بعد از چهار دقیقه از اذان ظهر شروع بشود. (مثل این که نمی دانیم شارع وقت غسل جمعه را تا أذان ظهر روز جمعه دانسته یا تا غروب آفتاب: برائت می گوید وقت غسل جمعه مقیّد تا أذان ظهر نیست) و این اصل عملی که مشهور ظاهرا می گویند شبهاتی دارد که ان شاء الله بعدا متعرّض آن می شویم.

به هرحال ما روایت قاسم به عروه و صحیحه زراره را حجت بلامعارض می دانیم و مشکلی نداریم.

بررسی دلالی روایت زراره

مناقشه مرحوم بروجردی

برخی در روایت صحیحه زراره مناقشه کردند. از جمله آقای بروجردی فرموده اند؛ «اذا زالت الشمس دخل الوقتان» گفت دو وقت. معلوم می شود نماز ظهر و عصر دو وقت دارد؛ نه یک وقت. و خود این قرینه است بر این که سخن روایت داوود بن فرقد درست است. و الا ـ اگر یک وقت بود برای نماز ظهر و عصر و آن، زوال شمس بود، باید می گفت: اذا زالت الشمس دخل وقتهما نه دخل الوقتان.

جواب

این اشکال انصافا عرفی نیست؛ دخل الوقتان، تثنیه به خاطر نوع نماز است؛ بالاخره وقت نماز ظهر اگر از اذان ظهر باشد، وقت نماز عصر هم از اذان ظهر باشد باز صحیح است که بگوییم اذا زالت الشمس دخل الوقتان.

این که آقای بروجردی می فرمایند: از این تثنیه وقتان معلوم می شود که ما دو وقت داریم، یکی وقت نماز ظهر یکی وقت نماز عصر و مجموع الوقتین از اذان ظهر است؛ منافات ندارد این مجموع الوقتین که از اذان ظهر است، نسبت به وقت نماز عصر با یک مقدار تاخیر آغاز بشود.

خلاف ظاهر است؛ دخل الوقتان یعنی وقت الظهر و العصر، و به این خاطر تثنیه گفتند که متعلق وقت یکی نماز ظهر است، یکی نماز عصر است. و ظاهر اذا زالت الشمس دخل الوقتان مجموع من حیث المجموع نیست؛ انحلالی است. یعنی اذا زالت الشمس هم وقت نماز ظهر داخل می شود هم وقت نماز عصر. شاهد این مطلب روایت قاسم بن عروه است که تعبیر می کرد جمیعا؛ «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جمیعا»

ص: ۴۴۵

روایت دوم (روایت حلبی)

روایت دوم از أدله قول به وقت مختص، روایت حلبی است (که گاهی از آن تعبیر به صحیحه می شود. آقای خوئی هم ابتداء تعبیر به صحیحه کردند. بعد از مدتی دیدند اشتباه شده، گفتند این صحیحه نیست).

شیخ طوسی در تهذیب به اسنادش از حسین بن سعید عن ابن سنان عن ابن مسکان عن الحلبی نقل می کند. این ابن سنان محمد بن سنان است. چون عبدالله بن سنان مروی عنه ابن مسکان است نه راوی از او. حسین بن سعید از محمد بن سنان نقل می کند و محمد بن سنان راوی عبدالله بن مسکان است، عبدالله بن مسکان از عبدالله بن سنان نقل می کند. هر جا گفتند «ابن مسکان عن ابن سنان» او عبدالله بن سنان می شود و هر کجا گفتند«ابن سنان عن ابن مسکان» این محمد بن سنان می شود. و این واضح است.قال سألته،مضمره هم هست؛

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأُولَى وَ الْعَصْرَ جَمِيعاً- ثُمَّ ذَكَرَ ذَلِكَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ- فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ فَوْتَ إِحْدَاهُمَا- فَلْيُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لْيُصَلِّ الْعَصْرَ- وَ إِنْ هُوَ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصْرِ- وَ لَا يُؤَخِّرْهَا فَتَفُوتَهُ فَتَكُونَ قَدْ فَاتَتَاهُ جَمِيعاً- وَ لَكِنْ يُصَلِّي الْعَصْرَ فِيمَا قَدْ بَقِيَ مِنْ وَقْتِهَا- ثُمَّ لْيُصَلِّ الْأُولَى بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَثَرِهَا.(۱)

مشهور گفته اند؛ امام فرمود اگر می دانی حداقل پنج رکعت به آخر وقت وقت است که هر دو را می خوانی. اگر خوف داری حداقل پنج رکعت را هم درک نکنی در وقت، نماز عصر را بخوان. چون اگر نماز عصر را نخوانی، نماز عصرت فوت می شود، فتکون قد فاتته جمیعا. آن وقت هم نماز عصرت فوت شده هم نماز ظهرت. اول نماز عصر را بخوان بعدش نماز ظهر را بخوان.

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۹ .

یـک تقریب اسـتدلال مشـهور این است که؛ امـام فرمود در این زمان که چهار رکعت به غروب آفتاب باقی مانـده است، حتما نماز عصـر را بخوان، اگر نماز عصـر را نخوانی، بروی نماز ظهر بخوانی، نماز ظهرت هم باطل است. فتکون قـد فاتتاه جمیعا. و لایوخرهـا فتفوته فتکون قـد فاتتـاه جمیعا. و بطلان نماز ظهر غیر از این که بگوییم وقت نماز ظهر گذشـته است، توجیه دیگری ندارد.

بلکه حتی اگر بگوییم که این روایت نمی گوید: الان اگر نماز عصـر را نخوانی و نماز ظهر بخوانی، نماز ظهر باطل است بلکه نمـاز ظهر اگر بخوانی ممکن است صـحیح باشـد؛ ولی این روایت می گویـد نمـاز ظهر فـوت شـده است و اگر نمـاز عصـر را نخوانی عصر هم فوت می شود و فوت نماز ظهر هیچ توجیهی غیر از گذشتن وقت آن ندارد.

مناقشه در روایت دوم

به نظر ما این روایت سنداً و دلالةً مشکل دارد؛

مناقشه دلالی

خلاصه اشکال دلالی این روایت این است که؛ این أخص از مدعا است؛

أولاً: ما ملتزم می شویم که کسـی که نماز عصر را نخوانده است و نماز ظهر را هم نخوانده است، چهاررکعت به غروب آفتاب که بشود حق خوانـدن نماز ظهر را عالما عامـدا نـدارد. وظیفه اش این است که نماز عصـر بخواند. واین را از روایات دیگر هم اسـتفاده کردیم. مثل آن روایت صـحیحه عبد الله بن سنان، که می گوید اگر کسی خوف دارد که نماز مغرب و عشاء را نتواند در وقت بخوانـد، فلیبـدأ بالعشاء، اول نماز عشاء را بخوانـد ثم لیصل المغرب. ما این را ملتزم می شویم. ولی این اخص از مدعا است و آثار وقت مختص را بار نمی کند:

اگر من قبلا نماز عصر را سهوا خوانده باشم و حدیث لاتعاد آن را تصحیح کرد، چهار رکعت مانده به غروب آفتاب، قائلین به وقت مختص می گویند نماز ظهرت که قضاء شده، دیگه هر کی می خواهی بخوانی بخوان. آیا از صحیحه حلبی می توان این را فهمید؟ نه. صحیحه حلبی در فرضی است که نماز عصرش را نخوانده، نماز ظهرش را نخوانده، چهار رکعت هم به غروب آفتاب زمان باقی مانده است، می گوید نماز عصرت را بخوان لااقل این فوت نشود مثل نماز ظهرت که فوت شد.

ثانیاً: این چه ربطی به اول وقت دارد؟ صدوق هم نسبت به آخر وقت به این مضمون ملتزم شده است. اما در اول وقت ملتزم نشده است. ما وقت مختص عصر قائل بشویم، ملازمه دارد که وقت مختص ظهر هم قائل بشویم؟ هذا اول الکلام.

نتیجه این که: این روایت یک مطلبی را می گوید که از روایات دیگر هم استفاده می شود: «وجوب المبادره الی صلاه العصر عند ضیق الوقت». واستفاده می شود: عالم عامد که نماز ظهرش را تا آن زمان نخوانده است، نماز ظهرش فوت شده است.

نکته: روایت، فوت نماز ظهر را مفروغ عنه گرفته است: «فلیبدأ بالعصر ثم لیقض الظهر». و در ادامه هم می گوید: «فتکون قد فاتتاه جمیعا» یعنی نماز ظهرت که قبلا فوت شد، نماز عصرت هم اگر الان نخوانی فوت می شود، و هر دو فوت شده است.

أمّا آیا معنایش این است که احکام متعدده ای که برای وقت مختص گفتیم، آن احکام را می شود از این روایت استفاده کرد؟ نهایت مطلبی که از این روایت استفاده می شود این است که؛ نماز ظهر در ضیق وقت، مزاحم نماز عصر نیست. و شما اضافه کنید که اگر نماز ظهر هم بخوانی، در این وقت که نماز عصر را نخواندی و باید نماز عصر بخوانی، این نماز ظهرت باطل است. فوقش این را استفاده کنید، ما در همان هم گیر داریم، می گوییم راجع به عالم عامد است.

ص: ۴۴۸

اما بر فرض هم بگویید در وقت مختص عصر نماز ظهر بخوانی نماز ظهرت باطل است، اما برای کسی است که نماز عصر نخوانده و این روایت در این مورد است. نماز عصر را اگر قبلا خوانده شده، این روایت شامل آن نمی شود.

و این روایت هم اصلا فرض اول وقت را شامل نمی شود؛ چون در آخر وقت نماز ظهر مزاحم نماز عصر است ولی اول وقت که نماز عصر با نماز ظهر مزاحم نیست؛ اگر نماز عصر را اشتباها هنگام اذان خواند، تا غروب آفتاب وقت دارد که نماز ظهر را بخواند و نماز عصر مزاحم نماز ظهر نیست. فقط مشکل نماز عصر اخلال به ترتیب بود، آن هم حدیث لاتعاد شاملش می شود.

مناقشه سندی

در سند روایت محمد بن سنان واقع شده است که بحث زیادی در مورد آن است؛ برخی مثل آقای زنجانی قبول دارند و برخی مثل آقای خویی و مرحوم امام قبول ندارند.

نظریّات رجالیّون در مورد محمد بن سنان

محمد بن سنان توسط برخی توثیق و توسط برخی تضعیف شده است؛

تضعیفات رجالی ها در مورد محمد بن سنان

۱-نجاشی می گوید: محمد بن سنان أبو جعفر الزاهری ...و قال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعید إنه روی عن الرضا علیه السلام قال: و له مسائل عنه معروفه و هو رجل ضعیف جدا لا یعول علیه و لا یلتفت إلی ما تفرد به.(۱)

ص: ۴۴۹

۱- (۵) محمد بن سنان أبو جعفر الزاهری ...و قال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعید إنه روی عن الرضا علیه السلام قال: و له مسائل عنه معروفه و هو رجل ضعیف جدا لا یعول علیه و لا یلتفت إلی ما تفرد به و قد ذکر أبو عمرو فی رجاله قال: أبو الحسن علی بن محمد بن قتیبه النیسابوری (النیشابوری) قال: قال أبو محمد الفضل بن شاذان: لا أحل لکم أن ترووا أحادیث محمد بن سنان. و ذکر أیضا أنه وجد بخط أبی عبد الله الشاذانی أنی سمعت العاصمی یقول: إن عبد الله بن محمد بن عیسی الملقب ببنان قال: کنت مع صفوان بن یحیی بالکوفه فی منزل إذ دخل علینا محمد بن سنان فقال صفوان: إن هذا ابن سنان لقد هم أن یطیر غیر مره فقصصناه حتی ثبت معنا و هذا یدل علی اضطراب کان و زال و قد صنف کتبا منها: کتاب الطرائف ...و مات محمد بن سنان سنه عشرین و مائتین. رجال النجاشی ص : ۳۲۸.

حال این کلام نجاشی است یا کلام ابن عقده است فرق نمی کند. بالاخره ابن عقده از ثقات أجلاء بوده هر چند زیدی است.

۲-نجاشی در ترجمه میاح مدائنی می گوید؛ ضعیف جدا له کتاب یعرف برساله المیاه و طریقها اضعف منها و هو محمد بن سنان(۱) . خودش که ضعیف است طریقش اضعف است، زیرا در طریقش محمد بن سنان است. این جمله کلام خود نجاشی است.

۳-شیخ طوسی ره می گوید: محمد بن سنان: له کتب و قد طعن علیه و ضعف (۲)

۴-شیخ طوسی در تهذیب و استبصار می گوید: فَأَوَّلُ مَا فِي هَذَا الْخَبَرِ أَنَّهُ لَمْ يَرْوِهِ غَيْرُ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ مَطْعُونٌ عَلَيْهِ ضَعِيفٌ جِدّاً وَ مَا يَسْتَبِدُّ بِرِوَايَتِهِ وَ لَا يَشْرَكُهُ فِيهِ غَيْرُهُ لَا يُعْمَلُ عَلَيْهِ(۳) ؛ استبد یعنی اختص، مستبد به رأی فحش نیست، من استبد برأیه علیک، در مقابل «اعلم الناس من جمع الناس الی علمه، ما خاب من استشار» می باشد. و من استبد برأیه أی من انفرد برأیه و علیک.

ص: ۴۵۰

۱- (۶) رجال النجاشی ص : ۴۲۴.

۲- (۷) محمد بن سنان: له کتب و قد طعن علیه و ضعف و کتبه مثل کتب الحسین بن سعید علی عددها و له کتاب النوادر. و جمیع ما رواه إلا ما کان فیه تخلیط أو غلو. أخبرنا به جماعه عن محمد بن علی بن الحسین عن أبیه و محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله و الحمیری و محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین و أحمد بن محمد عن محمد بن سنان. و رواها محمد بن علی بن الحسین عن محمد بن علی ماجیلویه عن محمد بن أبی القاسم عمه عن محمد بن علی الصیرفی عن محمد بن سنان. فهرست الطوسی ص : ۴۰۶.

۳- (۸) تهذیب الأحکام، ج ۷، ص: ۳۶۱ .

۵-شیخ مفید در رساله عددیه می فرماید: و هذا الحدیث شاذ نادر غیر معتمد علیه طریقه محمد بن سنان و هو مطعون فیه لا تختلف العصابه فی تهمته و ضعفه و ما کان هذا سبیله لم یعمل علیه فی الدین.(۱)

۶-کشی در رجالش از علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری از فضل بن شاذان نقل می کند: (البته این سند، قابل مناقشه است. علی بن محمد بن قتیبه را هم قبلا بحث کردیم. ما اشکال نمی کنیم. ولی برخی مشکل دارند) قال فضل بن شاذان لااحل لکم ان ترووا احادیث محمد بن سنان. من اجازه نمی دهم احادیث محمد بن سنان را نقل کنید.

نکته: ظاهر این جمله این است که محمد بن سنان متّهم به کذب است. مثلاً روایات علی بن ابی حمزه بطائنی و امثال او مثل روایات سکونی،که قاضی عامی است را نقل می کنند و ترویج فکر آن ها نیست، و خود شیخ طوسی در عده می گوید که این ها أفرادی بودند که دروغ نمی گفتند و به این خاطر به روایات آن عمل می شود و بعید است به جهت این که ترویج فکر خاصی نشود فضل بن شاذان این حرف را زده باشد.

۷-قال الکشی: ذکر حمدویه بن نصیر أن أیوب بن نوح دفع إلیه دفترا فیه أحادیث محمد بن سنان فقال لنا: إن شئتم أن تکتبوا ذلک فافعلوا فإنی کتبت عن محمد بن سنان و لکن لا أروی لکم أنا عنه شیئا فإنه قال قبل موته: کلما حدثتکم به لم یکن لم سماع و لا روایه إنما وجدته.(۲)

۱- (۹) الرد علی أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل، ص: ۲۰ .
۲- (۱۰) رجال الکشی ص : ۵۰۶.

گفت من که نقل نمی کنم. دوست دارید خودتان از رویش بنویسید. محمد بن سنان به خود من، قبل از مرگش گفت:تمام این احادیثی که من برای شما نقل می کنم وجاده است. همین جوری در این دفتر این مغازه، در دفتر آن مغازه، در دفتر این کتابخانه، همین جوری دیدم و نقل کردم.نه سماع کردم از مشایخ، نه تحمل روایت کردم. و انما وجدته.

۸-کشی از عیاشی، از عبدالله بن حمدویه نقل می کند: قال محمد بن مسعود قال عبد الله بن حمدویه سمعت الفضل بن شاذان یقول: لا أستحل أن أروی أحادیث محمد بن سنان و ذکر الفضل فی بعض کتبه: أن من الکاذبین المشهورین ابن سنان و لیس بعبد الله(۱) . ابن سنان جزء کذاب های مشهور بود. نه کاذب بود؛ کذاب بود. آن هم نه کذاب گمنام؛ کذاب معروف.

۹-ابن غضائری هم می گوید: محمد بن سنان أبو جعفرالهمدانی مولاهم هذا أصح ما ینسب إلیه. ضعیف غال یضع (الحدیث) لا یلتفت إلیه(۲) . یضع یعنی جعل حدیث می کرد.

وجود توثیق واحد در حق محمد بن سنان

در مقابل یک توثیق داریم، توثیقی که شیخ مفید در ارشاد راجع به من روی النص علی الرضا علیه السلام دارد؛ می گوید یکی از کسانی که از امام کاظم علیه السلام نص بر امامت امام رضا را نقل کرده است محمد بن سنان است. و کان من خاصته یعنی از خاصه امام کاظم بود. و ثقاته و اهل الورع و العلم و الفقه من شیعته.

ما در خود شیخ مفید گیر کردیم که در آن رساله عددیه گفت: «لا تختلف العصابه فی تهمته و ضعفه». حالا در ارشاد می گوید که انه کان من خاصه الامام الکاظم و ثقاته و اهل الورع و العلم و الفقه من شیعته.

ص: ۴۵۲

۱- (۱۱) رجال الکشی ص : ۵۰۶.

۲- (۱۲) ابن الغضائری ج : ۱ ص : ۹۲.

تامل بفرمایید این توثیق اولا با تضعیف خود شیخ مفید چه رابطه ای دارد بعد راجع به تضعیف های دیگر تعارض می کنند یا نمی کنند؟ و چه باید کرد.

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص/روایت دوم/بررسی محمد بن سنان ۹۵/۱۰/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص/روایت دوم/بررسی محمد بن سنان

بحث راجع به روایت حلبی بود، که در سندش محمد بن سنان است.

بررسی وثاقت محمد بن سنان

تضعیفات محمد بن سنان

محمد بن سنان توسط شیخ طوسی و نجاشی و فضل بن شاذان و جمع زیادی از بزرگان تضعیف شده است، به نحوی که مجلسی ثانی، علامه مجلسی فرموده اند: المشهور علی ضعفه، مشهور قائل به ضعف محمد بن سنان شدند.

توثیقات محمد بن سنان

توثیق متأخّرین مثل ابن طاووس و ابن شعبه حرّانی

متأخّرین مثل ابن طاووس محمد بن سنان را توثیق کرده اند. نقل شده حرّانی صاحب کتاب تحف العقول هم او را توثیق کرده است، ولی ما پیدا نکردیم؛ و اگر هم پیدا کنیم و به مؤلف کتاب تحف العقول هم اعتماد کنیم(و توثیق متأخّرین را قبول کنیم) مثل توثیق شیخ مفید در ارشاد طرف معارضه با تضعیف ها می شود.

توثیقات قدماء

أول: توثیق شیخ مفید در ارشاد

و نسبت به توثیق، موردی که در کلمات قدماء مطمئن هستیم دلالت بر توثیق می کند، کلام شیخ مفید در ارشاد است. و البته برخی از مطالب هم شبهه توثیق دارد ولی به نظر ما تمام نیست؛

دوم: توثیق شیخ طوسی (بیان آقای زنجانی)

مثلا شیخ طوسی در کتاب الغیبه که ممدوحین از اصحاب ائمه را اسم می برد، اسم محمد بن سنان را هم می برد.

آقای زنجانی فرموده اند؛ کتاب الغیبه شیخ طوسی در سال ۴۴۴ تالیف شده و از بقیه کتب ایشان متأخّر است و لذا این توثیق، آخرین نظر شیخ طوسی می شود.

مناقشه در توثیق شیخ طوسی

با مراجعه به عبارت شیخ طوسی در کتاب الغیبه می بینیم استظهار توثیق از آن مشکل است؛ زیرا در صفحه ۳۴۶ از کتاب الغیبه می گوید(۱) : ذکر الممدوحین من وکلاء الائمه علیهم السلام: فمن الممدوحین حمران الاعین و منهم المفضل بن عمر و منهم المعلی بن خنیس و منهم نصر بن قابوس و منهم عبدالله بن جندب و منهم صفوان بن یحیی و اما محمد بن سنان، و اما محمد بن سنان فانه روی عن علی بن الحسین بن داوود قال سمعت اباجعفر الثانی علیه السلام یذکر محمد بن سنان بخیر و یقول رضی الله عنه برضائی عنه فما خالفنی و ما خالف ابی قط. در ادامه باز شیخ طوسی می فرماید: و منهم عبدالعزیز بن المهتدی:

ص: ۴۵۴

۱- (۱) ذکر طرف من أخبار السفراء الذین کانوا فی حال الغیبه. و قبل ذکر من کان سفیرا حال الغیبه نذکر طرفا من أخبار من کان یختص بکل إمام و یتولی له الأمر علی وجه من الإیجاز و نذکر من کان ممدوحا منهم حسن الطریقه و من کان مذموما سیئ المذهب لیعرف الحال فی ذلک... فمن المحمودین حمران بن أعین ... و منهم المفضل بن عمر... [و منهم صفوان بن یحیی و زکریا بن آدم و سعد بن سعد] و منهم مَا رَوَاهُ أَبُو طَالِبٍ الْقُمِّیُّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَی أَبِی جَعْفَرٍ الثَّانِی ع فِی آخِرِ عُمُرِهِ فَسَمِعْتُهُ یَقُولُ جَزَی اللَّهُ صَفْوَانَ بْنَ یَحْیَی وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ وَ زَکَرِیَّا بْنَ آدَمَ وَ سَعْدَ بْنَ سَعْدٍ عَنِّی خَیْراً فَقَدْ وَفَوْا لِی وَ کَانَ زَکَرِیَّا بْنُ آدَمَ مِمَّنْ تَوَلَّاهُمْ.وَ خَرَجَ [فِیهِ] عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع ذَکَرْتَ مَا جَرَی مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ فِی الرَّجُلِ الْمُتَوَفَّی رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَی یَوْمَ وُلِدَ وَ یَوْمَ یَمُوتُ وَ یَوْمَ یُبْعَثُ حَیّاً فَقَدْ عَاشَ أَیَّامَ حَیَاتِهِ عَارِفاً بِالْحَقِّ قَائِلًا بِهِ صَابِراً مُحْتَسِباً [لِلْحَق] قائِماً بِمَا یَجِبُ لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ عَلَیْهِ وَ مَضَی رَحِمَهُ اللَّهُ غَیْرَ نَاکِثٍ وَ لَا مُبَدِّلٍ فَجَزَاهُ اللَّهُ أَجْرَ نِیَّتِهِ وَ أَعْطَاهُ جَزَاءَ سَعْیِهِ . و أما محمد بن سنان : فإنه رُوِیَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بْنِ دَاوُدَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِیَ ع یَذْکُرُ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ بِخَیْرٍ وَ یَقُولُ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ بِرِضَائِی عَنْهُ فَمَا خَالَفَنِی وَ مَا خَالَفَ أَبِی قَط. و منهم عبد العزیز بن المهتدی القمی الأشعری

چرا راجع به محمد بن سنان نگفت و منهم؟ می گوید اما محمد بن سنان فانه رُوی عن علی بن الحسین بن داوود.أما این که این روایت، معتبره است و من این توثیق و مدح محمد محمد بن سنان را قبول دارم؛ سخنی نگفته است.

و لذا اینکه آقای زنجانی می خواهند با این بیان بگویند شیخ طوسی از نظرش برگشته و در آخر محمد بن سنان را توثیق کرده است برای ما ثابت نیست.

و این که حدیث دال بر مدح محمد بن سنان را در کتاب الغیبهٔ ذکر می کند دلالت بر توثیق محمد بن سنان نمی کند؛ زیرا کتاب الغیبه مقام بحث فقهی نیست بلکه مقام دفاع از حریم تشیّع و امامت بوده است، لذا جا ندارد مثل فقه ریز شود و در بحث اعتقادی جای تضعیف نیست چون بحث اعتقادی است. لذا این جا تضعیف نمی کند و به بحث فقهی در تهذیب و استبصار و أمثال آن که می رسد او را تضعیف می کند. و این ها با هم تعارض ندارد و دلیل بر عدول نیست.

سوم: توثیق علّامه حلی در مختلف (بیان آقای زنجانی)

آقای زنجانی فرموده اند: علامه حلی هم هر چند گاهی تضعیف کرده است ولی از نظر خود بر گشته و او را توثیق کرده است؛

علامه حلی در مختلف جلد ۷ صفحه ۳۱، می گوید: لایقال که راوی این حدیث محمد بن سنان است و فیه قول، فانه یقال قد بینا رجحان العمل بروایه محمد بن سنان فی کتاب الرجال.

مناقشه در توثیق علّامه حلی

ایشان در کتاب رجال خود، خلاصه الرجال، صریحا فرموده است: الوجه عندی التوقف فیما یروی فان فضل بن شاذان قال فی بعض کتبه ان من الکذابین المشهورین ابن سنان و دفع ایوب بن نوح الی حمدویه دفترا فیه احادیث محمد بن سنان فقال ان شئتم ان تکتبوا ذلک فافعلوا فانی لاأروی لکم عنه شیئا و نقل عنه(محمد بن سنان) اشیاء اخر ردیئه ذکرناه فی کتابنا الکبیر.

ص: ۴۵۵

علاوه بر این که همین مختلف ۱۱۵ صفحه بعد یعنی صفحه ۱۴۶ یک روایتی را از محمد بن سنان نقل می کند و می گوید: فالجواب ضعف الروایه فان فی طریقها محمد بن سنان.

و تنها در همان یک جا رحجان عمل به روایت محمد بن سنان را بیان کرده است ولی در همه کتبش او را ضعیف معرّفی می کند و مورد دیگری او را قبول نکرده است. و این یک مورد هم اشتباه کرده است که «قد بیّنا» گفته است.

جمع عرفی بین توثیقات و تضعیفات

آقای زنجانی می فرماید: با بررسی رجالی به این نتیجه رسیدیم که کلمات علماء مثل کلام شیخ طوسی، کلام علامه، کلام شیخ مفید اختلاف دارد و یک جا تضعیف می کنند و جای دیگر توثیق می کنند. حتی کشی هم یک جا محمد بن سنان را تضعیف می کند و جای دیگر می گوید که امام جواد علیه السلام و امام هادی علیه السلام از محمد بن سنان راضی شدند و او را مدح کردند. و ابن غضائری هم که علامه حلی از او ذمّ محمد بن سنان را نقل می کند شاید به این خاطر باشد که تنها کتاب مذمومین ابن غضائری به دست علّامه رسیده است و اگر کتاب ممدوحین او هم به دست علّامه می رسد مدح محمد بن سنان هم پیدا می شد؛

ایشان می فرماید: به نظر ما محمد بن سنان ثقه است و این اختلاف ها توجیهش این است که؛

انسان وقتی در مقام بحث از یک مطلب مستقل و أصلی است، استفراغ وسع می کند. ولی جاهایی که بحث استطرادی است بر حافظه تکیه می کند؛ و در این جا هم، این بزرگان وقتی می خواستند از محمد بن سنان به طور مستقل بحث کنند، دیدند وجهی برای تضعیفش نیست؛ توثیقش کردند. جاهای دیگر که استطرادا از محمد بن سنان بحث کرده اند تکیه بر حافظه کردند، و در ذهنشان گذشته و سابقه محمد بن سنان تداعی شده است و او را تضعیف کرده اند.

ص: ۴۵۶

ایشان کلام آقای خویی را شاهد می آورد:

می فرماید: خود آقای خوئی در معجم الرجال در ترجمه مفضل بن عمر و معلی بن خنیس این ها را توثیق می کند، ولی در جاهای دیگر که استطرادی بحث می کند می گوید این روایت ضعیف است لوجود مفضل بن عمرو [عمر]، و تکیه بر حافظه می کند.

این بزرگان هم تکیه بر حافظه می کردند: استطرادی که بحث می کردند ذهنیتی از گذشته نامناسب محمد بن سنان داشتند، می گفتند ضعیف. و در جایی که می خواستند بحث مستقل از محمد بن سنان کنند، بازگشتش را از آن گذشته ناپسند مطرح می کردند و می گفتند که دیگر مشکلی ندارد.

و نیز خود نجاشی را ایشان شاهد می آورد:

(توثیق نجاشی)

می فرماید: نجاشی که در ترجمه میاح مدائنی می گوید که طریقش اضعف است از خود میاح مدائنی لوجود محمد بن سنان فیه. همین نجاشی راجع به محمد بن سنان که بحث می کند، می گوید که در رجال کشی روایت کرده است: قال: کنت مع صفوان بن یحیی بالکوفه فی منزل إذ دخل علینا محمد بن سنان فقال صفوان: إن هذا ابن سنان لقد هم أن یطیر غیر مره فقصصناه حتی ثبت معنا و هذا یدل علی اضطراب کان و زال

و این تعبیر را بیان می کند: بالش را چیدم یعنی ابن سنان ثبات شخصیت نداشت، زود می خواست میل به غلو پیدا کند، هر بار که می خواست میل به غلو پیدا کند بالش را می چیدیم نمی توانست پرواز کند. فثبت معنا. خلاصه کنترلش کردیم از حد ولایت، به غلو خارج نشود.

بعد نجاشی می گوید و هذا یدل علی اضطراب کان و زال. این را در ترجمه خود محمد بن سنان می گوید.

معلوم می شود که اینجا چون بحث استطرادی نبوده است، بحث راجع به محمد بن سنان بوده، لذا توجه داشته که یدل علی اضطراب کان و زال. ولی آن جایی که گفته: و طریق المیاح اضعف منه لان فیه ابن سنان، آنجا تکیه بر حافظه کرده، تکیه بر آن حالت غلو کرده، بعد توجه نکرده که خودش جای دیگر گفته و لقد زال.

بعد آقای زنجانی فرموده اند: ما به منشأ اختلاف علماء پی بردیم که این تضعیف ها ناشی از اشکال غلو بوده است و محمد بن سنان مشکل دیگری نداشته است.

حال در مورد غلوّ هم آقای زنجانی می فرمودند: یکی از بزرگان حدیثی نقل می کند که متضمن نفی غلو است ولی در آن، علم غیب مطرح است. آن هایی که ضد غلو بودند گفتند راوی این حدیث خودش غالی است. یعنی کسانی مثل صدوق معتقد بودند که اول مرتبه الغلو نفی السهو و النسیان عن النبی و الائمه علیهم السلام (و من اگر زنده بمانم ان شاء الله رساله ای در اثبات سهو و نسیان برای پیامبر و ائمه خواهم نوشت، محقق بهایی هم گفته الحمدلله که موفق نشد).

آقای زنجانی می فرمایند: این تضعیف ها ناشی از غلو است. این هم که فضل بن شاذان گفت من الکذابین المشهورین، مقصودش از کذاب این است که: این روایات غلو آمیز را که نقل می کند، مثلا فرض کنید از بزرگانی مثل ابن ابی عمیر نقل می کند و ابن ابی عمیر که کذاب نیست. امام هم که همچون مطلبی نفرموده است؛ پس معلوم می شود همین محمد بن سنان دروغ گفته است. یعنی از اثر پی به مؤثر برده است؛ از این حدیث غلو آمیز به نظر خودشان پی بردند پس این ها جعلیات همین محمد بن سنان است.

(توثیق فضل بن شاذان)

ایشان می فرمایـد: حال کار نـداریم که خود فضل بن شاذان یکی از کسانی است که ضد و نقیض حرف زده است؛ زیرا گفته تا من زنده ام این احادیثی را که من از محمد بن سـنان روایت می کنم از طرف من نقل نکنید(۱) : یعنی وقتی من از دنیا رفتم نقل کنیـد. و اگر محمـد بن سـنان کـذاب است نبایـد این گونه تعبیر کنـد و بگویـد در زمان حیاتم از من نقل نکنید، زیرا آدم کذّاب هیچ گاه نباید از او روایت را نقل کرد.

آقای زنجانی می فرمایـد: از این مطلب فهمیـده می شود که فضل بن شاذان از محیط و جوّ حاکم می ترسـیده است. حالا گفته الکذابین المشهورین، ما حرفی نداریم. اما وقتی می گوید که تا من زنده ام از من نقل نکنید، این خودش دلیل بر این است که آن موقع که این حرف را زده است، محمـد بن سـنان را آدم کـذابی نمی دانسته است، چون اگر کذاب می دانست می گفت هیچ وقت نقل نکنید، نه اینکه تا زنده ام نقل نکنید.

پس این تضعیف ها ناشی از غلوّ است و با توثیق ها معارضه نمی کند.

چهارم: أکثار أجلّاء (أحمد بن محمد بن عیسی)

آقای زنجانی می فرماید: و در توثیق محمد بن سنان اکثار اجلاء مثل احمد بن محمد بن عیسی کافی است. احمد بن محمد بن عیسـی خودش ضـد غلو بوده اما انصاف او اقتضاء کرده که از او روایت نقل کنـد و به او اعتماد کنـد و لو معتقـد بوده که هذا کان مضطربا ثم زال.

ص: ۴۵۹

۱- (۲) أبو الحسن علی بن محمـد بن قتیبه النیسابوری قال قال أبو محمد الفضل بن شاذان ردوا أحادیث محمد بن سـنان و قال: لا أحل لکم أن ترووا أحادیث محمد بن سنان عنی ما دمت حیا و أذن فی الروایه بعد موته / رجال الکشی ص : ۵۰۷.

لذا اکثار روایت اجلاء، توثیق شیخ مفید در ارشاد مفید، توثیق شیخ طوسی در کتاب الغیبه، توثیق صاحب تحف العقول، اینها کافی است. و لذا ایشان معتقد است که محمد بن سنان ثقه است.

پنجم: توثیق ابن حلیب

یک توثیقاتی هم ایشان مطرح می کند که خیلی مهم نیست:

شخصی است به نام احمد بن حلیب الکرخی که جمله ای در مورد محمد بن سنان دارد و از عبارت او استفاده می شود که تقریبا می خواهد او را توثیق کند. این شخص آدم ظاهر الصلاحی بوده و بعد انحرافاتی که در او پیدا شده مسئله دیگری است. آن قدر ظاهر الصلاح بوده که مردم قدح در مورد او را قبول نمی کردند. از این معلوم می شود که او شخصی نبوده که دروغ جعل کند و متظاهر به فسق باشد و الا فسق او مخفی نمی ماند. او هم ظاهرا محمد بن سنان را توثیق کرده است.

ما فرصت نکردیم بیان احمد بن حلیب الکرخی در مورد محمد بن سنان را پیدا کنیم. ولی اگر هم توثیق ثابت باشد از توثیق دیگران بالاتر نیست و حکم همان ها را پیدا می کند.

بعد هم این تعابیر که در کلمات آقای زنجانی آمده است مطلب را دشوار می کند: ظاهرا او را توثیق کرده است؟ تقریبا می خواهد او را توثیق کند؟ ظاهر الصلاح بوده.

و علاوه بر این که معلوم نیست توثیق در زمانی بوده که منحرف نشده بود. و شاید در زمان انحرافش این حرف را زده است.

مناقشه در کلام آقای زنجانی

به نظر ما این فرمایشات آقای زنجانی تمام نیست؛

ص: ۴۶۰

۱-راجع به کلام شیخ طوسی در کتاب الغیبه که ایشان توثیق استفاده کرده است: گفتیم توثیق شیخ طوسی در کتاب الغیبه برای ما ثابت نشد. و اگر هم ثابت بشود با تضعیفات خودش در کتاب های دیگر تعارض می کند.

و بر فرض ثبوت توثیق کتاب الغیبهٔ: حتّی اگر آخرین کتاب شیخ طوسی باشد باز تعارض صورت می گیرد: زیرا ما دنبال تقلید از شیخ طوسی نیستیم تا آخرین نظر رساله ایشان با آخرین تجدید نظر را عمل کنیم. بحث رجالی است و وقتی در مورد یک شخص تبدّل رأی صورت می گیرد و یک بار او را تضعیف و بار بعد او را توثیق می کند، برای ما وثاقت شخص ثابت نمی شود و این دو کلام را متعارض می شوند.

علاوه بر این که خود آقای زنجانی هم برایشان روشن نیست کتاب الغیبه آخرین کتاب ایشان باشد. شاید کتاب اختیار معرفه الرجال آخرین کتاب ایشان باشد که اتفاقا آنجا هم شیخ طوسی نظریاتش را بیان می کند و هر جا سکوت بکند ظاهرش این است که قبول دارد.

۲-و اما نجاشی، که فرمودید در ترجمه میاح مدائنی که بحث استطرادی است او را تضعیف می کند و در ترجمه محمد بن سنان که بحث مستقلّ است او را توثیق می کند:

نجاشی در خود ترجمه محمد بن سنان می گوید: «ضعیف جدا لایعول علی ما تفرد بروایته». و خود آقای زنجانی استظهار می کند کلام نجاشی است: چون به قول ایشان هیچ کجا نجاشی توثیق از ابن عقده نقل نمی کند که به او اکتفاء کند، لذا ظاهرش این است که کلام نجاشی است چون بعدش هم چیزی نگفته است. و در ترجمه میاح مدائنی هم گفت: «و طریقه اضعفه منه لان فیه محمد بن سنان»

۳-اینکه ایشان می فرمایند: یک جا بحث استطرادی می کنند یک جا بحث استقلالی؛ چه فرق می کند و ظن هم فایده ای ندارد. بله، گاهی انسان اشتباه می کند، تکیه بر حافظه می کند اما اینکه رفع تعارض نمی کند: در ترجمه میاح مدائنی هر چی بد و ناسزا است به محمد بن سنان گفته. میاح ضعیف و طریقه اضعف منه لان فیه محمد بن سنان، بعد بگوییم تکیه بر حافظه کرده چون بحث استطرادی بوده است! اینها که منشا رفع تعارض نمی شود.

علاوه بر این که: نجاشی چه کلامی گفت که دال بر توثیق محمد بن سنان باشد؟ غیر از اینکه گفت کلام صفوان یدل علی اضطراب کان و زال. آیا این توثیق نجاشی است؟ نجاشی اگر بگوید این کلام که از صفوان نقل می شود معنایش این است که محمد بن سنان یک اضطراب اعتقادی داشت، آن اضطراب اعتقادی برطرف شد، آیا معنایش این است که پس من محمد بن سنان را ثقه می دانم؟ مضمون این عبارت این است که اگر این کلام درست باشد ایشان از اعتقاد انحرافی برگشته است، نه این که به این معنا باشد که او را توثیق کرده است. و کسی که این کلام را می گوید و به صدد توثیق است،آیا در چند سطر قبل می گوید ضعیف لایعول علی ما تفرد بروایته! و در ترجمه میاح مدائنی می گوید و طریقه ضعیف لان فیه محمد بن سنان؟

۴-اگر این گونه باشد که محمد بن سنان یک زمانی از نظر نجاشی ضعیف بود و بعد ضعفش برطرفش شد؛

اگر می گویید که: منشأ ضعف رمی به غلوّ است و ما با این جور تضعیف ها مشکل نداریم، بلکه گاهی ایشان تعبیر می کند که تضعیف های رجالی اجتهادی بوده و هر جا احتمال عرفی بدهیم که ناشی از رمی به غلوّ بوده است با توثیق تعاض نمی کند؛ اگر این را می گویید که بحث دیگری است.

ص: ۴۶۲

ولی اگر این گونه نگویید و تضعیف نجاشی نسبت به حال سابق محمد بن سنان را قبول کردید: نسبت به روایات محمد بن سنان شبهه مصداقیه پیدا می شود و نمی دانیم این روایت در زمان استقامت او بوده است یا در زمان اظراب او.

نتیجه بحث

نتیجه این که: تنها توثیق شیخ مفید باقی می ماند که با تضعیف خود او تعارض می کند؛ چون شخص واحد است. و اگر راجع به دو رجالی بود و یکی تضعیف می کرد و دیگری توثیق می کرد می توانستیم بگوییم شاید این تضعیف ناشی از غلوّ بوده است و اجتهاد کرده است و با توثیق تعارض نمی کند.

و روشن نیست ارشاد متأخّر است یا رساله عددیه متأخّر است. اگر هم روشن باشد ما که فرق نمی گذاریم.

و لذا یا تضعیف شیخ مفید با توثیق شیخ مفید تعارضا تساقطا و به تضعیف دیگران رجوع می کنیم و یا همه با هم تعارض می کنند: جمیع توثیقات و جمیع تضعیفات با هم تعارض می کنند و وثاقت محمد بن سنان ثابت نمی شود.

و للکلام تتمه. ان شاء الله جلسه بعد بحث را دنبال می کنیم.

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص/نتیجه بحث ۹۵/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /أدله قول به وقت مختص/نتیجه بحث

خلاصه مباحث گذشته:

أدله قول به وقت مختص

روایت دوم (روایت حلبی)

بحث راجع به روایت حلبی بود که در سندش محمد بن سنان واقع شده بود:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنِ الْحَلَبِیِّ فِی حَدِیثٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِیَ الْأُولَی وَ الْعَصْرَ جَمِیعاً- ثُمَّ ذَکَرَ ذَلِکَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ- فَقَالَ إِنْ کَانَ فِی وَقْتٍ لَا یَخَافُ فَوْتَ إِحْدَاهُمَا- فَلْیُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لْیُصَلِّ الْعَصْرَ- وَ إِنْ هُوَ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ فَلْیَبْدَأْ بِالْعَصْرِ- وَ لَا یُؤَخِّرْهَا فَتَفُوتَهُ فَتَکُونَ قَدْ فَاتَتَاهُ جَمِیعاً- وَ لَکِنْ یُصَلِّی الْعَصْرَ فِیمَا قَدْ بَقِیَ مِنْ وَقْتِهَا- ثُمَّ لْیُصَلِّ الْأُولَی بَعْدَ ذَلِکَ عَلَی أَثَرِهَا.(۱)

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۹ .

ادامه بررسی وثاقت محمد بن سنان

نتیجه وجود توثیق و تضعیف باهم (تساقط و عدم ثبوت وثاقت)

عرض کردیم؛ توثیق محمد بن سنان که عمدتاً توسط شیخ مفید در ارشاد ثابت است مبتلی به معارض است؛ زیرا خود ایشان در رساله عددیه محمد بن سنان را تضعیف کرد.

و تعارض توثیق شیخ مفید و تضعیف شیخ مفید یا منشا می شود که سایر تضعیف ها بدون معارض باشد یا اگر آنها هم طرف معارضه شوند، و تضعیف هم ثابت نشود، به هر حال وثاقت محمد بن سنان ثابت نمی شود.

و اینکه گفته می شود؛ شیخ مفید رساله عددیه را در جوانی نوشته و ارشاد را اواخر عمرش نوشته است؛

بر فرض درست باشد، تاثیری ندارد: زیرا فوقش معنایش این می شود که نظر شیخ مفید اجتهادا برگشته است و ما تابع نظر اجتهادی شیخ مفید نیستیم. بالاخره دو کلام متهافت از شیخ مفید صادر شده است و با هم تعارض می کنند. و وجهی برای تقدیم آخرین شهادت، بر شهادت سابقه ای که معارض است، نداریم.

بر فرض اگر شهادت شیخ مفید به وثاقت به خاطر تأخّر آن بر تضعیف مقدّم باشد: با تضعیف بقیه تعارض می کند و نتیجه عدم ثبوت وثاقت محمد بن سنان می شود.

نظر آقای زنجانی درمورد منشأ تضعیفات نسبت به محمد بن سنان

آقای زنجانی فرموده اند: ما می دانیم محمد بن سنان مشکلی غیر از رمی به غلو نداشته است؛ زیرا چیزی راجع به محمد بن سنان غیر از رمی به غلو مطرح نبوده است.

و رمی به غلو هم درست نیست؛ محمد بن سنان کسی است که از اصحاب سرّ بود و یک مقدار در بیان اعتقادات خودش تهوّر داشت. و لذا در رجال کشی نقل می کند: وَجَدْتُ بِخَطِّ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ الشَّاذَانِیِّ، أَنِّی سَمِعْتُ الْعَاصِمِیَّ، یَقُولُ إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی الْأَسَدِیَّ الْمُلَقَّبَ بِبُنَانٍ، قَالَ، کُنْتُ مَعَ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی بِالْکُوفَهِ فِی مَنْزِلٍ، إِذْ دَخَلَ عَلَیْنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ، فَقَالَ صَفْوَانُ: هَذَا ابْنُ سِنَانٍ لَقَدْ هَمَّ أَنْ یَطِیرَ غَیْرَ مَرَّهٍ فَقَصَصْنَاهُ حَتَّی ثَبَتَ مَعَنَا. وَ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ أَیْضاً قَالَ، کُنَّا نَدْخُلُ مَسْجِدَ الْکُوفَهِ، فَکَانَ یَنْظُرُ إِلَیْنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ، وَ یَقُولُ: مَنْ أَرَادَ الْمُعْضِلَاتِ فَإِلَیَّ، وَ مَنْ أَرَادَ الْحَلَالَ وَ الْحَرَامَ فَعَلَیْهِ بِالشَّیْخِ، یَعْنِی صَفْوَانَ بْنَ یَحْیَی.(۱)

۱- (۲) رجال الکشی، ص: ۵۰۸.

کنا نـدخل مسـجد الکوفه فکان ینظر الینا محمـد بن سـنان، معلوم می شود مکرر این کار پیش می آمده است. معضـلات یعنی مشـکلات، عویصات، مطالب سـخت اعتقادی. محمـد بن سـنان می گفت: کسـی که می خواهد معضـلات او حل شود نزد من بیایـد و جمعیت را دور خودش جمع می کرد و حرف هایی که از اسـرار بود و نباید به همه کس می زد را مطرح می کرد. لذا غلات بعضی از تمایلات و سخنان او که موافق طبعشان بود را أخذ می کردند و احتمالاً چون أحادیث محمد بن سنان را شاهد عقائـد خود می آوردنـد و به اسم او مطالب را بیان می کردنـد، او را هم بـدنام و متّهم کرده بودنـد. نه این که محمد بن سـنان غالی باشد.

و احتمال دارد برخی از مطالبی که قابل توجیه بوده را گفته است ولی ظاهر آن مطالب خلاف اعتقاد معتدلین شیعه بوده است.

در قرآن هم مطالبی هست که ظاهرش ناصـحیح است: «الرحمن علی العرش اسـتوی و جاء ربک و الملک صـفا صـفا» که باید توجیه بشود. و یک سـری روایات هم این گونه بود و بایـد توجیه می شـد. محمد بن سـنان این روایات را مطرح می کرد و در معرض عموم می گذاشت، لذا رمی به غلوّ می شد.

ولی این مطلب بـا وثاقت او منافات نـدارد: چگونه محمـد بن سـنان، که فقهاء أصـحاب شاگردی او را می کردنـد، یک انسان کاذب بلکه من الکاذبین المشـهورین باشد، این با عقل جور نمی آید. و حتّی خود احمد بن محمد بن عیسی که خط مبارزه با غلو را رهبری می کرد بیش از چهار صد حدیث از محمد بن سنان نقل کرده است. لذا قطعاً محمد بن سنان ثقه بوده است.

ص: ۴۶۵

منشأ تبرّی ائمه از روایات محمد بن سنان

بعضـی آدم هـا خوب انـد ولی کم ظرفیت انـد و وقـتی وارد بحث و جـدل می شونـد کنـترل خود را از دست می دهنـد و همه مطالبی که می دانند را بیان می کنند و قدرت کافی برای کتمان سرّ ندارند.

و لذا ائمه در برخی موارد از روایات محمد بن سـنان تبرّی کرده اند تا هم شـیعه حفظ شود و هم اسـرار ائمه مخفی بماند و هم عبرتی برای محمـد بن سـنان و أمثـال او باشـد که هر مطلبی را که از اسـرار است پیش کس و نـا کس، حتی پیش کس ها که تحمل ندارند نگویند:

از جمله این روایات که امام علیه السلام از محمد بن سنان بدگویی کرده اند روایتی است که کشّی ذکر می کند؛

حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ قُولَوَیْهِ، قَالَ حَدَّثَنِی سَعْدٌ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ بْنِ بَزِیعٍ، أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) کَانَ لَعَنَ صَفْوَانَ بْنَ یَحْیَی وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ، فَقَالَ: إِنَّهُمَا خَالَفَا أَمْرِی، قَالَ، فَلَمَّا کَانَ مِنْ قَابِلٍ، قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) لِمُحَمَّدِ بْنِ سَهْلٍ الْبَحْرَانِیِّ تَوَلَّ صَفْوَانَ بْنَ یَحْیَی وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ فَقَدْ رَضِیتُ عَنْهُمَا.(۱)

بررسی سندی: احمد بن هلال عبرتائی مورد بحث است که ثقه است یا غیر ثقه است.آقای خوئی می فرمایند ثقه است، ولی ما مشکل داریم زیرا؛

این احمـد بن هلال عبرتائی همان کسـی است که در لعن او توقیع وارد شـد و برخی او را به غلوّ و برخی به ناصبی بودن متّهم کردنـد. و خودآقای خوئی از بعضـی بزرگان نقل می کنـد که معلوم می شود این احمد بن هلال اصـلا دین نداشـته است: چه جور می شود کسی به غلوّ و به ناصبی بودن متّهم شود ولی در عین حال ثقه باشد.

۱- (۳) رجال الکشی، ص: ۵۰۳ .

بررسی دلالت روایت:

لعن، به معنای طرد است. به معنای دور کردن است: لعنه أی تبرع منه. لذا روایت به این معنا می شود که، اینها از من دور هستند و با اینها هیچ نوع ارتباطی ندارم. حال یا به معنای این است که حضرت از این ها اظهار دوری می کند و لعن هم دور کردن با نفرت و بدبینی است. یا این که مصلحت در این بوده که این ها را لعن کنند، کما اینکه راجع به زراره روایاتی از این قبیل وجود دارد. ولی در هر صورت مهم این است که در سال آینده اش حضرت از او راضی می شود.

و جهت رضایت هم این بوده که معلوم نیست محمد بن سنان گناهی کرده باشد و تنها اسرار را فاش می کرده است. و اگر در مورد محمد بن سنان احتمال بدهید که گنه کار و کذّاب بوده و لذا حضرت او را لعن کرده اند، أما راجع به صفوان که کسی این احتمال را نداده است. در حالی که در روایت حضرت هر دو را نهی می کند.

لذا یا لعن مصلحتی بوده است و یا این که حضرت واقعاً ناراحت بوده است چون اسرار را فاش کرده بودند و باید توبیخ می شدند؛ و لو موقع کشف اسرار شخص معذور باشد چون ظرفیتش کم است و تحملش را از دست می دهد. بعد سال دیگر اینها برگشتند و اصلاح شدند. فقد رضیت عنهما.

راه حلّی دیگر از آقای زنجانی: تعارض و تساقط قول رجالیّون و اثبات وثاقت با روایات

آقای زنجانی می فرمایند: هر چند در این روایت، محمد بن سنان مورد لعن قرار گرفته است ولی مجموع روایات و از جمله ذیل همین روایت دلیل بر وثاقت محمد بن سنان است: فقد رضیت عنهما.

ص: ۴۶۷

ایشان می فرمایند:اگر قول رجالیّون در مورد محمد بن سنان با هم تعارض کنند و وثاقت محمد بن سنان از این طریق ثابت نشود، اشکالی ندارد و ما وثاقت محمد بن سنان را از این روایات کشف می کنیم.

غیر از ذیل این روایتی که خواندیم دو تا روایت دیگر هم وجود دارد که دلالت بر وثاقت محمد بن سنان می کند:

روایت دوم:حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ قُولَوَیْهِ، قَالَ حَدَّثَنِی سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ حَدَّثَنِی أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی، عَنْ رَجُلٍ، عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بْنِ دَاوُدَ الْقُمِّیِّ، قَالَ، سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِیَ (ع) یَذْکُرُ صَفْوَانَ بْنَ یَحْیَی وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ بِخَیْرٍ، وَ قَالَ: رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُمَا بِرِضَایَ عَنْهُمَا فَمَا خَالَفَانِی قَطُّ، هَذَا بَعْدَ مَا جَاءَ عَنْهُ فِیهِمَا مَا قَدْ سَمِعْتَهُ مِنْ أَصْحَابِنَا.(۱)

عن رجل در سند آمده و سند مرسله است.

«فما خالفانی قط» را هم باید توجیه بکنیم که عصیان از دستورات امام نکردند و با این تنافی ندارد که آن ها کشف سرّ کردند و امام روی مصحلت یا برای این که بیشتر حواسشان را جمع کنند آن ها را لعن کرد.

نکته: ملعون بودن خیلی تند نیست: ملعون من نام وحده، ملعوم من اکل زاده وحده. یعنی از رحمت خدا دور باد! دور از رحمت خدا باد، یک نوع بار منفی که قطعا دارد اما اینکه می گویید خیلی تند است، نه. خیلی تند نیست.

روایت سوم: عَنْ أَبِی طَالِبٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ الْقُمِّیِّ، قَالَ دَخَلْتُ عَلَی أَبِی جَعْفَرٍ الثَّانِی (ع) فِی آخِرِ عُمُرِهِ فَسَمِعْتُهُ یَقُولُ: جَزَی اللَّهُ صَفْوَانَ بْنَ یَحْیَی وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ وَ زَکَرِیَّا بْنَ آدَمَ عَنِّی خَیْراً فَقَدْ وَفَوْا لِی وَ لَمْ یَذْکُرْ سَعْدَ بْنَ سَعْدٍ، قَالَ، فَخَرَجْتُ فَلَقِیتُ مُوَفَّقاً، فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ مَوْلَایَ ذَکَرَ صَفْوَانَ وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ وَ زَکَرِیَّا بْنَ آدَمَ وَ جَزَاهُمْ خَیْراً، وَ لَمْ یَذْکُرْ سَعْدَ بْنَ سَعْدٍ! قَالَ، فَعُدْتُ إِلَیْهِ، فَقَالَ: جَزَی اللَّهُ صَفْوَانَ بْنَ یَحْیَی وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ وَ زَکَرِیَّا بْنَ آدَمَ وَ سَعْدَ بْنَ سَعْدٍ عَنِّی خَیْراً فَقَدْ وَفَوْا لِی.(۲)

ص: ۴۶۸

۱- (۴) رجال الکشی، ص: ۵۰۲.

۲- (۵) رجال الکشی، ص: ۵۰۳.

ظاهراً سند روایت خوب است زیرا: بر سند روایت قبلی تعلیق شده است و راوی احمد بن محمد بن عیسی می شود که یکی از روات عبدالله بن صلت قمی بوده است و عبدالله بن صلت قمی هم از ثقات است.

تعلیق سند یعنی: بخشی از سند قبلی را تکرار نمی کند و از وسط آن، سند جدید ذکر می کند. مثلا سند قبلی این است که: عن حریز عن زراره، سند بعدی می گوید: و عن زراره. و عن زراره مرسل نیست، بلکه ظاهرش این است که همان عن حریز عن زراره است. اسم این کار تعلیق سند است. و در این جا هم ظاهراً تعلیق سند وجود دارد.

خلاصه این که: آقای زنجانی فرموده اند اگر توثیق رجالیّون با تضعیف آن ها با هم تعارض و تساقط کنند، این روایات وثاقت محمد بن سنان را برای ما ثابت می کند.

مناقشه در راه حل آقای زنجانی

برای ما شبهه است که چرا یک روایت صحیحه که دال بر وثاقت است و علم آور نیست، با تضعیف رجالی تعارض نمی کند؟ اگر یک حدیثی به سند معتبر بگوید محمد بن سنان ثقهٌ، ولی عده ای از رجالیون بگویند: ضعیف جدا لایعمل بروایاته فی الدین، چرا با هم تعارض می کنند. احتمال دارد راوی اشتباه نقل کرده است و احتمال دارد امام برای حفظ جان محمد بن سنان این گونه گفته است.

تذکّر: اگر گفته شود که جهت تضعیف معلوم است و مستند تضعیف رجالیین رمی به غلوّ است و اجتهادی بوده است و اعتبار ندارد دیگر تعارض رجالیین هم حل می شود و توثیق رجالیین بدون معارض می شود. و این وجه أول بود که آقای زنجانی مطرح کردند. و ما هم جواب دادیم که معلوم نیست این تضعیف ها ناشی از غلوّ باشد: من الکذابین المشهورینی که فضل بن شاذان گفت چه می دانیم بخاطر رمی به غلو است. شیخ مفید که گفت لاتختلف العصابه فی تهمته و ضعفه یا شیخ طوسی گفت ضعیف جدا، نجاشی گفت ضعیف جدا، ما چه می دانیم ناشی از رمی به غلو است. آن را ما جواب دادیم.

حال آقای زنجانی می فرمایند: بر فرض تضعیف رجالیین با توثیق شان تعارض و تساقط کنند این روایت معتبره دال بر وثاقت محمد بن سنان بدون معارض است. ما شبهه مان این است که اگر تضعیف رجالیین فی حد نفسه معتبر باشد آیا با یک روایت معتبره دال بر وثاقت راوی طرف معارضه نمی شود؟

خلاصه عرض ما این است: روایت معتبره طرف معارضه با تضعیف ها است. و تضعیفات رجالیین هم وجهی ندارد بگوییم مسلماً ناشی از رمی به غلوّ است.

نکته: فضل بن شاذان از أجلّاء است و این که فرموده من الکذّابین المشهورین نمی شود متّهم کرد که خطیب بوده و راجع به أفراد زود قضاوت می کرده است.

و کشی در جاهای مختلف از فضل بن شاذان راجع به افراد مختلف نقل کرده که من الکذابین المشهورین؛

در رجال ابن داوود صفحه ۵۰۷ راجع به چهار نفر (ابوالخطاب، یونس بن ظبیان، یزید صائغ، ابو ثمینه،) گفته است: ان الکذابین المشهورین اربعه. و این چهار تا حصر نیست و رجال کشی بیش از اینها نقل کرده است:

رجال کشی در صفحه ۵۲۰ می گوید: فضل بن شاذان محمد بن بابا قمی را هم می گفت من الکذابین المشهورین.

در صفحه ۵۲۱ علی بن حسکه را گفته که این هم من الکذابین المشهورین.

در صفحه ۵۲۳ فارس بن حاتم قزوینی آن هم گفته من الکذابین المشهورین.

در صفحه ۵۰۷ می گوید من الکاذبین المشهورین ابن سنان و لیس بعبدالله. عبدالله بن سنان را نمی گویم.

نکته: این جمله از فضل بن شاذان که من اجازه می دهم روایات محمد بن سنان را بعد از مرگ من نقل کنید را آقای زنجانی قرینه گرفتند که از جوّ می ترسیده است که او را متّهم به غلو کنند. ولی به نظر ما این قرینیّت ثابت نیست و شاید واقعاً محمد بن سنان را کذّاب مشهور می دانسته است و با همین جمله خواسته این را بفهماند. یعنی: وقتی دارم می گویم تا من زنده ام از من نقل نکنید بعدش نقل کنید، این را گفتم دیگه متهم نمی شوم. همه این را می دانند که این را گفتم. گفتم تا زنده ام از من نقل نکنید. و این که بعد از مرگ من برای کسی که از این خبر وثوق پیدا می کند نقل کنید، دلیل بر تأیید او نمی شود.

ص: ۴۷۰

نکته: اینکه فضل بن شاذان می گوید من الکاذبین المشهورین: اگر در مشهور بودن به کذب مناقشه کنید و بگویید مطمئناً خلاف واقع است دلیل نمی شود خبر دیگر او یعنی «من الکاذبین» هم خلاف واقع باشد.

و مراد از مشهور هم شهرت جهانی نیست بلکه در جوّ و محیطی که فضل بن شاذان بوده است معروف بوده است و با این منافات ندارد که در محیط أحمد بن محمد بن عیسی معروف نبوده است. و گاهی شخصی در یک شهر به بدی معروف است ولی در شهر دیگر به خوبی معروف شده است. لذا این گونه مشهور نبودن دلیل نمی شود که کلام فضل بن شاذان خلاف واقع باشد. علاوه بر این که تضعیف منحصر به فضل بن شاذان نیست.

طرف معارضه بودن اکثار أجلّاء

این که احمد بن محمد بن عیسی چهار صد تا حدیث از او نقل کرده معنایش این است که او را ثقه می دانسته و غالی نمی دانسته، لذا این هم طرف معارضه می شود. و نیز حسن بن محبوب و حسین بن سعید هم به محمد بن سنان اعتماد کرده اند و ما اعتماد را قبول داریم ولی می گوییم این توثیق ها با تضعیف عده ای دیگر، طرف معارضه می شود.

نکته: محمد بن سنانی که برادر عبدالله بن سنان است گمنام است و شاید یک روایت داشته باشد، ولی عنوان منصرف به فرد مشهور است لذا محمد بن سنان که ذکر می شود مراد برادر عبدالله سنان نیست.

بررسی توثیق احمد بن هلیل کرخی

اینکه آقای زنجانی از احمد بن هلیل کرخی نقل کرده اند که ایشان یک حرفی زده که تقریبا دلالت بر وثاقت محمد بن سنان می کند:

ص: ۴۷۱

جلسه قبـل عبارت توثیق را نقل نکردیم. بررسـی کردیم دیـدیم ابن طاووس این را در فلاح السائل صـفحه ۱۳ نقل می کند: وَ رَوَیْتُ بِإِسْنَادِی إِلَی هَارُونَ بْنِ مُوسَی التَّلَّعُکْبَرِیِّ ره بِإِسْنَادِهِ الَّذِی ذَکَرَهُ فِی أَوَاخِرِ الْجُزْءِ السَّادِسِ مِنْ کِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ الْأَنْصَارِیِّ مَا هَذَا لَفْظُهُ أَبُو مُحَمَّدٍ هَارُونُ بْنُ مُوسَی قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَیْنُ بْنُ أَحْمَدَ الْمَالِکِیُّ قَالَ: قُلْتُ لِأَحْمَدَ بْنِ هُلَیْلٍ الْکَرْخِیِّ أَخْبِرْنِی عَمَّا یُقَالُ فِی مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ مِنْ أَمْرِ الْغُلُوِّ فَقَالَ مَعَاذَ اللَّهِ هُوَ وَ اللَّهِ عَلَّمَنِی الطَّهُورَ وَ حَبْسَ الْعِیَالِ وَ کَانَ مُتَقَشِّفاً مُتَعَبِّداً وَ قَالَ أَبُو عَلِیِّ بْنُ هَمَّامٍ وُلِدَ أَحْمَدُ بْنُ هُلَیْلٍ سَنَهَ ثَمَانِینَ وَ مِائَهٍ وَ مَاتَ سَنَهَ سَبْعٍ وَ سِتِّینَ وَ مِائَتَیْنِ (۱)

سند این حدیث مجهول فی مجهول است، و احمد بن هلیل کرخی هم توثیق ندارد. و با این سند ها نمی توان وثاقت را ثابت کرد.

و أما دلالت: ظاهرا غلات یک مقدار رجائشان زیاد بود. می گفتند علی روز قیامت شفیع ما است. حالا چند تا گناه هم مرتکب شویم مهم نیست. بعضی از غلات که اصلا نماز نمی خوانند. می گویند علی نماز خواند، دیگر بس است. و معروف به اباحی گری هم بودند.

در این عبارت می خواهد بگوید چگونه محمد بن سنان غالی باشد در حالی که او به من وضوء گرفتن را یاد داد و او یاد داد چگونه زنم را در خانه حبس کنم نگذارم بیرون برود. و کان متقشفا متعبدا.

سند این حدیث ضعیف است. و در مقام این است که خیلی به مظاهر دینی ملتزم بود و أهل غلوّ نبوده است. و اینها به نظر ما قابل اعتماد نیست.

۱- (۶) فلاح السائل و نجاح المسائل، ص: ۱۳.

نتیجه بحث سندی در روایت حلبی

نتیجه این که دومین روایت از أدله قول به وقت مختص که روایت حلبی بود مشکل ضعف سند دارد.

روایت سوم از أدله قول به وقت مختص (روایت قاسم بن عروه)

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الْبَرْقِيِّ وَ الْعَبَّاسِ بْنِ الْمَعْرُوفِ جَمِيعاً عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ- فَقَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ- دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ جَمِيعاً إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ- ثُمَّ أَنْتَ فِي وَقْتٍ مِنْهُمَا جَمِيعاً حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ.(۱)

این روایت را در ذیل روایت أول به عنوان معارض بحث کردیم لذا اجمالاً به آن اشاره می کنیم:

تقریب مرحوم بروجردی

برخی مثل مرحوم بروجردی قرائنی آوردند که مراد از این روایت بیان شرطیّت ترتیب نیست بلکه روایت وقت مختص را بیان می کند؛

قرینه أول این بود که: بیان شرطیّت ترتیب نیاز به بیان ندارد و توضیح واضحات است.

قرینه دوم این بود که: مستثنی منه در رابطه با وقت صحبت می کند لذا ظاهر در استثناء هم این می شود که در مورد وقت صحبت کند، و «الا ان هذه قبل هذه» یعنی «الا ان وقت هذه قبل هذه»

قرینه دوم این بود که: اگر می خواست ترتیب را بیان کند باید این گونه تعبیر می کرد: « الا ان هذه بعد هذه » زیرا ترتیب این است که نماز عصر را بعدازظهر بخوانی نه اینکه نماز ظهر را حتما بعدش نماز عصر بخوانیم و نماز ظهر قبل از نماز عصر باشد. زیرا اگر نماز ظهر خواندیم و نماز عصر را نخواندیم نماز ظهر باطل نمی شود.

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۲۶ .

مناقشه

که ما از هر سه قرینه جواب دادیم.(1)

نتیجه نهایی بررسی أدله قول به وقت مختص

و لذا اقوی قول به وقت مشترک من اول زوال الشمس الی غروب الشمس است.

روایت داوود بن فرقد هم سنداً ضعیف بود، اگر هم سنداً تمام می شد با روایت قاسم بن عروه تعارض می کرد و بعد از تعارض و تساقط رجوع می کنیم یا به اطلاقات یا به اصل عملی که اصل عملی اقتضاء می کند که از تعین وقت نماز عصر بعد از چهار دقیقه از اذان ظهر، برائت جاری کنیم.

بحث تتمه ای دارد که جلسه بعد مطرح می کنیم و وارد بحث وقت نماز مغرب و عشاء می شویم که آیا تا نصف شب است یا تا أذان صبح فرصت دارد؟

محرمات/غنا /أدله اختصاص حرمت غنا به صورت اقتران به محرم آخر /معنای غنا ۹۵/۱۰/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/غنا /أدله اختصاص حرمت غنا به صورت اقتران به محرم آخر/معنای غنا

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به این بود که آیا غنا فی حد ذاته حرام هست و لو مقترن به محرم آخر نباشد یا طبق آنچه فیض کاشانی فرمود، در فرض اقتران به محرم آخر حرام است؟ وجوهی که به نفع ایشان استدلال شده بود عرض کردیم و جواب دادیم.

أدله اختصاص حرمت غنا به صورت اقتران به محرمات دیگر

روایت چهارم

آخرین وجه ایشان روایاتی است که در ترغیب به تغنی به قرآن و تحسین صوت و ترجیع در قرائت قرآن وارد شده است؛

۱-در معانی الاخبار می گوید: وَ قَالَ ص لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ (2) .

ص: ۴۷۴

۱- (۸) جلسه ۴۲. ۹۵/۱۰/۴.

۲- (۱) معانی الأخبار، ص: ۲۷۹ .

۲-در مجمع البحرین این گونه نقل می کند: وَ فِی الْخَبَرِ: إِنْ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِالْحُزْنِ فَإِذَا قَرَأْتُمُوهُ فَابْکُوا فَإِنْ لَمْ تَبْکُوا فَتَبَاکَوْا وَ تَغَنَّوْا بِهِ، فَمَنْ لَمْ یَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ فَلَیْسَ مِنَّا(۱)

۳-در روایت علی بن ابی حمزه از ابی بصیر آمده است: وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع إِذَا قَرَأْتُ الْقُرْآنَ- فَرَفَعْتُ صَوْتِی جَاءَنِی الشَّیْطَانُ- فَقَالَ إِنَّمَا تُرَائِی بِهَذَا أَهْلَکَ وَ النَّاسَ- قَالَ یَا أَبَا مُحَمَّدٍ اقْرَأْ قِرَاءَهً مَا بَیْنَ الْقِرَاءَتَیْنِ- تُسْمِعُ أَهْلَکَ وَ رَجِّعْ بِالْقُرْآنِ صَوْتَکَ- فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یُحِبُّ الصَّوْتَ الْحَسَنَ یُرَجَّعُ فِیهِ تَرْجِیعاً.(۲)

ابوبصیر گفت خدمت امام باقر علیه السلام عرض کردم گاهی که صدایم به قرائت قرآن بلند می شود شیطان سراغ من می آید و به من می گوید که تو می خواهی پیش خانوادت و مردم ریاء کنی، حضرت فرمود: نه خیلی بلند نه خیلی آهسته، تسمع اهلك، خانوادت بشنود اما لزومی ندارد مردم کوچه هم که رد می شوند صدای تو را بشنوند، و رجّع بالقرآن صوتک فان الله یحب الصوت الحسن یرجّع فیه ترجیعا. وقتی قرآن می خوانی چهچهه بزن. ترجیع یعنی همین حالت رد و بازگشت صدا که به فارسی به آن چهچه می گویند.

۴-روایت مستطرفات سرائر؛ مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِیسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ کِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع الرَّجُلُ لَا یَرَی أَنَّهُ صَنَعَ شَیْئاً- فِی الدُّعَاءِ وَ فِی الْقِرَاءَهِ حَتَّی یَرْفَعَ صَوْتَهُ- فَقَالَ لَا بَأْسَ إِنَّ عَلِیَّ بْنَ الْحُسَیْنِ ع- کَانَ أَحْسَنَ النَّاسِ صَوْتاً بِالْقُرْآنِ- وَ کَانَ یَرْفَعُ صَوْتَهُ حَتَّی یُسْمِعَهُ أَهْلَ الدَّارِ- وَ إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ ع کَانَ أَحْسَنَ النَّاسِ صَوْتاً بِالْقُرْآنِ- وَ کَانَ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّیْلِ وَ قَرَأَ رَفَعَ صَوْتَهُ- فَیَمُرُّ بِهِ مَارُّ الطَّرِیقِ مِنَ السَّاقِینَ وَ غَیْرِهِمْ- فَیَقُومُونَ فَیَسْتَمِعُونَ إِلَی قِرَاءَتِهِ.(۳)

ص: ۴۷۵

۱- (۲) مجمع البحرین، ج ۱، ص: ۳۲۱ .

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۱۱ .

۳- (۴) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۰۹ .

بررسی سندی: ابن إدریس بخشی از کتاب هایی که می پسندید را خلاصه کرد و در آخر سرائر ذکر کرد که به آن مستطرفات سرائر گفته می شود. کتاب هایی که در مستطرفات ذکر شده است سند ندارد مگر کتاب محمد بن علی بن محبوب که می گوید: «و هو بخط الشیخ عندی» یعنی این کتاب به خط شیخ طوسی پیش من است. و لذا کتاب محمد بن علی بن محبوب که در مستطرفات سرائر نقل کرده معتبر است. (ابن محبوب از عباس بن معروف از حماد نقل می کند)

۵-در روایت دیگر است: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَنِ بْنِ شَمُّونٍ قَالَ حَدَّثَنِی عَلِیُّ بْنُ مُحَمَّدٍ النَّوْفَلِیُّ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع قَالَ: ذَكَرْتُ الصَّوْتَ عِنْدَهُ فَقَالَ إِنَّ عَلِیَّ بْنَ الْحُسَیْنِ ع كَانَ یَقْرَأُ فَرُبَّمَا مَرَّ بِهِ الْمَارُّ فَصَعِقَ مِنْ حُسْنِ صَوْتِهِ وَ إِنَّ الْإِمَامَ لَوْ أَظْهَرَ مِنْ ذَلِكَ شَیْئاً لَمَا احْتَمَلَهُ النَّاسُ مِنْ حُسْنِهِ قُلْتُ وَ لَمْ یَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ ص یُصَلِّی بِالنَّاسِ وَ یَرْفَعُ صَوْتَهُ بِالْقُرْآنِ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ یُحَمِّلُ النَّاسَ مِنْ خَلْفِهِ مَا یُطِیقُونَ.(۱)

راجع به تحسین صوت روایات دیگر هم هست:

۶-روایت عبدالله بن سنان: وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَعْبَدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ النَّبِیُّ ص لِكُلِّ شَیْ ءٍ حِلْیَةٌ وَ حِلْیَةُ الْقُرْآنِ الصَّوْتُ الْحَسَنُ.(۲)

تقریب استدلال به این دسته از روایات

فیض کاشانی می گوید: اگر محتوا باطل نباشد، غنا غیر از تحسین صوت همراه با ترجیع چیز دیگری نیست و حرام نیست: و این که اگر با آواز خوش شعر لهوی بخوانند می گویید غنا است ولی اگر با آواز خوش قرآن بخوانند می گویید غنا نیست و اسم آن را قرآن با آواز خوش می گذارید، صحیح نیست زیرا هر دو صورت تحسین صوت همراه با ترجیع است و غنا صادق است و لذا در روایت هم تعبیر به تغنّوا بالقرآن آمد. پس غنا مطلقاً حرام نیست.

۱- (۵) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۲، ص: ۶۱۵ .
۲- (۶) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۱۱ .

مناقشات

جواب از این مطلب این است که:

مناقشه أول

نهایت چیزی که این بیان اقتضاء دارد این است که حرمت غنا را تخصیص بزنیم که غنا در غیر قرائت قرآن حرام است. و دلیل حرمت غنا هم آبی از تخصیص نیست.

و یا این که بگوییم: در صدق غنا و یا در حرمت غنا، باطل بودن مضمون کلام شرط است و چون قرآن و أمثال قرآن محتوای باطل و لهوی ندارد تغنّی به آن جایز است ولی مدّعای فیض کاشانی ثابت نمی شود که غنایی که مقترن به محرمات آخر باشد حرام است.

مناقشه دوم

تنها در یک روایت تغنی به قرآن را حلال کرده بود: «معانی الاخبار: لیس منا من لم یتغن بالقرآن». و بقیه روایات لفظ تغنی نداشت. و تحسین صوت و ترجیع را ذکر کرده بودند و هر صوت مشتمل بر ترجیع غنا نیست. خود مشهور معنای غنا را «مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب» می گرفتند، نه صرف مد الصوت همراه با ترجیع. و باید مطرب شأنی هم باشد؛ یعنی به گونه ای باشد که متعارف مردم را به وجد بیاورد و حالت سبکی به متعارف مردم دست بدهد.

و تغنّی به قرآن در روایت معانی الأخبار هم مسلّماً به معنای غنای مصطلح نیست: زیرا یک وقت می گوید لابأس بالتغنی بالقرآن، حرفی نیست. اما این که پیامبرصلی الله علیه و آله بفرمایند: لیس منا، کسی که مغنی قرآن نباشد، از ما نیست، این قابل گفتن نیست.

و لذا مرحوم صدوق توجیه کرده و می فرماید: لیس منا من لم یتغن بالقرآن یعنی من لم یستغن بالقرآن.

ولی به نظر می رسد این توجیه با نقل مجمع البحرین سازگار نیست: ان القرآن نزل بالحزن فاذا قرأتموه فابکوا فان لم تبکوا فتباکوا فتغنوا به فان من لم یتغن بالقرآن فلیس منا.

بلکه نهایت این است که بگوییم تغنّی مجازاً در تحسین صوت به کار رفته است و معنا مجازی است: تغنوا بالقرآن، یعنی حسنوا صوتکم بالقرآن.

علاوه بر این که سند مرسله است و روایت ضعیف می باشد.

مناقشه سوم

این روایات معارض دارد:

صحیحه عبد الله بن سنان: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِبْرَاهِیمَ الْأَحْمَرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص اقْرَءُوا الْقُرْآنَ بِأَلْحَانِ الْعَرَبِ وَ أَصْوَاتِهَا- وَ إِیَّاکُمْ وَ لُحُونَ أَهْلِ الْفِسْقِ وَ أَهْلِ الْکَبَائِرِ- فَإِنَّهُ سَیَجِی ءُ مِنْ بَعْدِی أَقْوَامٌ یُرَجِّعُونَ الْقُرْآنَ- تَرْجِیعَ الْغِنَاءِ وَ النَّوْحِ وَ الرَّهْبَانِیَّهِ- لَا یَجُوزُ تَرَاقِیَهُمْ قُلُوبُهُمْ مَقْلُوبَهٌ- وَ قُلُوبُ مَنْ یُعْجِبُهُ شَأْنُهُمْ.(۱)

شما گفتید غنا فی حد ذاته حلال است زیرا در روایت، غنا به قرآن را حلال شمره است. در حالی که این روایت می گوید ترجیع غنا در قرآن حرام است لذا معلوم می شود غنا در قرآن هم حرام است.

مرسله صدوق: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ عَلِیَّ بْنَ الْحُسَیْنِ ع عَنْ شِرَاءِ جَارِیَهٍ لَهَا صَوْتٌ- فَقَالَ مَا عَلَیْکَ لَوِ اشْتَرَیْتَهَا- فَذَکَّرَتْکَ الْجَنَّهَ یَعْنِی بِقِرَاءَهِ الْقُرْآنِ- وَ الزُّهْدِ وَ الْفَضَائِلِ الَّتِی لَیْسَتْ بِغِنَاءٍ- فَأَمَّا الْغِنَاءُ فَمَحْظُورٌ.(۲)

البته «یعنی» که در روایت آمده احتمال دارد کلام صدوق باشد و اگر کلام صدوق باشد نمی توان به آن استدلال کرد.

روایت دیگر را به جایش می خوانیم که این اشکال نیاید. و لو این روایت سندا ایراد دارد ولی مثل همان روایتی که خود فیض کاشانی استدلال کرد که سندا ایراد داشت، می باشد. اگر سند این روایت ضعیف است سند روایتی هم که ایشان ذکر کردند ضعیف بود؛

ص: ۴۷۸

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۱۰ .

۲- (۸) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۲۲ .

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِی تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مُسْلِمٍ الْخَشَّابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَرِيحٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِی رِيَاحٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ فِی حَجَّهِ الْوَدَاعِ- إِنَّ مِنْ أَشْرَاطِ الْقِيَامَهِ إِضَاعَهَ الصَّلَاهِ- وَ اتِّبَاعَ الشَّهَوَاتِ وَ الْمَيْلَ مَعَ الْأَهْوَاءِ- وَ تَعْظِيمَ الْمَالِ وَ بَيْعَ الدُّنْيَا بِالدِّينِ...فَعِنْدَهَا يَكُونُ أَقْوَامٌ يَتَعَلَّمُونَ الْقُرْآنَ لِغَيْرِ اللَّهِ فَيَتَّخِذُونَهُ مَزَامِيرَوَ يَكُونُ أَقْوَامٌ يَتَفَقَّهُونَ لِغَيْرِ اللَّهِ وَ يَكْثُرُ أَوْلَادُ الزِّنَا- يَتَغَنَّوْنَ بِالْقُرْآنِ وَ يَتَهَافَتُونَ بِالدُّنْيَا- ثُمَّ قَالَ وَ ذَلِکَ إِذَا انْتُهِکَتِ الْمَحَارِمُ وَ اكْتُسِبَ الْمَآثِمُ- وَ تَسَلَّطَ الْأَشْرَارُ عَلَى الْأَخْيَارِ- وَ يَفْشُو الْكَذِبُ وَ تَظْهَرُ الْحَاجَهُ- وَ تَفْشُو الْفَاقَهُ وَ يَتَبَاهَوْنَ فِی النَّاسِ- وَ يَسْتَحْسِنُونَ الْكُوبَهَ وَ الْمَعَازِفَ- وَ يُنْكَرُ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَى أَنْ قَالَ- فَأُولَئِکَ يُدْعَوْنَ فِی مَلَكُوتِ السَّمَاءِ الْأَرْجَاسَ الْأَنْجَاسَ الْحَدِيثَ.

به اسم هنرمند، اهل ابزارآلات موسیقی را تشویق می کنند، و ینکرون الامر به المعروف و النهی عن المنکر فاولائک یدعون فی ملکوت السماوات الارجاس الانجاس.

نتیجه بحث از أدله اختصاص حرمت غنا به فرض اقتران به محرمات آخر

و لذا این بحث روشن است. غنا مطلقا حرام است.

معنای غنا

نظر مرحوم ایروانی (اجمال لفظ)

مرحوم ایروانی فرموده اند: ما لفظ غنا را بررسی کردیم و معنای آن را نفهمیدیم و مجمل است. و شما هم نگردید که معنای آن را پیدا نمی کنید.

فرموده است: لذا باید قدر متیقّن گیری کنیم و قدر متیقّن این است که: برای صدق غنا چهار وصف در آواز باید وجود داشته باشد؛ مدّ الصوت، ترجیع الصوت، اطراب الصوت، و این که مضمون کلام لهوی باشد (نه این که منکر باشد). مازاد بر این صوتی که این چهار وصف را دارد، صوت های دیگر که فاقد یکی از این چهار وصف است مشکوک الحرمه می شود. اصل برائت جاری می کنیم.

ص: ۴۷۹

لـذا اگر اسـتاد مغنی اللبیب درس می گوید و اشـعار جاهلیت را می خواند و با آب و تاب هم می خواند ولی آواز ندارد حرام نیست زیرا ترغیب به منکر نیست. و این شـعرهایی که در فقـد معشوق می خواننـد، در شوق وصال به معشوق می خوانند. اینها که ترغیب به حرام نیست. و لکن اشـعار لهوی است. شـعر لهوی باشـد، صوت مشـتمل بر مـد باشـد، مشـتمل بر ترجیع باشـد و مطرب باشد، اگر این گونه شد حرام می شود.

نکته: مطرب بودن صوت به این معنـا است که شأنش این باشـد که خفت می آورد. و الا یک آدم بی ذوق، هر چی هنرمنـدها می آیند برایش برنامه اجراء می کنند این یک احساسـی از خودش بروز نمی دهد. او معیار نیست. و یا یک شخصـی هم ندید و بدیـد، هنوز هنرمنـد وارد صـحنه نشـده، این شـروع کرده داد و فریـاد کردن، او هم معیار نیست. معیار حـد متعارف است که دچار وجد می شوند. و می گویند علامت طرب این است که این شخص بدنش را هی تکان می دهد.

بررسی معنای غنا

کلمات لغویین و فقهاء و روایات سه بخشی است که ممکن است در فهم معنای غنا مؤثّر باشد لذا آن ها را بررسی می کنیم؛

کلمات أهل لغت

لغویین برای غنا تعاریف مختلفه ای مطرح کرده اند:

مجمع البحرین: الغنا ککساء، الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب.

لسان العرب: الغنا من الصوت ما طُرب به.

مصباح المنیر: الغنا مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب.

صحاح اللغه: الغنا من السماع.

المنجد: الغنا من الصوت ما طرب به.

در این کتاب های لغت فارسی این گونه تعریف کردند:

فرهنگ عمید: غنا به کسر غین آواز خوش، سرود، آواز طرب انگیز.

منتهی الارب: غنا ککساء: آواز خوش که طرب انگیز است و سرود.

این کلمات لغویین عرب و عجم هست.

ولی عمدتا گفتند الغنا من الصوت ما طرب به که در برخی از کتب اینجور بود از جمله قاموس المحیط هم همینجور گفته است. و بعضی ها مثل مصباح المنیر گفته اند: مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب.

واقع مطلب این است که: کبرویاً قول لغوی تا علم آور نباشد، دلیل بر اعتبارش نیست و صغرویاً هم، اینها موارد استعمال را بیان می کنند و دقیق معنا را مشخص نمی سازند مثلاً می گفتند: السعدانه نبت، یا در محل بحث گفت الغنا من السماع، اینها یک معنای تقریبی می گفتند. از جهت صغروی ملتزم نبودند به اینکه جامع و مانع بیان کنند. اگر می خواستند این همه الفاظ را، جامع و مانع بیان کنند که عمر نوح می خواست. اینها برای هر کلمه ای مگر چقدر وقت می گذاشتند؛ یک معنای تقریبی ذکر می کردند و رد می شدند.

و واقعا این معانی که ذکر کردند قابل التزام نیست؛

استبعاد بودن غنا به معنای صوت مشتمل بر ترجیع مطرب

که بگوییم غنا مثلاـ مرادف است با مثلاًـ مد الصوت یا حتی مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب: زیرا این کسانی که قرآن می خوانند، مداحی می کنند، هم مد صوت دارند، صدایشان را می کشانند و هم یک مقدار چهچهه می زنند و ترجیع دارند. و هم انسان خوشش می آید و لذا یک مقدار خودش را تکان می دهد. و انسانی که به وجد می آید ابزار نمایش وجد همان حالت تکان دادن است، حال وجد ناشی از سرور یا حزن، فرقی ندارد. و قاری های قرآن هم، این مداحی های ماهر هم وقتی می خوانند انسان به وجد می آید.

ص: ۴۸۱

و لذا ایجاد شدن خفّت را از لوازم طرب شمرده اند؛ نه به معنای ذیل شدن بلکه به معنای احساس سبکی که به سبب آن بدن را تکان می دهند. و در معنای اطراب رقص وجود ندارد که انسان به رقص بیاید بلکه همین که دچار سبکی شود طرب است.

و در قرائت های خوب و مداحی های خوب قطعاً مدّ الصوت و ترجیع و اطراب وجود دارد.

و لذا بعضی از بزرگان مثل مرحوم آقای گلپایگانی مشکل داشتند؛ مداحی که شرکت می کردند یک مقدار که آوازش همراه با ترجیع می شد، تذکر می دادند و می گفتند که این آواز غنا می شود. و حال اینکه، صدق غنا بر آن عرفی نیست.

استبعاد بودن غنا به معنای آواز و سرود

و یا مثلا در کتاب های لغت فارسی تعبیر شد: آواز، سرود، دیدم آقای گلپایگانی در کتاب الشهادات گفتند الغنا و هو سرود.

در حالی که این معنا صحیح نیست: کجا معنای غنا سرود است؟ سرود یعنی آواز. کدام عرف موافقت می کند با اینکه بگوییم هر آوازی غنا است و این روایاتی که گفتند غنا حرام است، یعنی آواز حرام است؟

مرحوم آقای خوئی تعبیرشان این است: و یعبر عنه فی لغه الفرس بکلمه دو بیت و سرود و آواز خواندن.

در حالی که غنا عرفا با سرود و آواز صادق نیست. یعنی این روایاتی که می گفت غنا حرام است یعنی آواز حرام است؟ اینکه در عرف متشرعه قرآن را با آواز می خواندند، مسلم به این خاطر است که عرف از لفظ غنا مطلق آواز و سرود را نمی فهمد.

کلمات فقهاء در رابطه با معنای غنا

مرحوم امام در کتاب المکاسب المحرمه(۱) راجع به تعریف غنا از مرحوم آشیخ محمد رضا اصفهانی مطالبی را نقل می کند. بعد خود ایشان اشکالاتی را مطرح می کند؛

آشیخ محمد رضا اصفهانی خیلی ادیب بوده و کتاب وقایه الاذهان مال ایشان است.

کلام آشیخ محمد رضا اصفهانی

ایشان می گوید: الغنا صوت الانسان الذی من شأنه ایجاد الطرب لمتعارف الناس. و الطرب هو الخفه التی تعتری الانسان فتکاد ان تذهب بالعقل و تفعل فعل المسکر لمتعارف الناس: یعنی همان حالتی که مشروب ایجاد می کند، غنا هم که موجب طرب و خفت می شود آن حالت را ایجاد می کند.

بعدا عرض خواهیم کرد: امام قدس سره اشکال شان این است که آیا غنا مراتب ندارد؟ آیا باید حتماً عقل انسان را زائل کند. بله بعضی از مراتبش وجود دارد ودر تاریخ هم گفتند که کنیزآن قدر آواز را خوب خواند که خلیفه گفت که بیا سوار من بشو تا تو را این طرف و آن طرف قصر ببرم. از خود بی خود شد. حالا این یک مرتبه است و البته شاید این خلیفه از اول هم بی عقل بوده، نه اینکه بخاطر آواز خواندن این کنیز بی عقل شد. ولی این مرتبه عالیه از طرب است. طرب که لزوما به این معنا نیست.

بعد مرحوم آشیخ محمد رضا اصفهانی می گوید: ان الغنا من اظهر مظاهر الحسن.

این را عرض کنم: بحث است که در غنا حسن صوت شرط است؟ این عاشق هایی که در قهوه خانه های قدیمی یا در روستا آواز می خوانند و صدای خوشی هم ندارد اما فن آوازه خوانی را یاد گرفته و اجراء می کند، این غنا هست یا نیست؟ این محل بحث است می رسیم.

ص: ۴۸۳

۱- (۹) المکاسب المحرمه (للإمام الخمینی)، ج ۱، ص: ۳۰۰ .

ایشان می گوید: غنا در آن شرط است که صدای حسن باشد و غنا از مظاهر حسن است.

آخرش هم می گوید و فذلکه القول: ان الغنا هو الصوت المتناسب الذی من شأنه ان یوجد الطرب بالحد الذی مرّ فما خرج منه فلیس من الغنا فی شیء و ان کان الصائت رخیم الصوت حسن الاداء.

ایشان می گوید: هر صدای خوشی غنا نیست. غنا همینی است که من شأنه ان یطرب.

البته ایشان می گوید به نظر من، شرط غنا حسن صوت به این معنایی که می گویند که عرفا بگویند چه صدای خوبی داری نیست. بلکه همین مقدار که زیر و بم صدا متناسب باشد کافی است: کما انه من الغنا الصوت المتناسب و ان کان من ابحّ ردئ الصوت. و لم یطرب بل اوجب عکس الطرب، کما قیل اذا غنانی القرشی دعوت الله بالطرش. قرشی نام شخصی است که شاعر می گوید وقتی غنا می خواند از خدا می خواستم که کر و لال بودم و این صدا را نمی شنیدم.

این مطالب را کنار هم بگذارید ببینید چه نتیجه ای می گیرید: از یک طرف می گوید مطرب باشد شأنا از یک طرف می گوید صدای متناسب کافی است. بالفعل صدای خوبی نباشد و موجب طرب نشود. لذا در ادامه می فرماید: فبین کل من الغنا و صوت حسن عموم من وجه الا ان یدعی انصرافها الی ما اوجب الطرب الفعلی. مگر اینکه کسی بگوید باید مطرب فعلی باشد.

بعد می گوید که شیخ انصاری خوب گفته که: غنا آنی است که کان مناسبا لبعض آلات اللهو و الرقص. غنا آن صدایی است که متناسب است با رقص و استعمال آلات لهو.

ص: ۴۸۴

این محصل فرمایش مرحوم آشیخ محمد رضا اصفهانی است.

خلاصه فرمایش ایشان این است که: غنا به معنای صوت متناسب و دارای زیر و بم متناسب است. ولی نظرش این شد که و لو از نظر عرف صدای خوش نباشد به این غنا می گویند. همانی که مرحوم شیخ انصاری می گفت متناسب با رقص و استعمال آلات لهو باشد.

امام به این مطالب اشکالاتی دارند. تامل کنید ان شاء الله جلسه بعد مطرح می کنیم.

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص/نتیجه أدله/أصل عملی در مسأله ۹۵/۱۰/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص/نتیجه أدله/أصل عملی در مسأله

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

خلاصه بحث راجع به وقت مختص این است که؛

عمده اشکال در قول به وقت مختص

به نظر ما عمده اشکال در قول مشهور اشکال سندی به روایت داوود بن فرقد و اشکال سندی و دلالی به روایت حلبی است؛

یعنی اگر روایت داوود بن فرقد سنداً و لو بخاطر جبر ضعف ارسال آن با عمل مشهور تمام شود، در مجموع بعد اللتیا و التی، به ذهن مان آمد که بین روایت داوود بن فرقد و روایت قاسم بن عروه «اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جمیعا» و یا موثقه زراره «اذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر و العصر»، به نظر می رسد جمع عرفی وجود دارد و اینکه در جلسات قبل جمع عرفی را انکار کردیم، به نظر ناتمام می آید.

نظر ما در جلسات قبل بیشتر ناظر به این بود که روایات جمع حکمی ندارند. أما این جلسه می خواهیم بگوییم جمع موضوعی به نفع مشهور دارند، و شاید مقصود مرحوم آقای بروجردی همین بیان امروز ما است:

ص: ۴۸۵

وقتی روایت قاسم بن عروه می گوید: «هنگامی که زوال شمس می شود، وقت نماز ظهر و عصر با هم داخل می شود، ولی نماز ظهر قبل از نماز عصر است و تا غروب آفتاب این وقت ادامه دارد»،

و روایت داوود بن فرقد می گوید: «هنگام زوال شمس وقت نماز ظهر می رسد، بعد از گذشت مقدار چهار رکعت وقت نماز

عصـر می رسـد و تا چهار رکعت مانـده به غروب آفتاب، وقت هر دو نماز باقی است، و از چهار رکعت به غروب آفتاب وقت نماز ظهر خارج می شود و وقت نماز عصر باقی می ماند»؛

عرف روایت داوود بن فرقد را تفسیر کلام کلی در روایت قاسم بن عروه می بیند و روایت قاسم بن عروه را لغو نمی داند زیرا: به قول مرحوم آقـای بروجردی وقتی ذهنیت عـامه این است که: «تـا بلوغ ظل شاخص به انـدازه شاخص وقت نماز ظهر است و وقتی سـایه شـاخص مسـاوی با شاخص شـد، وقت نماز ظهر تمام می شود، وقت نماز عصـر شـروع می شود یا وقت نماز عصـر موقعی شـروع می شود که سایه دوبرابر شاخص بشود. یعنی بعد از بلوغ الظل مثل الشاخص عامه می گویند وقت ظهر تمام شد و قبل از آن هم وقت عصر شروع نشده بود»

امـام علیه السـلام نظر عـامه را با روایت قاسم بن عروه ردّ می کنـد و می فرمایـد: «اذا زالت الشـمس دخل وقت الظهر و العصـر جمیعا ثم انت فی وقت منهما حتی تغیب الشمس».

بعد در روایت داوود بن فرقد این مطلب را باز می کند؛ تفسـیر و توضـیح می دهد که از زوال به اندازه چهار رکعت وقت نماز ظهر است بعد وقت نماز عصر شروع می شود.

ص: ۴۸۶

و عرف بین این دو روایت جمع می کند که: اجمال مطلب را در روایت قاسم بن عروه گفتند، به این هدف که بگویند سخن عامه صحیح نیست. (ألبته نه این که بیان ابهام داشته باشد بلکه به این معنا که بیان غیر مفصل و مطلق آمده که با تفسیر قابل تفصیل است) و تفصیل آن را در روایت داود بن فرقد بیان کردند.

و لذا ما به نظرما این فرمایش آقای بروجردی عرفی آمد.

بر خلاف فرمایش آقای خوئی که بر عکس عمل کردند و فرمودند مقصود روایت داود بن فرقد ولو به قرینه روایت قاسم بن عروع بیان وظیفه فعلیه مردم است: یعنی در حال عمد و اختیار نمی توانید نماز عصر بخوانید زیرا مبتلی به مزاحم است، و در عمل باید ابتدا نماز ظهر و بعد نماز عصر را بخوانید، زیرا ترتیب شرط است. لذا اگر سهواً نماز عصر را در ابتدای وقت خواند حدیث لاتعاد شامل آن می شود و صحیح خواهد بود.

خلاصه این که در جلسه قبل خواستیم بگوییم فرمایش آقای خوئی و فرمایش آقای بروجردی با هم تکافؤ دارند و هیچ کدام عرفی نیست و مرجحی ندارد که ما یکی از این دو را بر دیگری ترجیح بدهیم. ولی بعد اللتیا و التی وقتی فکر می کنیم می بینیم همان طور که آقای بروجردی فرمودند با توجه به فقه عامه و جو فقهی بین عامه بعید نیست که حق با مرحوم بروجردی باشد. و روایت داوود بن فرقد بنائا علی تمامیه السند مفسر روایت قاسم بن عروه است.

جواب از مبعّدات قول به وقت مختص

و اما این که از آقای خوئی تقریب کردیم که وقت مختص ظهر مبعداتی دارد، بله، این مبعدات انصافا وجود دارد و ما این مبعدات را انکار نمی کنیم که می گفتیم:

معیار در مقـدار وقت مختص (مقـداری که مکلف برای خوانـدن نماز ظهر به آن نیاز دارد نه مقـدار بالفعل): آیا متعارف مردم اند یا متعارف این شـخص؟ اگر متعارف مردم یا متعارف خود این شـخص معیار باشد و این شـخص زودتر از متعارف مردم یا متعارف خود، نماز را تمام کند باید صبر کند تا بقیه وقت متعارف نماز ظهر تمام شود بعد نماز عصـر را شروع کند، و التزام به این بعید است.

این مبعـد را آقای حکیم جواب دادنـد و فرمودند؛ هر روز حساب می کنیم که این شـخص برای نماز ظهر چه مقدار زمان نیاز دارد.

و هر چنـد وقت نسبی می شود و نسـبت به أفراد و نیز در روزهـا و حالاـت مختلف، وقت متفـاوت می شود و یـک مقـدار بعید است ولی این باعث نمی شود که قطع به بطلان وقت مختص پیـدا کنیم. اگر این اسـتبعاد کالقرینـهٔ المتصـله می بود مانع انعقاد ظهور می شـد. ولی این که برویم فکر کنیم و برایش نقض پیـدا کنیم قرینه متصـله و مانع انعقاد ظهور نخواهـد بود. بلکه قرینه منفصـله می شود که بایـد ظهور داشـته باشـد و قرینه ظاهره باشـد و به حـدّ حجّیت برسد تا موجب تقیید شود و صـرف این که موجب استبعاد شود فایده ای ندارد.

ما عرض می کردیم که: فرض این است که این شـخص نماز ظهر نخوانده، و نماز عصـر خوانده است و می خواهیم ببینیم نماز عصرش در وقت مختص ظهر بود تا باطل باشد یا در وقت مشترک بود تا صحیح باشد. و معلوم نیست اگر می خواند نماز ظهر او چه مقدار طول می کشید تا وقت مختص او را مشخص کنیم:

ص: ۴۸۸

این اشکال هم قابل جواب است: و به قول دوستان، أفعال نماز ظهر و عصر مثل هم است و همین نماز عصری که خوانده است أماره عرفیه است که برای نماز ظهر چه مقدار وقت نیاز داشته است. و در نماز عشاء هم، همان سه رکعتی که از عشاء خوانده است أماره بر این است که سه رکعت مغرب چه مقدار وقت نیاز داشته است.

بله، می ماند آن مبعد که: کسی به اعتقاد دخول وقت نماز را قبل از وقت خواند و سلام نماز ظهر او بعد از وقت واقع شد که بر اساس روایت اسماعیل بن رباح نماز او صحیح است: که در اینجا بعید است که واجب باشد این شخص صبر کند تا وقت چهار رکعت برسد. خصوصاً فرض کنید جایی که عده ای با هم مشغول نماز جماعت شدند بعد فهمیدند که تنها سلام نماز در وقت بوده است که چون وقت های أفراد متفاوت است یکی می تواند نماز عصر خود را شروع کند دیگری باید مقداری صبر کند. و یا اگر نماز عصر را هم خوانده اند و بعد فهمیده اند: نماز عصر یکی صحیح است چون جوان است و وقت مورد نیاز او سه دقیقه است و نماز دیگری باطل است چون مثلاً پیر است و وقت مورد نیاز او پنج دقیقه است. این گونه حرف زدن استبعاد دارد.

و لکن عرض کردیم این بعد در حدی نیست که: قطع به بطلان این مطلب پیدا می کنیم و آقای حکیم ملتزم شده اند. اگر ما یصلح للقرینه المتصله بود، بله، مانع از انعقاد ظهور بود. شما بعد التامل و التدقیق این موارد را پیدا کردید؛ این که موجب انهدام ظهور نیست. و در حد حجیت هم که نیست تا انسان به خاطر آن از ظهور معتبر روایت، رفع ید کند.

علاوه بر این که وقتی علم اجمالی پیدا می کنیم که یکی از این دو روایت مشکل دارد، و فرض هم این است که روایت داود بن فرقد معتبر است، چه وجهی دارد که از روایت داود بن فرقد دست بکشیم نه از روایت اسماعیل بن رباح؟ این، وجه صناعی ندارد.

و لـذا به نظر ما تنها اشکال، ضعف سند روایت داوود بن فرقد است: و الا این مبعدات در حدی نیست که معتبر باشد و ما از یک ظهور معتبر رفع ید کنیم. و ملتزم می شویم حتی خرج مقدار اربع رکعات من الظهر، ملاک وقت مطلق نیست که خلاف ظاهر است بلکه وقت نسبی ملاک است که هر شخص در هر روز ببیند چه مقدار برای نماز وقت لازم دارد. و التزام به این مطلب هم، معلوم البطلان نیست.

نکته: توجّه شود که در نماز ظهر در روز جمعه کسانی که می گویند: آن هایی که می گویند تا می توانی به نماز جمعه برسی نماز ظهر را احتیاطاً نخوان، تمکّن از حضور در نماز جمعه را موضوع قرار می دهند و عنوان تمکّن مصادیقش متفاوت است: برای کسی که نزدیک مصلی نماز جمعه باشد مثلاً تا پنج دقیقه دیگر هم متمکّن است ولی کسی که در محلی دور تر قرار گرفته است تا نیم ساعت هم ممکن است متمکّن نباشد. اینجا عنوان تمکّن موضوع قرار گرفته است و مشکلی ندارد.

مرجّح در تعارض أدله وقت مختص با أدله وقت مشترک (استفاضه أدله وقت مشترک)

اگر روایات تعارض کردند گفته می شود که: روایات وقت مشترک مستفیض اند و وقت مشترک چندین روایت دارد: روایت قاسم بن عروه، موثقه زراره، و یک روایت دیگر هم که او هم از زراره است ولی موثقه نیست، سندش ضعیف است.

ص: ۴۹۰

به نظرما روایات در حدی نیست که بتوان گفت مستفیض اند زیرا؛ دو تا روایت زراره که آخرش به زراره برمی گردد و یک روایت می شود. یک روایت دیگر وجود دارد که قاسم بن عروه از عبید بن زراره نقل می کند. روشن نیست این روایات به حد استفاضه برسد.

تقدّم خبر مستفیض بر غیر مستفیض

اگر به حد استفاضه برسد آن وقت می گویند این روایات قطعی الصدور است و مقدّم می شوند:

آقای خوئی نظرش این است که: اگر دو خبر با هم تعارض کنند، یک خبر قطعی الصدور باشد، خبر مستفیض یعنی قطعی الصدور، خبر دیگر ظنی الصدور باشد، خبر قطعی الصدور حجت بلامعارض است زیرا خبر قطعی الصدور یعنی سنت قطعیه، و خبر ظنی الصدور خبر مخالف سنت می شود که مردود است.

ما در اصول این را بحث کردیم؛ و نپذیرفتیم. گفتیم خبر قطعی الصدور از پیامبر سنت قطعیه می شود. خبر قطعی الصدور از امام معصوم که سنت قطعیه نیست. و اگر احتمال تقیه بدهیم و لو از باب «انا القیت الخلاف بینهم حتی لایؤخذ برقابهم»، آن وقت به چه دلیل خبر قطعی الصدور ظنی الجهه باعث می شود خبر ظنی الصدور در مقابلش از حجیت بیفتد؟ این واضح نیست. و با حدیث پیغمبر و کلام خدا فرق می کند: کلام خدا و حدیث پیامبر قطعی الجهه هستند؛ تقیه در آن مطرح نبوده. کتاب و سنت قطعی الجهه هستند، بخلاف کلام امام معصوم که تقیه در آن مطرح است.

و لذا حتی اگر خبر مستفیض هم باشد و قطعی الصدور بشود، معتقدیم مرجح نیست. مخصوصا که خبر ظنی مطابق با فتوای مشهور هم هست.

ص: ۴۹۱

نکته: تواتر بـا اسـتفاضه دو فرق دارد؛ تواتر موجب قطع وجـدانی می شود و اسـتفاضه موجب علم عرفی و اطمینـان می شود. و دیگر این که در تواتر عـدد به انـدازه ای است که أهل منطق می گوینـد تواطؤ بر کذب ممتنع است ولی در خبر مسـتفیض این گونه نیست.

مرجع بعد از تعارض و تساقط

اگر جمع بین روایت داوود بن فرقد بناء بر اعتبار و بین روایت قاسم بن عروه عرفی نبود، به چی رجوع کنیم؟

عام فوقانی

ابتدا باید به عام فوقانی و بعد به أصل عملی رجوع کنیم؛

ظاهراً عام فوقانی که اقتضاء کند بتوانیم نماز عصـر را در ابتدای زوال بخوانیم، نداریم. و «اقم الصلاه لدلوک الشمس الی غسق اللیل» عام فوقانی نیست زیرا اصـلًا درمقام بیان نیست و تنها می گوید که از اذان ظهر تا نیمه شب نماز بخوان، اما کدام نماز را کی بخوان؟ در مقام بیان نیست. لذا باید به اصل عملی رجوع کنیم:

أصل عملی در أول وقت

مرحوم آقـای خوئی در بحث زکـات فطره یـک بحث اصولی مطرح کرده که جـایش در اصول خالی است، و آن این که: اگر شک کردیم مبدأ وجوب، مثلا مبدأ وجوب زکات فطره، از غروب آفتاب شب عید است یا از اذان صـبح روز عید است، آقای خوئی فرموده اند:

مبادا بگوییـد: برائت از موسّع بودن وقت زکات فطره جاری می کنیم، زیرا: برائت از موسع بودن معنا نـدارد جاری بشود، چون موسع بودن موافق امتنان است و حدیث رفع تضییق را بر می دارد نه توسعه را.

حکومت استصحاب بقاء وجوب بر برائت از شرطیّت و تضییق

ص: ۴۹۲

و نیز نگوییـد: برائت از شـرطیت این که زکـات فطره بایـد حتمـا بعـد از اذان صـبح داده بشود جـاری می کنیم، آن وقت نتیجه بگیرید که وقت زکات فطره مضیّق نیست به این که بعد از طلوع فجر باشد و من مجازم همان شب عید زکاتم را اداء کنم،

زیرا؛ استصـحاب عـدم وجوب زکـات فطره تا طلوع فجر می گویـد وجوب زکات فطره تا طلوع فجر نیامـده است. پس وجوب زکـات فطره بعـد از طلوع فجر است. و آقـای خویی استصـحاب عـدم حکم را قبول دارنـد. تا طلوع فجر استصـحاب می گوید واجب نیست و بعـد از آن یقین داریم واجب است. و عملاـ طلوع فجر شـرط وجوب زکـات فطره می شود و هر شـرط وجوبی شرط واجب هم هست. وقتی بگویند اذا زالت الشـمس فصل، زوال شـمس شـرط وجوب نماز ظهر است، شـرط وجوب واجب هم هست. می شود شـرط وجوب باشد شرط واجب نباشد؟ استطاعت شرط وجوب است. می شود قبل از استطاعت کسی حج بجا بیاورد؟ اسـتطاعت وقتی شـرط وجوب بود پس حـج قبل از اسـتطاعت مصـداق حـج واجب نیست. وقتی اذان صـبح شـرط وجوب زکات فطره بود، دیگر زکات فطره در شب عیـد فطر مصـداق زکات فطره واجب، نیست. لـذا این استصـحاب بر برائت حاکم است.

این بیان آقای خوئی در اینجا هم می آیـد؛ استصـحاب می گوید نماز عصـر واجب نشده است مگر بعد از مقدار چهار رکعت بعد از اذان ظهر. و این بر برائت از تقید نماز عصـر به آن وقت مضـیق (که ثابت می کند نماز عصری که سهواً در ابتدای زوال قبل از ظهر خوانده شده است صحیح است) مقدّم است.

ص: ۴۹۳

مثبت بودن استصحاب بقاء وجوب

به نظر ما این بیان اصولی تمام نیست زیرا؛ یک وقت علم وجدانی و اماره داریم که اذان صبح شرط وجوب زکات فطره است. این مدلول التزامی دارد که پس وقت واجب هم از اذان صبح است. ولی استصحاب که مثبتاتش حجت نیست. استصحاب عدم وجوب زکات فطره تا طلوع فجر اثبات نمی کند که طلوع فجر شرط الواجب است. این لازم عقلی او است. لازم اینکه وجوب واقعا از اذان صبح باشد این است که اذان صبح هم شرط واجب باشد. این اصل مثبت است.

وقتی اصل مثبت بود جاری نیست. و لذا برائت از تقید این واجب به آن وقت مضیق بدون معارض جاری می شود.

اتفاقا از جهاتی این اصل برائت از اقل و اکثر ارتباطی آسان تر است زیرا؛ من زکات فطره را که شب دادم، اذان صبح که می شود برائت از وجوب زکات فطره جاری می کنم.

فرق می کند با اینکه بدانم الان یک وجوبی هست، نمی دانم آن وجوب تعلق گرفته به نماز ده جزئی یا نماز نه جزئی: شبهه این است که برائت از وجوب اکثر با برائت از وجب اقل لابشرط تعارض می کند. علم اجمالی داریم یا نماز لابشرط از سوره واجب است یا نماز بشرط سوره و این علم اجمالی منجز است.

اما در ما نحن فیه اگر من زکات فطره را شب بدهم در اصل وجوب زکات فطره در هنگام اذان صبح شک می کنم برائت جاری می کنم. در محل بحث هم وقتی اشتباهاً شخص، نماز عصر را قبل از ظهر و در ابتدای زوال می خواند برائت از وجوب نماز عصر جاری می شود.

ص: ۴۹۴

استصحاب جامع وجوب

و این که گفته شود: من می دانم یک وجوبی آمد روی زکات فطره. اگر از اول شب آمد فقد امتثل یقینا. اگر از اذان صبح آمد لم یمتثل یقینا. استصحاب می کنم بقاء این وجوب را؛ و منجّز است.

می گوییم: این استصحاب جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز است: زیرا شاید این وجوب متعلقش زکات فطره از شب باشد که من امتثالش کردم. پس در یک تقدیر این وجوب قابل تنجز نیست. چون وجوبی است که یقینا امتثال شده است قابلیت تنجز ندارد. امر دائر است در این وجوب بین وجوبی که یقینا امتثال شده است که قابل تنجز نیست و وجوبی که امتثال نشده است. جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز می شود. همین بیان را در نماز عصر هم می گوییم.

این راجع به اصل برائت در اول وقت.

اما راجع به آخر وقت، کسی که سهواً نماز عصرش را در وقت مشترک خوانده، چهار رکعت به آخر وقت مانده، نماز ظهرش را می گوید بخوانم؟ یا وقت، مختص عصر است، و بعدا قضای نماز ظهر را بخوانم؟ مقتضای اصل عملی چسیت؟

ان شاء الله این را مطرح می کنیم و وارد بحث وقت مغرب و عشاء می شویم بعون الله و قوته.

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/أصل عملی در مسأله ۹۵/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/أصل عملی در مسأله

خلاصه مباحث گذشته:

أصل عملی در بحث وقت مختص

بحث در رابطه با مقتضای أصل عملی راجع به بحث وقت مختص و مشترک بود.

ص: ۴۹۵

أصل عملی در أول وقت

در رابطه با اول وقت، عرض کردیم؛ اصل برائت از تقید وقت نماز عصر به اینکه بعد از گذشت مقدار چهار رکعت از اذان ظهر باشد، جاری است و لذا اگر سهواً نماز عصر را در این زمان بخواند، نمازش صحیح است. چون اخلال به وقت وارد نکرده است و حدیث لاتعاد شامل آن می شود.

اصل عملی به لحاظ آخر وقت

مقدّمه: ثمره قول به وقت مختص و مشترک به لحاظ آخر وقت جایی بود که شخص سهواً قبل از این که نماز ظهر را بخواند نماز عصر را خواند که حدیث لاتعاد شامل آن می شود و نماز عصر را تصحیح می کند و مفروض هم این است که صحیحه زراره که می گفت: «فإنوها الاولی فانما هی اربع مکان اربع» معرض عنه مشهور است، لذا نماز عصر به عنوان نماز عصر صحیح شد، حال که ملتفت شده و می خواهد نماز ظهر بخواند، می گویند چهار رکعت به غروب آفتاب بیشتر وقت نداری. بناء بر قول به وقت مختص(حتّی در جایی که نماز عصر را قبلاً خوانده باشی)، دیگر نماز ظهر قضاء شده است و هر زمان بخواهد می تواند قضاء کند. ولی بناء بر وقت مشترک باید الآن نماز ظهر را بخواند؛ زیرا هنوز غروب آفتاب نشده و وقت نماز ظهر باقی است. حال ما شک داریم که حکم شرعی چیست، به اصل عملی رجوع می کنیم؛

استصحاب موضوعی (بقاء وقت)

مرحوم حکیم فرموده اند: استصحاب بقاء وقت، دو اشکال دارد:

مناقشه أول مرحوم حکیم (مفهومیه بودن شبهه)

ایشان فرموده است: استصحاب بقاء وقت، استصحاب در مفهوم مردد است و جاری نیست.

جواب (حکمیه بودن شبهه محلّ بحث)

شبهه ای که در محل بحث است شبهه حکمیه است نه مفهومیه؛

برای توضیح مطلب عرض می کنیم؛

مثال شبهه مفهومیه این است که شک می کنیم غروب که در روایات مطرح شده به چه معنا است: استتار قرص خورشید و یا زوال حمره مشرقیه؟ در این مثال استصحاب عدم غروب و بقاء نهار استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه است. و اشکال آن همانی است که محقق عراقی فرموده انـد که این استصـحاب، استصـحاب فرد مردّد است؛ زیرا نمی دانم موضوع أثر آن مفهوم موسع است که یقینا صادق است یا مفهوم مضـیق است که یقینا مرتفع است. اگر موضوع له لفظ نهار، زمان قبل از استتار قرص باشـد که یقینـا مرتفع است و اگر مفهوم نهـار به معنای زمان قبل از زوال حمره مشـرقیه باشـد، یقینا هنوز این عنوان باقی است. استصـحاب جامع «ما وضع له لفظ النهار» استصحاب فرد مردد می شود؛ چون «ما وضع له لفظ النهار» موضوع اثر شرعی نیست. واقع آن عنوان موضوع اثر شـرعی است. واقع عنوان هم مردد است بین آن عنوان موسع که مقطوع البقـاء است، «مـا قبـل زوال الحمره المشرقیه» و بین آن عنوان مضیق که مقطوع الارتفاع است، « ما قبل استتار القرص».

اما در ما نحن فیه شـبهه، شـبهه حکمیه است نه شـبهه مفهومیه؛ نمی دانم شارع گفته است: «انت فی سـعه من صـلاه الظهر حتی تغرب الشـمس» یـا گفته «انت فی سعه من صـلاه الظهر حتی یبقی مقـدار اربع رکعـات من غروب الشـمس». در موضوع حکم شرعی به نحو شـبهه حکمیه شک دارم. اینجا استصـحاب بقاء وقت اصلا توهم جریانش نیست تا بگوییم این استصحاب مفهوم مردد است.

ص: ۴۹۷

مناقشه دوم مرحوم حکیم (عدم اثبات قدرت بر أدای نماز ظهر با استصحاب بقاء وقت)

ایشان فرموده است اگر استصحاب بقاء وقت جاری شود، قدرت بر اداء نماز ظهر را ثابت نمی کند.

جواب أول (استصحاب بقاء وقت، به ضمیمه علم به وجوب اداء در وقت، نافی شک در قدرت)

اگر استصحاب بقاء وقت جاری باشد، مثلا در همان مثال شبهه مفهومیه غروب و مغرب و نهار که نمی دانیم تا استتار قرص است یا تا زوال حمره مشرقیه، اگر استصحاب موضوعی جاری باشد بگوید تا قبل از زوال حمره مشرقیه هنوز روز باقی است، دیگریقین دارم که اگر الان نهار باقی باشد و اداء نماز ظهر واجب باشد الان، یقینا بر آن قادرم و در قدرت شک ندارم: استصحاب موضوعی گفت «النهار باق» و شارع هم گفته است «صل فی النهار»؛ ضم الوجدان إلی الاصل می کنیم و اگر الآن صلاة ظهر فی النهار واجب باشد، معنایش این است که الآن نهار است و یقیناً قادر بر آن هستم.

جواب دوم (مجرای قاعده اشتغال بودن شک در قدرت)

بر فرض استصحاب بقاء نهار، قدرت بر أدای نماز در نهار را ثابت نکند، شک در قدرت می شود که مشهور و از جمله خود مرحوم حکیم قائلند قاعده اشتغال جاری می شود. یعنی وقتی استصحاب بقاء نهار، وجوب صلاة ظهر را ثابت کرد و ما شک در قدرت بر اتیان نماز ظهر در نهار پیدا کردیم، قاعده اشتغال جاری می شود و حکم به اتیان نماز ظهر می کند.

تنبیه: در مقام، قاعده اشتغال مجوز تاخیر عمدی نماز ظهر تا آخر وقت نیست

نکته: در جایی که شخص قبل از چهار رکعت به غروب مانده ملتفت می شود قاعده اشتغال جاری می شود و می گوید نماز بخوان. ولی اگر در وقت مشترک قبل از نماز ظهر، نماز عصر را خواند و لاتعاد هم آن را تصحیح کرد، قاعده اشتغال تجویز نمی کند که می توانی عمداً تأخیر بیندازی. بلکه تجویز تأخیر در صورتی است که استصحاب بقاء نهار ثابت کند نماز ظهری که در زمان چهار رکعت مانده به غروب خوانده می شود، در نهار واقع شده است.

ص: ۴۹۸

و آیا این استصحاب بقاء نهار ثابت می کند که این نماز در نهار واقع شده یا نه، بحثی است که باید در اصول در بحث استصحاب در زمان و زمانیات دنبال کنیم. و بزرگان از جمله استادِ مرحوم آقای حکیم (ظاهراً قائل باشد زیرا اصول ایشان بیشتر از اصول محقق عراقی متأثّر است)، محقق عراقی و دیگران خواستند بگویند می شود استصحاب را به نحوی جاری کرد که اثبات کند نماز من در نهار واقع شده است. در اصول این بحث مفصل مطرح می شود و در اینجا چون شبهه حکمیه است و استصحاب بقاء وقت، از اساس باطل است دیگر مطرح نمی کنیم و در آخر وقت هم که بحث جواز تأخیر نیست و قاعده اشتغال جاری می شود.

استصحاب حکمی (استصحاب بقاء وجوب نماز ظهر)

اما استصحاب بقاء وجوب اداء نماز ظهر، اشکال هایی دارد:

مناقشه أول (عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه)

این استصحاب، استصحاب در شبهه حکمیه است که به خاطر معارضه با استصحاب عدم جعل زائد جاری نمی شود؛

شما در خارج شک ندارید و تنها نمی دانید وجوب اداء نماز ظهر تا غروب آفتاب است یا تا چهار دقیقه مانده به غروب آفتاب، استصحاب بقاء وجوب نماز ظهر تا غروب آفتاب، با استصحاب عدم جعل وجوب اداء نماز ظهر در این چهار دقیقه مانده به غروب آفتاب، معارضه می کند و تساقط می کنند. کما هو الصحیح وفاقا للسید الخوئی.

ولی مشهور این اشکال را قبول ندارند.

مناقشه دوم (عدم اثبات موسّع بودن متعلّق وجوب)

استصحاب بقاء وجوب نماز ظهر تا آخرین لحظه قبل از غروب آفتاب، ثابت نمی کند متعلق این وجوب موسع است؛ شاید متعلقش مضیق باشد که دیگر قابل امتثال نیست.

این را توضیح بدهیم:

بر شخصی واجب بود که غسل کند. اما نمی داند تا قبل از اذان ظهر واجب بود غسل کند، (مثلا غسل جمعه بناء بر وجوب آن) یا تا غروب آفتاب وقت داشت. و این شخص هم تا اذان ظهر غسل نکرد. در اینجا استصحاب بقاء وجوب جاری است ولی نمی گوید متعلق وجوب، «غسل الجمعه الی غروب الشمس» است. این اصل مثبت است. شاید متعلق وجوب، «غسل الجمعه قبل زوال الشمس» باشد. اگر متعلق وجوب «غسل الجمعه قبل زوال الشمس» باشد، قادر بر امتثال آن بعد از زوال نیستید. و نمی توانید بعد از اذان ظهر غسل جمعه قبل از زوال را بجا بیاورید.

و لذا استصحاب بقاء وجوب، جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز می شود؛ زیرا اگر متعلق وجوب در مثال غسل جمعه، غسل جمعه قبل از زوال باشد الآن (یعنی بعد از زوال) قابل تنجیز نیست.

مثل اینکه شما استصحاب کنید بقاء وجوب اکرام احدهما را، در حالی که اگر زید واجب الاکرام بود دیگر قادر بر اکرام او نیستید. علم به این حکمی که مردد است بین فرد قابل امتثال و فرد غیر قابل امتثال، علم به همچون حکمی عقلا و عقلائا منجز نیست. چه برسد به استصحاب که بخواهد موجب تنجیز شود.

اگر علم به بقاء وجوب داشته باشد لازم عقلی آن با این علم وجدانی ثابت می شود. علم به بقاء وجوب مساوق است و مستلزم است به اینکه علم پیدا کنید متعلق وجوب طبیعی غسل جمعه الی غروب الشمس است. ولی استصحاب جامع وجوب که اثبات نمی کند متعلقش فرد طویل است.

ص: ۵۰۰

جواب از مناقشه دوم (لحاظ عرفی قیود متعلّق وجوب به عنوان قیود نسبت)

این اشکال را ما مطرح می کردیم و در بعضی از کلمات، از جمله کلام مرحوم آقای حکیم اشاره ای به این اشکال دارد. و این اشکال، اشکالی قوی است که استصحاب بقاء جامع وجوب ثابت نمی کند متعلق وجوب چیست.

ما در مباحث استصحاب در شبهات حکمیه یک وجهی را ذکر کردیم. خیلی هم اصرار به این وجه ندارم.

و لکن یمکن ان یقال که: هر چند در جعل شارع زمان، قید متعلق باشد و قیود متعلق، موجب تعدد افراد متعلق هستند، به این بیان که؛

مثلاًـ فرض کنید شارع پذیرایی را واجب کرده است و قید درجه یک و درجه دو دارد. و قیود عنوان موجب تعدد أفراد می شود یعنی وقتی عنوان پذیرایی مقیّد به درجه یک و مقیّد به درجه دو می شود، متعلّق وجوب دو فرد می شود؛ پذیرایی درجه یک و پذیرایی درجه دو. بله در وجود خارجی می توان گفت این شخص أول پذیرایی درجه یک داشت و احتمال می دهیم تنزّل کرده و در آخر پذیرایی درجه دو شده است اینجا می توان وجود خارجی پذیرایی را استصحاب کرد که قبلاًـ این پذیرایی درجه یک بود و الآن هم کما کان. ولی متعلق وجوب که وجود خارجی نیست بلکه عنوان است و قیود عنوان موجب تعدد أفراد معنون می شود. متعلق وجوب «پذیرایی درجه یک» باشد یا «پذیرایی درجه دو» اینها دو فرد از متعلق می شوند.

این مطلبی است که امام قدس سره هم در بعضی از مباحث شان دارند. این اشکال بر این اساس است که در متعلّق وجوب عنوان کلی لحاظ می شود و وجود خارجی لحاظ نمی شود. لذا عنوان کلی «پذیرایی درجه یک» غیر از عنوان کلی «پذیرایی درجه دو» است. عنوان کلی «غسل جمعه قبل از اذان ظهر» غیر از عنوان کلی «غسل جمعه بعد از اذان ظهر و قبل از غروب آفتاب» است. اینها دو تا عنوان کلی هستند.

ص: ۵۰۱

و لکن وجهی که به ذهن مان می آید این است که بگوییم؛

هر چند در جعل شرعی، قیود مفرِّد هستند. اما عرف نظر مسامحی می کند: مثل اینکه در الماء المتغیر عرف نظر مسامحی می کند می گوید ذات این آب نجس است، تغیر، حالت است، حیثیت تغیّر، تعلیلیه است. در متعلق ها و قیودِ متعلق هم اگر عرفاً قیود مقومه نباشد، لقائل ان یقول که عرف این قیودی که به نظر عرفی از حالات هستند، این ها را در موضوع مستصحب اخذ نمی کند. می گوید غسل جمعه قبلا واجب بود. با اینکه شارع شاید گفته غسل الجمعه قبل الزوال واجب. قبل از زوال را قید متعلق گرفته اما عرف در مقام استصحاب در این متعلق دخالت می کند، نه این که در جعل شارع دخالت کند. جعل شارع که دست او نیست. بلکه تنها در موضوع سازی برای استصحاب دخالت می کند و می گوید غسل جمعه واجب بود، کی؟ قبل از اذان صبح. قید متعلق را عرف ظرف نسبت قرار می دهد با اینکه قید متعلق است «غسل الجمعه قبل الزوال، واجب». ولی قبل الزوال را از آنجا بر می دارد می برد قید نسبت قرار می دهد. می گوید «غسل جمعه واجب بود قبل از زوال».

این نظر مسامحی عرف را اگر بپذیریم این جواب از اشکال دوم داده می شود.

اینجا هم گفته می شود؛ نماز ظهر قبلا واجب بود نه این که نماز ظهر مقید به وقت، واجب بود تا بگوییم آن وقت، مردد است بین وقت مضیق که دیگر قابل امتثال نیست و بین وقت موسع که قابل امتثال است تا استصحاب جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز بشود.

ص: ۵۰۲

پس عمده در مقام اشکال اول است که این استصحاب در شبهه حکمیه است.

وقتی استصحاب جاری نشد نوبت به اصل برائت می رسد؛

برائت از وجوب مبادرت به نماز ظهر

گفته می شود که، أصل برائت اقتضاء می کند ملزم نباشیم نماز ظهر را در این چهار دقیقه مانده به غروب بخوانیم. شک دارم به این تکلیف به این نماز ظهر ادائی در این وقت تنگ، در این چهار دقیقه مانده به غروب آفتاب. اگر واقعا وقت مختص درست باشد و وقت نماز ظهر قبلا گذشته باشد دیگر قضاء شده است و وقت قضاء هم موسع است.

این اصل برائت اشکال هایی دارد:

مناقشه أول (وجود علم اجمالی)

گفته می شود: بنا بر قول به وقت مختص که نماز ظهر قضاء شده است آیا ملتزم می شوید که می توان در این چهار رکعت مانده به غروب آفتاب نماز ظهر را قضایی خواند یا ملتزم نمی شوید؛

اگر قائل نشوید و بگویید قضاء نماز ظهر باید بعد از غروب آفتاب باشد؛

چون یا به علم وجدانی معلوم شده است که قضاء باید بعد از غروب باشد و یا لااقل در فعلیت وجوب قضاء شک داریم: شاید وجوب قضاء بعد از غروب آفتاب بیاید و این چهار رکعت مانده به غروب آفتاب، بنا بر قول به وقت مختص نه وقت اداء نماز ظهر باشد و نه وقت قضاء. و با شک به قول آقای خویی استصحاب عدم وجوب جاری می شود.

اگر این را بگویید علم اجمالی درست می شود که؛ یا وقت مشترک صحیح است که اداء نماز ظهر در این چهار رکعت به غروب آفتاب مانده واجب است و یا قول به وقت مختص صحیح است که قضاء نماز ظهر بعد از غروب آفتاب واجب است. و این علم اجمالی منجز است. و أصل برائت از وجوب أدای نماز ظهر در این وقت باقیمانده به غروب با أصل برائت از وجوب قضا بعد از وقت با هم معارضه می کنند.

و اگر بگویید که بنا بر قول به وقت مختص می توان در همین چهار رکعت مانده به غروب قضای ظهر را خواند؛

دیگر مشکلی نداریم و علم اجمالی منجز شکل نمی گیرد.

ولکن دلیلی بر این که در همین زمان می توان نماز ظهر را قضاء کرد نداریم و استصحاب عدم وجوب جاری می شود لذا علم اجمالی مطرح می شود.

انصافا این علم اجمالی که در مستمسک مطرح شده قابل توجه است. ولی همانطور که خود ایشان گفته اند مبتنی بر این است که قائل شویم وجوب قضاء نماز ظهر بعد از غروب آفتاب است و لو قائل به وقت مختص هم باشیم.

نکته: این علم اجمالی از آن علم اجمالی هایی است که مخالفت قطعیه اش ممکن نیست؛

زیرا علم اجمالی دارد یا اداء نسبت به نماز ظهر واجب است یا بعدا قضاء آن واجب است. برای مخالفت قطعیه باید اداء نماز ظهر را الان ترک کند و اگر اداء نماز ظهر را الان ترک کند، علم تفصیلی به وجوب قضاء پیدا می کند. ترک یک طرف علم اجمالی مساوی با علم تفصیلی به طرف دیگر است لذا مخالفت اجمالیه قطعیه این علم اجمالی ممکن نیست: زیرا مخالفت علم اجمالی یعنی مخالفت اجمالیه، و با ترک یک طرف اجمال برطرف می شود و علم تفصیلی حاصل می شد و مخالفت، مخالفت تفصیلی می شود.

این برائت اشکال دیگری دارد که ان شاء الله جلسه بعد مطرح می کنیم.

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/نکات باقیمانده راجع به مرجّح و أصل عملی ۹۵/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /وقت مختص و مشترک/نکات باقیمانده راجع به مرجّح و أصل عملی

ص: ۵۰۴

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به اصل عملی در شک در آخر وقت بود. که آیا در چهار رکعت به غروب آفتاب مانده وقت نماز ظهر تمام شده یا وقت نماز ظهر باقی است.

عرض کردیم ثمره آن در جایی ظاهر می شود که شخص نماز عصر را در وقت مشترک سهوا خواند، حدیث لاتعاد هم تصحیحش کرد، می خواهد نماز ظهر بخواند.

نظر مرحوم حکیم راجع به أصل عملی در آخر وقت

مرحوم آقای حکیم ظاهرا این گونه فرض کرده است که: شخص موقعی متذکر می شود که به اندازه چهار رکعت یا لااقل یک رکعت به غروب آفتاب بیشتر نمانده که بناء بر قول به وقت مشترک باید سریع نماز ظهر را بخواند. ایشان فرموده چون شبهه وقت مختص بودن را می دهیم و اگر در وقت مختص باشد نماز ظهر فوت و قضاء شده، و اصراری نیست که الان نماز ظهر را بخواند و می تواند روزهای آینده بخواند، برائت از وجوب اداء نماز ظهر در این تنگی وقت جاری می کنیم.

بله، اگر قائل شویم که بناء بر قول به وقت مختص، نماز ظهر قضاء شده ولی الان نمی شود قضاء آن را خواند، و باید بعد از غروب آفتاب قضاء آن را بخوانیم، آن وقت علم اجمالی بین المتباینین می شود: یا الان وقت مشترک است پس اداء نماز ظهر در این وقت واجب است یا وقت مختص عصر است پس قضاء نماز ظهر بعد از غروب واجب است، لذا باید احتیاط کنیم؛ هم الان نماز ظهر را بخوانیم چون شاید اداء باشد و هم بعدا قضائش را بخوانیم شاید قضاء باشد.

و لکن ایشـان فرموده است: وجهی نـدارد بناء بر قول به وقت مختص ما بگوییم الان نمی شود نماز قضاء ظهر را خوانـد. «اقض ما فات کما فات» الان صـدق می کنـد. لـذا یک نماز ظهر به نیت ما فی الـذمه می خوانیم. اگر اداء است اداء باشـد، اگر قضاء است قضاء باشد.

مناقشه أول (عدم ملاحظه تمام فروض مسأله)

این فرمایش آقای حکیم اولا تمام فروض مسئله را لحاظ نکرده است. مسئله دو فرض دارد:

یک فرض همین است که در تنگی وقت متذکر شود که نماز ظهر را نخوانده است.

یک فرض این است که در سعه وقت متذکر بشود. ساعت سه بعدازظهر سـهواً نماز عصر را قبل از نماز ظهر خواند بعد متوجه شـد حـدیث لاتعاد گفته است نماز عصـرت صـحیح است نماز ظهرت را بخوان. اینجا اصل برائت جاری می کنیم از اینکه اداء نماز ظهر مقیّد به اینکه حتما قبل از رسیدن چهار دقیقه به غروب آفتاب باشـد، نیست و در همین چهار دقیقه به غروب آفتاب هم بخوانید مانعی ندارد.

البته این اصل برائت مشکلاتی دارد که در بحث اقل و اکثر ارتباطی ما مطرح کردیم و سعی کردیم جواب هایی بـدهیم، ولی اشکالات و جواب ها را مطرح نمی کنیم و در جزوه عربی اشاره کردیم مراجعه کنید. زیرا مربوط به فرض آقای حکیم نیست و فرض آقـای حکیم برای صورتی است که در زمـان چهار رکعت مانـده به غروب آفتاب ملتفت می شود که ظهر را نخوانـده است. که برائت می گویـد لازم نیست الآن بخوانی. و حال در سـعه وقت برائت جاری شود یا نشود ضـرری به برائت در تنگی وقت نمی زند و جاری است.

مناقشه دوم (تشکیل علم اجمالی منجّز با مبنای قصدی بودن عنوان أداء و قضاء)

این که آقای حکیم فرمود: «اگر ما قائل شویم به اینکه بناء بر وقت مختص، قضاء نماز ظهر همین الان هم صحیح است و لو هنوز آفتاب غروب نکرده است، اصل برائت بلامعارض جاری می شود، و یک نماز به نیت ما فی الذمه می خواند، اداء است اداء باشد، قضاء است قضاء باشد و فقط بناء بر قول به اینکه قضاء نماز ظهر باید بعد از غروب آفتاب باشد، ایشان فرمود علم اجمالی منجز پیدا می کنیم»:

اگر مثل ایشان قائل شویم که: وقت نماز قضاء از زمان صدق فوت است، از آن زمانی که فوت صدق کند قضاء نماز ظهر صحیح است، بنا بر قول به وقت مختص چهار رکعت مانده به غروب آفتاب اگر نماز ظهر را نخوانده باشیم فوت الظهر صدق می کند و می توان قضای نماز ظهر را خواند. (یا بناء بر قول همه اگر نیم رکعت مانده به غروب آفتاب نه یک رکعت، چون من أدرک رکعةً شامل این صورت نمی شود فوت الظهر صدق می کند و می توان قضای نماز ظهر را خواند)

و لکن باز علم اجمالی منجز داریم زیرا: مشهور می گویند اداء و قضاء عنوان قصدی هستند. مثل نماز ظهر و نماز عصر عنوان قصدی هستند. و لذا نماز ظهر و عصر دو فعل مباین هستند و لو ظاهرشان یکی است اما باطن این نماز، نماز ظهر است که با قصد تعیین می شود، باطن دیگری نماز عصر است که با قصد تعیین می شود. اینجا هم باطن یکی نماز اداء است، باطن دیگری نماز قضاء است، دو فعل مباین هستند. لذا علم اجمالی منجز شکل می گیرد که یا بر من اداء نماز ظهر در این وقت تنگ واجب است یا فعل دیگر واجب است و هو القضاء.

ص: ۵۰۷

جمع بین منجّزیّت علم اجمالی و اتیان یک فعل (صرفه جویی در مقام امتثال)

و اینکه می توانم عملا احتیاط کنم و در این تنگی وقت یک نماز به نیت ما فی الـذمه بخوانم، این صـرفه جویی در مقام امتثال است و ربطی به منجزیت علم اجمالی به تکلیف ندارد.

گاهی در مقام امتثال انسان می تواند یک قدر مشترکی را بیاورد؛

مثلا شـما نمی دانیـد که کفاره حنث عهـد به عهـده تان است یا کفاره حنث نـذر و یمین: کفاره حنث عهـد همان کفاره افطار عمدی است، «عتق رقبه او اطعام ستین مسـکینا او صوم ستین یوما». کفاره حنث یمین (بلکه حنث نذر بناء بر قول صـحیح خلافا للسـید الامـام) عبـارت است از «اطعـام عشـره مساکین او کسوتهم فمن لم یجـد فصـیام ثلاثه ایام». ده تا فقیر به هر فقیر یک مد گندم یا ماکارانی و أمثال آن بدهد کافی است؛

این علم اجمالی منجز است و نمی توانیم بگوییم فقط ده فقیر را اطعام می کنیم، چون علم اجمالی دارید یا بر شما واجب است جـامع بین «اطعـام ستین مسـکینا یـا صوم ستین یومـا» و یـا بر شـما واجب است جـامع بین «اطعام عشـره مساکین یا کسوه عشـره مساکین». دو جامع داریم این دو جامع با هم مباین هستند. علم اجمالی منجز است و لو در مقام عمل اگر من به شصت فقیر هر فقیری یـک مـد طعـام بـدهم، هر دو طرف علم اجمـالی را مراعـات کردم. و صـرفه جویی در مقام امتثال کرده ام. لازم نیسـت شصت روز، روزه بگیرم و ده تـا فقیر را هم اطعـام کنم. بلکه شـصت فقیر را اطعـام می کنم و می گویم اگر کفـاره حنث عهد است شصت فقیر را اطعام کردم اگر کفاره حنث نذر و یمین است که در ضمن اینها ده تا فقیر را هم اطعام کردم.

ص: ۵۰۸

صرفه جویی در مقام امتثال ربطی به اینکه علم اجمالی متردد بین المتباینین است و این علم اجمالی منجز است ندارد.

اینجا هم همین است: صرفه جویی در مقام احتیاط می شود کرد. یک نماز به نیت ما فی الذمه در همین وقت تنگ می خوانیم اداء باشد اداء می شود، قضاء باشد قضاء می شود. ولی علم اجمالی منجز داریم یا اداء بر ما واجب است در این تنگی وقت یا قضاء بر ما واجب است که فعل آخری است، عنوان آخری است.

مثل اینکه من علم اجمالی دارم یا یک نماز ظهر از من قضاء شده یا دو تا نماز عصر:

نمی توانم یک نماز به نیّت ما فی الذمّه بخوانم و از وجوب قضای نماز دوم برائت جاری کنم زیرا علم اجمالی بین متباینین است: یا بر من یک نماز ظهر واجب است یا چیز دیگری واجب است. نماز عصر غیر از نماز ظهر است و لو شکل ظاهری هر دو یکی است. لذا باید احتیاط کنم ولی می توانم در مقام احتیاط یک نماز چهار رکعتی به نیت ما فی الذمه و یک نماز عصر بخوانم و لازم نیست سه بار نماز بخوانم. این صرفه جویی در مقام امتثال است.

قصدی نبودن عنوان أداء و قضاء یک روز

البته این اشکال مبتنی بر این است که ما اداء و قضاء را عنوان قصدی بدانیم کما هو المشهور.

ولی به نظر ما اداء یک فریضه و قضاء آن عنوان قصدی نیست: زیرا اداء یعنی اتیان به نماز فریضه مربوط به امروز فی داخل الوقت و قضا یعنی اتیان به نماز فریضه مربوط به امروز در خارج وقت؛ لذا اگر کسی نماز صبح را با اعتقاد به این که آفتاب طلوع نکرده خواند چون خارج از وقت واقع شده است اتوماتیک قضا می شود و برعکس: اگر کسی فکر کرد آفتاب طلوع کرده و نماز قضایی خواند بعد فهمید که نماز داخل وقت بوده است اتوماتیک أدایی می شود.

ص: ۵۰۹

بله، اگر شما اداء امروز و قضاء دیروز را حساب کنید تباین دارند:

و لذا یک وقتی اذان صبح را زود می گفتند: یکی از آقایان در حرم بلافاصله بعد از اذان صبح نماز می خواند بعد اعلام کرد که ما تمام این نمازهایی که با شما خواندیم باطل بوده و قبل از وقت بود، همه را قضاء کنید.

مرحوم آقای تبریزی فرمودند: فقط روز آخر را قضاء کنند زیرا روز اول که نماز صبح را قبل از وقت خواندند قضاء صبح بر عهده شان نبود باطل شد. اما فردای آن روز نماز صبح را به قصد اداء خواندند ولی از باب خطای در تطبیق به جای قضای صبح دیروز قرار می گیرد.

ما عرض می کردیم: عرفاً اداء امروز با قضاء دیروز متباینان هستند. می گویند تو قصد کردی نماز امروز را بخوانی. چگونه قضاء نماز دیروز می شود؟ قصد نداشتی نماز دیروز را قضاء کنی پس چگونه قضای نماز دیروز بشود.

و این که عمداً نیّت قضاء کند اگر تشریع نباشد، و اول ما خلق الله او مشکل باشد که قطع از او متمشی بشود بله اشکال ندارد. ملتزم می شویم. اداء امروز و قضاء امروز عنوان قصدی نیستند.

بله اگر بگویید: قضاء نماز صبح دیروز هم یعنی نماز صبحی بخوانی خارج وقت، عنوان قصدی نیست، و لذا فرمایش آقای تبریزی درست می شود. ولی خلاف وجدان عرف متشرعی است. و الا این نماز های یومیه مثلاً نماز صبح که می خوانیم و قضاء نماز صبح به گردن مان است کی می گوید این قضاء نماز صبح دیروز نیست؟ اگر عنوان قصدی نباشد کی گفته این قضاء دیروز حساب نشود، اداء امروز حساب بشود؟ فرقش با قصد است: قصد می کنی اداء امروز باشد نه قضاء دیروز. و این علامت این است که أدای امروز با قضای دیروز عنوان قصدی اند.

و لذا ما این اشکال علم اجمالی منجّز را مطرح نمی کنیم و أصل برائت مرحوم آقای حکیم را قبول داریم ولی کسانی که اداء و قضاء را مطلقا می گویند متباینان و مختلفان هستند، اختلاف شان به قصد است مثل نماز ظهر و نماز عصر، اینها مشکل پیدا می کنند.

ثبوت استفاضه روایات وقت مشترک

این اصل عملی هم از باب اینکه تمرین اصول بشود عرض کردیم وگرنه وقت مشترک روایات متعدده ای دارد که ما در جلسات قبل گفتیم استفاضه ثابت نیست ولی دوباره مراجعه کردیم و روایات را جمع کردیم، حدودا هفت روایت بود. و لکن راوی چهار تا از این روایت ها حسن بن محمد بن سماعه است. که البته سند شیخ به حسن بن محمد بن سماعه صحیح است مشکل ندارد. بعدا عرض خواهیم کرد.

ولی چهار تا روایت با یک سند است و در مستفیض و متواتر یک شرط اساسی وجود دارد که نباید فراموش بشود. و آن این که باید کل سلسله سند متعدد باشد. و الا اگر فقط راوی اخیر متعدد است، راوی اول مشترک است، ده نفر از زراره نقل کنند، این که خبر متواتر و یا مستفیض نمی شود چون آخرش به یک نفر بر می گردد. این شبهه مستفیض بودن از اینجا ناشی می شود.

ولی هر چند این گونه است و حسن بن حمد بن سماعه در سند چهار روایت وجود دارد ولی بعید نیست که بگوییم آدم مطمئن می شود که چهار بار حسن بن محمد بن سماعه، اشتباه نمی کند. چون از چهار نفر نقل می کند. و خودش هم که آدم وضاع جعالی نبوده است. ما مطمئنیم، ما علم پیدا می کنیم به اینکه وقت مشترک خبرش از امام صادر شده، اذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتین. حال احتمال های نیش غولی را مطرح نکنید. و این را ضمیمه کنید به آن سه روایت دیگر که البته دو تا روایتش هم از زراره است، آنها سندش مشترک است، بالاخره علم عرفی به صدور این حدیث وقت مشترک، پیدا می شود.

ص: ۵۱۱

مرجّح بودن استفاضه

در جلسات قبل مطرح کردیم که در تعارض روایات وقت مشترک با وقت مختص اگر استفاضه روایات وقت مشترک ثابت شود مرجّح نیستند زیرا نکته ما خالف السنّه و الکتاب که مرجّح شده اند این است که علاوه بر قطعی الصدور بودن، قطعی الجهه هم هستند ولی در روایات وقت مشترک احتمال تقیّه داده می شود: و لکن تأمّل شد که در روایات وقت مشترک احتمال تقیه نیست زیرا هم روایات وقت مشترک و هم وقت مختص هر دو دسته خلاف تقیّه اند.

و لذا گفته می شود هم ما علم به صدور روایات وقت مشترک پیدا می کنیم هم قطعی الجهه است، فقط ظنی الدلاله است و ما در اصول گفتیم مرجحیت کتاب و سنت برای این است که کتاب و سنت قطعی الصدور و الجهه هستند و الا نه کتاب قطعی الدلاله است نه سنت. هر کلام معصومی که قطعی الصدور و الجهه بود، مثل قرآن کریم به واقع طریقیّت دارد. (احکام مقدسات مثل حرمت مس کتابت موضوعیت دارد ولی قرآن برای کشف حکم الله طریقیت دارد.)

و لذا ما از این حیث بعید نمی دانیم که بگوییم روایات وقت مشترک اگر با روایت داوود بن فرقد تعارض مستقر پیدا کنند با این بیان امروز هم معلوم الصدور می شوند هم قطعی الجهه می شوند و بعید نیست بر روایت داوود بن فرقد مقدّم شوند.

عدم ثبوت مخالفت و تعارض و شبهه مصداقیّه بودن محل بحث برای ماخالف الکتاب و السنّۀ

شبهه ای در محل بحث وجود دارد و آن این که: صحیحه ایوب بن حر گفت: ما خالف الکتاب و السنۀ فهو مردود، ولی ما تعارض مستقرّ و مخالفت را احراز نکرده ایم: شاید جمع عرفی آقای خوئی درست باشد که اخبار وقت مشترک را مفسر خبر داوود بن فرقد قرار داد. شاید جمع آقای بروجردی درست باشد که بر عکس کرد. که البته ما آخر استظهار کردیم جمع آقای بروجردی عرفی است. ولی کسی که مردّد است مثل اینکه ما قبلاـ مردد بودیم می گفتیم برای ما روشن نیست که آیا این دو حدیث، حدیث وقت مشترک و حدیث وقت مختص که روایت داوود بن فرقد است، جمع عرفی دارند یا ندارد و اگر جمع عرفی دارند جمع عرفی آقای خوئی عرفی است یا جمع آقای بروجردی عرفی است. پس اینجا احراز نکردیم که تعارض بین اینها مستقر است. شاید اینها جمع عرفی دارند ما نمی فهمیم.

همه چیزی که عرفی است مساوق نیست بـا اینکه بنـده هم بفهمم. ممکن است واضـح لنـا نباشـد اما عرف بین این دو حـدیث جمع کنـد. و لـذا احراز نمی کنیم که این روایت داوود بن فرقـد مخالف با خبر قطعی الصدور باشد و شـبهه مصداقیه ما خالف الکتاب و السنه می شود.

و لـذا این هم مزیـد بر علت می شود که اگر روایت داوود بن فرقـد معتبر بود مـا نه می توانیم جمع عرفی بکنیم و نه می توانیم روایات وقت مشترک را بخاطر قطعی الصدور بودن ترجیح دهیم.

وقت نماز مغرب و عشاء

وقت مختصّ

قبـل از اینکه آخر وقت نمـاز مغرب یـا آخر وقت نمـاز عشـاء را بگوییم اشاره ای هم به وقت مختص و وقت مشترک کنیم که همان بحث های راجع به وقت مختص و مشترک در نماز ظهر و عصـر در نماز مغرب و عشاء هم هست. روایت داوود بن فرقد اینجا هم می آید: که اذا مضی مقدار ثلاث رکعات من غروب الشمس فقد دخل وقت العشاء.

أول وقت نماز مغرب و عشاء

صاحب عروه به جای اینکه طبق مقتضای ترتیب بفرماید آخر وقت نماز ظهر و عصـر که غروب آفتاب است، به چی محقق می شود، به اسـتتار قرص یـا به زوال حمره مشـرقیه که حـدودا یک ربع بعـد از آن است، این بحث را گذاشـته آینـده مطرح کنـد. بحثی که الاـن مطرح می کنـد وقت نمـاز مغرب و عشـاء است. و از أول وقت آن صـحبت نکرده و از آخر وقت شـروع کرده است.

و أول وقت روشن است که غروب آفتـاب است حـال علی اختلاـفٍ که غروب اسـتتار قرص است یـا زوال حمره مشـرقیه. مهم آخر وقت نماز مغرب است.

ص: ۵۱۳

آخر وقت نماز مغرب و عشاء

اما بحث اصلی این است که آخر وقت نماز مغرب کی هست، آخر وقت نماز عشاء کی هست.

مشهور می گویند آخر وقت نماز مغرب و عشاء مطلقا چه برای مضطرین چه برای مختارین نیمه شب است.

قول دوم قول محقق در معتبر و صاحب مدارک که: وقت مغرب و عشاء برای مختار تا نیمه شب است و بعدش قضاء می شود ولی برای مضطر مثل حائض که تا نیمه شب پاک نشود، شخصی خواب بماند نیمه شب بیدار بشود، تا اذان صبح است. این زن هایی که ساعت دو نصف شب پاک می شود طبق این نظر که آقای سیستانی هم قبول دارد باید نماز را أدایی بخوانند.

قول سوم قول بعضی از اصحاب است که: در مبسوط نقل می کند، می گوید وقت نماز مغرب و عشاء مطلقا و لو برای مختار تا اذان صبح است. فقط گفته اند: مختار نباید نماز را تا نیمه شب تأخیر بیندازد و تأخیر حرام است ولی اگر تأخیر انداخت نماز مغرب وعشای او تا أذان صبح أداء است.

اقوال دیگری وجود دارد: مثلاً مرحوم شیخ فرموده است که تا سقوط شفق وقت ادامه دارد که این هم قول چهارم است.

ان شاء الله این ها در جلسه آینده با ادله اش بررسی می کنیم.

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت مغرب و عشاء/بررسی اجمالی أدله أقوال ۹۵/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت مغرب و عشاء/بررسی اجمالی أدله أقوال

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

منتهای وقت نماز مغرب و عشاء

بحث در منتهای وقت نماز مغرب و نماز عشاء بود.

ص: ۵۱۴

پنج قول مطرح است:

قول اول

قول مشهور است که می گویند منتهای وقت نماز مغرب و عشاء نیمه شب است.

دلیل أول (آیه شریفه)

مستند قول مشهور یکی آیه شریفه « أَقِمِ الصَّلاهَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلَی غَسَقِ اللَّیْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ کَانَ مَشْهُوداً(۱) » است که:

غسق اللیل در لغت به شدت ظلمت معنا شده است و در صحیحه زراره(۲) آمده است که «و غسق اللیل انتصافه». و نمازی که تا نیمه شب می شود خواند قطعا نماز ظهر و عصر نیست. پس باید نماز مغرب و عشاء باشد. و آیه اطلاق دارد و همه مکلفین مشمول این خطابند و لو تشریفا پیامبر مخاطب است. و همه خطابات قرآن به پیغمبر هم که خطاب می کند لولاـ القرینه الخاصه، معنایش این است که باید مسلمین باید این کار را انجام دهند.

مرحوم آقای خوئی فرموده است که: اطلاق این آیه علاوه بر مختار، شامل مضطر هم می شود. و لذا اگر روایاتی وقت نماز مغرب را مثلاً تا ذهاب حمره مغربیه دانسته اند، باید حمل بر فضیلت کنیم و وجهی ندارد از آیه رفع ید کنیم.

دلیل دوم (روایات)

ایشان می فرماید: مؤیّد قول مشهور چند روایت است ولی ضعیف السند اند. و دلیل أصلی آیه است.

مراد ایشان از چند روایت ضعیف السند:

یکی مرسله داوود بن فرقد است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی وَ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ عَنْ أَبِی طَالِبٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِی یَزِیدَ وَ هُوَ دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ- حَتَّی یَمْضِیَ مِقْدَارُ مَا یُصَلِّی الْمُصَلِّی ثَلَاثَ رَکَعَاتٍ فَإِذَا مَضَی ذَلِکَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ حَتَّی یَبْقَی مِنِ انْتِصَافِ اللَّیْلِ مِقْدَارُ مَا یُصَلِّی الْمُصَلِّی أَرْبَعَ رَکَعَاتٍ وَ إِذَا بَقِیَ مِقْدَارُ ذَلِکَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَ بَقِیَ وَقْتُ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ إِلَی انْتِصَافِ اللَّیْلِ.(۳)

۱- (۱) اسراء/۷۸.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۱ .

۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۴ .

و دیگری روایت قاسم بن عروه:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنِ الْقَاسِمِ مَوْلَی أَبِی أَیُّوبَ عَنْ عُبَیْدِ بْنِ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَیْنِ إِلَی نِصْفِ اللَّیْلِ إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ(۱)

روایت سوم روایت ضحّاک بن زید:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنِ الضَّحَّاکِ بْنِ زَیْدٍ «۲» عَنْ عُبَیْدِ بْنِ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی قَوْلِهِ تَعَالَی أَقِمِ الصَّلاهَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ أَرْبَعَ صَلَوَاتٍ أَوَّلُ وَقْتِهَا زَوَالُ الشَّمْسِ إِلَی انْتِصَافِ اللَّیْلِ مِنْهَا صَلَاتَانِ أَوَّلُ وَقْتِهِمَا مِنْ عِنْدِ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلَی غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ وَ مِنْهَا صَلَاتَانِ أَوَّلُ وَقْتِهِمَا مِنْ غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَی انْتِصَافِ اللَّیْلِ إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ.(۲)

شاید همان روایت قبلی است ولی به هرحال با این سند دیگر وارد شده است.

آقای خوئی سند این روایات را ضعیف می داند: روایت داوود بن فرقد که مرسله است و به نظر ایشان ضعف سند آن به عمل اصحاب منجبر نیست و روایت قاسم بن عروه هم به خاطر عدم توثیق قاسم بن عروه و روایت ضحاک بن زید به خاطر عدم توثیق ضحاک بن زید مشکل دارد و لذا این ها را به عنوان مؤید ذکر کرد.

ولی به نظر ما سند دو روایت أخیر خوب است: زیرا راوی از قاسم بن عروه و ضحاک بن زید، ابن ابی نصر بزنطی است طبق شهادت شیخ طوسی در عدّه: و هو ممن لایروی و لایرسل الا عن ثقه.

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۱ .

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۷ .

قول دوم

قول دوم تفصیلی است که محقق حلی در معتبر و صاحب مدارک اختیار کرده اند و فرموده اند:

وقت نماز مغرب و عشای مضطرّ تا طلوع فجر ادامه دارد ولی برای مختار تا نیمه شب ادامه دارد.

دلیل أول (صحیحه عبد الله بن سنان)

دلیل مرحوم محقق در معتبر و صاحب مدارک عمدتا صحیحه عبدالله بن سنان است؛

وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ نَامَ رَجُلٌ أَوْ نَسِیَ أَنْ یُصَلِّیَ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ- فَإِنِ اسْتَیْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ- قَدْرَ مَا یُصَلِّیهِمَا کِلْتَیْهِمَا فَلْیُصَلِّهِمَا- وَ إِنْ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا فَلْیَبْدَأْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَهِ- وَ إِنِ اسْتَیْقَظَ بَعْدَ الْفَجْرِ فَلْیُصَلِّ الصُّبْحَ- ثُمَّ الْمَغْرِبَ ثُمَّ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ.(۱)

وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَیُّوبَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ یَعْنِی عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مِثْلَهُ

فرمود که اگر مردی خواب رفت یا فراموش کرد نماز مغرب و عشاء را بخواند ولی قبل از طلوع فجر بیدار شد به اندازه این که نماز مغرب و عشاء را قبل از طلوع فجر بخواند، یعنی چهار رکعت، سه رکعت نماز مغرب بخواند، یک رکعت نماز عشاء قبل از طلوع فجر که بقیه اش را با من ادرک درست بکند، این کار را بکند. و اگر خوف دارد که هر دو نماز را نتواند بخوند فلیبدأ بالعشاء، نماز عشائش را اول بخواند. معلوم می شود که هنوز نماز مغرب و عشاء با این که چند دقیقه بیشتر به اذان صبح نمانده فوت نشده است. منتها موردش مورد نوم و نسیان است که معذورند. لذا بین مختار و مضطر تفصیل می دهیم که مختار تا نیمه شب و مضطر تا طلوع فجر فرصت دارد.

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۸۸ .

صاحب مـدارک می گویـد: علامه حلی این مرد بزرگوار در منتهی این روایت را توجیه می کند و می فرماید: فان استیقظ قبل الفجر یعنی ان استیقظ قبل منتصف اللیل.

و لکن این تقییـد بسـیار بعیـد است: یعنی حتی مقیّـد منفصل هم نمی توانـد این روایت را تقییـد بزنـد زیرا الغاء عنوان فجر می شود.

دلیل دوم (معتبره أبی بصیر)

ایشان می توانست به معتبره ابی بصیر هم تمسک کند:

وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَـی عَنْ شُـعَیْبٍ عَنْ أَبِی بَصِـیرٍ عَنْ أَبِی عَبْـدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ نَامَ رَجُلٌ وَ لَمْ یُصَلِّ صَـلَاهَ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ أَوْ نَسِـیَ- فَـإِنِ اسْتَیْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ قَـدْرَ مَا یُصَـلِّیهِمَا کِلْتَیْهِمَا- فَلْیُصَـلِّهِمَا وَ إِنْ خَشِـیَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْـدَاهُمَا- فَلْیَبْـدَأْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَهِ وَ إِنِ اسْتَیْقَـظَ بَعْـدَ الْفَجْرِ فَلْیَبْـدَأْ فَلْیُصَـلِّ الْفَجْرَ- ثُمَّ الْمَغْرِبَ ثُمَّ الْعِشَـاءَ الْآخِرَهَ قَبْـلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ- فَـإِنْ خَافَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَتَفُوتَهُ إِحْدَی الصَّلَاتَیْنِ- فَلْیُصَلِّ الْمَغْرِبَ وَ یَدَعُ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ- حَتَّی تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ یَذْهَبَ شُعَاعُهَا ثُمَّ لْیُصَلِّهَا.(۱)

منتها چرا تمسک نکرده نمی دانیم. در سندش حمّاد بن عیسی وجود دارد که ظاهرا او هم مشکل ندارد.

البته صاحب مدارک فقط به خبر صـحیح عمل می کند. و لذا جهت عدم تمسّک به این روایت این است که ابی بصیر را مردد بین ابوبصیر متهم به واقفی بودن و ابوبصیر غیر متهم به واقفی بودن می داند. و مشکل را در خود ابوبصیر می داند.

ما قبلا گفتیم ابو بصـیر مردد بین یحیی بن القاسم و لیث مرادی است و لکن هر دو امامی عدل هسـتند. لذا این روایت به نظر ما معتبره است.

قول سوم

این است که وقت نماز مغرب و عشاء و لو برای مختار تا اذان صـبح است. فقط تکلیفا جایز نیست شـخص مختار نماز مغرب و عشاء را از نیمه شب تاخیر بیندازد.

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۸۸ .

ظاهر صاحب عروه این قول است: چون می گوید الاقوی امتداد وقت المغرب و العشاء الی طلوع الفجر حتی للعامد و ان کان الاحوط ان یأتی بصلاه بنیه ما فی الذمه. که ظاهر عبارت بیان احتیاط مستحب می شود، چون گفته اقوی این است که نماز مغرب و عشاء حتی برای متعمد وقتش تا طلوع فجر باقی است و لو احتیاط این است که اگر بعد از نیمه شب نماز مغرب و عشاء را خواند به نیت ما فی الذمه اعم از اداء و قضاء بخواند.

و آقای سیستانی اینجا حاشیه زده اند که این احتیاط ترک نشود. احتیاط واجب کرده اند.

در بین قدماء هم به نقل شیخ طوسی در مبسوط، برخی أصحاب قائل به این قول بوده اند.

دلیل أول

یک دلیل شان ممکن است همین صحیحه عبدالله بن سنان و معتبره ابی بصیر باشد به این بیان که:

یا بگویند: نام شامل نوم اختیاری هم می شود. نام شامل صورتی که شخص عمداً می خوابد می شود و نام الرجل در فرض عمد هم صادق است.

بیان دوم این است که: بگوییم، هر چند انصراف نوم به نوم غیر اختیاری ونوم عذری است، و لکن این حکم، حکم وضعی است می گوید تا اذان صبح وقت نماز مغرب و عشاء باقی است، این نائم یا این ناسی قبل از اذان صبح که بیدار شد یا متذکر شد نماز مغرب و عشاء را قبل از اذان صبح بخواند؛ لذا عرفا کشف می شود که وقت نماز مغرب و عشاء به عنوان حکم وضعی ممتد است و عرف این وقت را شامل مختار هم می داند.

که این وجه دوم غیر وجیه است: برای این که تفصیل در وقت اجزاء به عنوان حکم وضعی بین مختار و مضطر غیر عرفی نیست.

ص: ۵۱۹

نکته: نوم و نسیان که در روایت آمده است خصوصیّت ندارد و به عنوان یکی از مصادیق معذور ذکر شده است لذا اگر زنی حائض بود و قبل از طلوع فجر از حیض پاک شد روایت شامل او هم می شود.

دلیل دوم

یک دلیل دیگر هم ممکن است این ها ممکن است دلیل دیگری هم ذکر کنند:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَعْقُوبَ الْهَاشِمِيِّ عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَفُوتُ الصَّلَاةُ مَنْ أَرَادَ الصَّلَاةَ- لَا تَفُوتُ صَلَاةُ النَّهَارِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ- وَ لَا صَلَاةُ اللَّيْلِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ- وَ لَا صَلَاةُ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ.(۱)

سند ضعیف است مگر همان کلام شیخ انصاری گفته شود که: خذوا ما رووا را به این معنا بگیریم که نگاه به واسطه بین این بنی فضال و امام نکنید. هر چی بودند قبول کنید: یعنی واسطه بین أحمد بن حسن بن علی بن فضال و امام در این روایت هر که باشد مهم نیست. که ما این استظهار را قبول نداشتیم.

دلالت: نماز روز تا غروب آفتاب فوت نمی شود، نماز لیل، نماز لیل در مقابل صلاه النهار و صلاه الفجر یعنی نماز مغرب و عشاء فوت نمی شود حتی یطلع الفجر، و لاصلاه الفجر حتی یطلع الشمس.

نکته: این که مختار تکلیفاً باید تا نیمه شب نماز مغرب و عشاء را بخواند، تسالم أصحاب وجود دارد و نیز خود «اقم الصلاه لدلوك الشمس الی غسق اللیل» حداقلش این است که بگویید: تکلیف به وجوب مبادرت به نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب وجود دارد. و این مقدار مسلم است و از روایات استفاده می شود. و کلام در وقت اجزاء است که اگر مختار به تکلیف خود عمل نکرد آیا ملزم است بعد از نیمه شب نماز مغرب و عشاء را به نیت اداء بخواند یا بگوید حال که قضاء شد بعدا می خوانم؟ آقای خوئی می فرماید بگو حال که قضاء شد بعدا می خوانم. اما طبق قول دوم در مورد مضطر می گفت حق نداری بگویی قضاء شد. بله، مختار می گوید قضاء شد. قول سوم می گوید مختار هم نباید بگوید قضاء شد. باید بلند شود به نیت اداء نماز بخواند.

ص: ۵۲۰

۱- (۸) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۹ .

قول چهارم

قول رابع قولی است که شیخ طوسی در اکثر کتبش قائل شده و می گوید: آخر وقت نماز مغرب زوال حمره مغربیه و غیبوبت شفق است. شفق یعنی حمره مغربیه. و هو الحمره. و به قال ابو حنیفه و الثوری و احمد بن حنبل.

این کلام شیخ طوسی را از خلاف نقل کردیم. از ابن براج هم مشابهش نقل شده است.

و جالب این است که قید نزده اند که این وقت برای مختار است و اگر به اطلاق این عبارت شیخ طوسی در خلاف اخذ کنیم یعنی مضطر هم بعد از ذهاب حمره مغربیه دیگر وقت مغربش فوت شده است ولی احتمال ندارد که شیخ طوسی بخواهد این را بگوید. چون در اکثر کتبش مثل مبسوط، می گوید آخر وقت مغرب برای مختار سقوط شفق است، ذهاب حمره مغربیه است. اما المضطر فیمتد الی ربع اللیل. یک مقدار تخفیف داده است. و وقت نماز عشاء هم برای مختار تا یک سوم شب است. و برای مضطر تا نصف شب است. و در غیر مبسوط هم در اکثر کتبش شیخ همین را می گوید.

ابوالصلاح حلبی و ابن حمزه هم همین نظر را اختیار کردند.

روایت أول

دلیل مرحوم شیخ طوسی عده ای از روایات است:

(تذکّر: صاحب حدائق همین روایات را مستند قرار داده برای این نظر که برای مختار وقت وجوب مبادرت به نماز مغرب تا سقوط شفق است. و لو وقت اجزاء تا نیمه شب است، مثل مشهور، اما مختار و غیر معذور گناه کرده اگر تا ذهاب حمره مغربیه نماز مغربش را نخواند. دلیلش هم همین روایات است.

و لذا با این دید هم این روایات را نگاه کنید.)

ص: ۵۲۱

روایت موسی بن بکر: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا يُصَلِّي مِنَ النَّهَارِ شَيْئاً حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ- فَإِذَا زَالَتْ قَدْرَ نِصْفِ إِصْبَعٍ صَلَّى ثَمَانِيَ رَكَعَاتٍ- فَإِذَا فَاءَ الْفَيْءُ ذِرَاعاً صَلَّى الظُّهْرَ- ثُمَّ صَلَّى بَعْدَ الظُّهْرِ رَكْعَتَيْنِ- وَ يُصَلِّي قَبْلَ وَقْتِ الْعَصْرِ رَكْعَتَيْنِ- فَإِذَا فَاءَ الْفَيْءُ ذِرَاعَيْنِ صَلَّى الْعَصْرَ- وَ صَلَّى الْمَغْرِبَ حِينَ تَغِيبُ الشَّمْسُ- فَإِذَا غَابَ الشَّفَقُ دَخَلَ وَقْتُ الْعِشَاءِ- وَ آخِرُ وَقْتِ الْمَغْرِبِ إِيَابُ الشَّفَقِ- فَإِذَا آبَ الشَّفَقُ دَخَلَ وَقْتُ الْعِشَاءِ- وَ آخِرُ وَقْتِ الْعِشَاءِ ثُلُثُ اللَّيْلِ- وَ كَانَ لَا يُصَلِّي بَعْدَ الْعِشَاءِ حَتَّى يَنْتَصِفَ اللَّيْلُ- ثُمَّ يُصَلِّي ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً مِنْهَا الْوَتْرُ- وَ مِنْهَا رَكْعَتَا الْفَجْرِ قَبْلَ الْغَدَاةِ- فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَ أَضَاءَ صَلَّى الْغَدَاةَ.(۱)

در سند این روایت موسی بن بکر است که ما به خاطر این که مروی عنه صفوان است توثیقش می کنیم.

آقای خوئی هم که آن جمله تهذیب را که «هذا مما لااختلاف فیه بین اصحابنا»، گفته کلام صفوان است و می خواهد بگوید این حدیث موسی بن بکر مورد اتفاق بین اصحاب است، یعنی موسی بن بکر کسی است که حدیثش مورد اتفاق است.

که ما قبلا اشکال کردیم گفتیم این عبارت دلالت بر وثاقت موسی بن بکر نمی کند.(۲)

روایت دوم

روایت دوم صحیحه زراره و فضیل: وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ وَ الْفُضَيْلِ قَالا- قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَقْتَيْنِ غَيْرَ الْمَغْرِبِ فَإِنَّ وَقْتَهَا وَاحِدٌ- وَ وَقْتَهَا وُجُوبُهَا وَ وَقْتَ فَوْتِهَا سُقُوطُ الشَّفَقِ.(۳)

ص: ۵۲۲

۱- (۹) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۶ .

۲- (۱۰) جلسه ۳۷-۲۲/۰۹/۹۵.

۳- (۱۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۷ .

ذهاب حمره مغربیه یعنی اول وقت نماز عشاء است. اول وقت نماز عشاء این روزها شش و پنج شش دقیقه است. (أذان پنج و سی دقیقه است) دیگر خیلی باید از خدا ترسید. این نماز مغرب را خیلی جدی باید گرفت.

حالا این را عرض کنم، بعدها مطرح خواهیم کرد:

روایت سوم

روایت سوم روایت سهل بن زیاد:

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرِّضَا ع ذَكَرَ أَصْحَابُنَا أَنَّهُ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ وَ إِذَا غَرَبَتْ دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ وَ أَنَّ وَقْتَ الْمَغْرِبِ إِلَى رُبُعِ اللَّيْلِ فَكَتَبَ كَذَلِكَ الْوَقْتُ غَيْرَ أَنَّ وَقْتَ الْمَغْرِبِ ضَيِّقٌ وَ آخِرُ وَقْتِهَا ذَهَابُ الْحُمْرَهِ وَ مَصِيرُهَا إِلَى الْبَيَاضِ فِي أُفُقِ الْمَغْرِبِ.(۱)

روایت چهارم

معتبره اسماعیل بن جابر:

وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ- قَالَ مَا بَيْنَ غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَى سُقُوطِ الشَّفَقِ.(۲)

روایت پنجم

صحیحه عبدالله بن سنان:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَقْتُ الْمَغْرِبِ مِنْ حِينِ تَغِيبُ الشَّمْسُ- إِلَى أَنْ تَشْتَبِكَ النُّجُومُ.(۳)

اشتباک نجوم یعنی روشن شدن ستاره ها که همان وقت ذهاب حمره مغربیه است.

روایت ششم

آخرین روایت را هم بخوانیم:

مرسله سعید بن جناح: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَنَاحٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: إِنَّ أَبَا الْخَطَّابِ قَدْ كَانَ أَفْسَدَ عَامَّةَ أَهْلِ الْكُوفَهِ- وَ كَانُوا لَا يُصَلُّونَ الْمَغْرِبَ حَتَّى يَغِيبَ الشَّفَقُ- وَ إِنَّمَا ذَلِكَ لِلْمُسَافِرِ وَ الْخَائِفِ وَ لِصَاحِبِ الْحَاجَهِ.(۴)

۱- (۱۲) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۳، ص: ۲۸۱ .

۲- (۱۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۲ .

۳- (۱۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۲ .

۴- (۱۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۲ .

مغیره بن سعید نماز مغربش را نمی خواند تا بعد از زوال حمره مغربیه، امام می فرماید نوع مردم کوفه را به فساد کشانده، بعد از زوال حمره مغربیه تازه نماز مغرب می خوانند، نماز مغرب بعد از ذهاب حمره مغربیه مختص است به مسافر و الخائف و صاحب الحاجه.

این هم دلیل بر این که وقت نماز مغرب برای مختار تا ذهاب حمره مغربیه است.

ظاهراً ابوالخطاب می گفت أفضل این است که نماز مغرب را بعد از ذهاب حمره مغربیه بخوانیم. امام فرمود او عامه اهل کوفه را افساد کرد. یعنی نماز در آن وقت (یعنی بعد از زوال حمره مغربیه) فاسد است. و مشروعیت این نماز بعد از حمره مغربیه مخصوص مسافر و خائف و صاحب الحاجه است.

روایت هفتم (دلیل وقت مضطر)

حال چرا «وقت المغرب من غروب الشمس الی ذهاب الشفق» مختص شد به مختار ولی مضطر بیشتر وقت دارد؟ چون در روایات صحیحه ، مثل صحیحه عمر بن یزید آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنْ فَضَالَهَ بْنِ أَیُّوبَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ یَزِیدَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَقْتُ الْمَغْرِبِ فِی السَّفَرِ إِلَی ثُلُثِ اللَّیْلِ.(۱)

از این روایت معلوم می شود که بعد از ذهاب حمره مغربیه در سفر می شود نماز مغرب را خواند.

در یک روایت دیگر ربع آمده:

معتبره عمر بن یزید: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ سَلَمَهَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِیدِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ یَزِیدَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَقْتُ الْمَغْرِبِ فِی السَّفَرِ إِلَی رُبُعِ اللَّیْلِ.(۲)

۱- (۱۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۳ .

۲- (۱۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۴ .

و لـذا شـيخ طوسـی گفت سـفر مصـداقی از مصـاديق عـذر است. و لـذا وقت نمـاز مغرب برای مضـطرين و معـذورين از جمله مسافرها تا يک چهارم شب است. دليلش اين روايت است.

اين عمده دليل قول رابع است.

قول پنجم

مرحوم شـيخ مفيد همين نظر شـيخ طوسـی را مطرح کرده ولی فرموده است که از روايات اسـتفاده تفصـيل بين مختار و مضـطر نمی کنيم. از روايـات اسـتفاده می کنيم بين مسـافر و حاضـر فرق است. چون در آن روايات گفت وقت المغرب فی السـفر الی ثلثی الليـل يـا الی ربع الليـل. مرحوم شـيخ طوسـی اين سـفر را حمـل بر مثال برای مطلق عـذر و لو در حضـر باشـد، کرد، يعنی حاجت دارد که در روايت سـعيد بن جناح هم بود. اما مرحوم شـيخ مفيـد و همينطور از صدوق نقل شده، که وقت نماز مغرب برای حاضر تا سقوط شفق است، برای مسافر تا ربع ليل است.

دليل

دليـل اين قول هم معلوم شـد که منشأ اين نزاع اين است که آيا سـفر را در اين روايات معتبره که «وقت المغرب فی السـفر الی ثلثی الليـل» در يک روايت معتبره ديگر «الی ربع الليل» حمل کنيم برای مثاليت مطلق عـذر و لو به قرينه روايت سـعيد بن جناح می شود نظر شيخ طوسی يا بگوييم ظاهر روايت موضوعيت مورد است که نظر شيخ مفيد و صدوق می شود.

قول ششم

(وقت نماز مغرب برای مختار: ذهاب حمره مغربيه و برای مضطر متعارف: ربع ليل. و برای مضطر شديد: نيمه شب)

صاحب حدائق می گويد: نماز مغرب سه وقت دارد. ان للمغرب اوقاتا ثلاثه. وقت اول تا سـقوط شفق. وقت دوم تا يک چهارم از شب. وقت سوم تا نيمه شب.

وقت اول که از غروب است تا سقوط شفق، به نظر مشهور وقت فضیلت است؛ به نظر ما وقت لزوم مبادرت برای شخص مختار است.

وقت دوم: وقت دوم تا یک چهارم شب برای مضطر متعارف. یعنی اضطرار عرفی دارد. حالا مسافر است، حاجتی دارد، می خواهد به منزلش بیاید جای بهتری را برای نماز انتخاب کند، در بین راه کجا نماز بخواند، در خیابان نماز بخواند، اگر در نیمه شب بود این کار را می کرد، حال سقوط شفق شده و تا یک چهارم وقت دارد نماز را بخواند زیرا معذور متعارف است.

وقت سوم، اضطرار شدید: که تا نیمه شب فرصت دارد مثل نوم، حیض، نسیان.

دلیل: (مقتضای جمع بین روایات)

ایشان می گوید دلیل ما جمع بین روایات است؛

چند طائفه روایات داریم: یک طائفه گفت وقت نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب است.

یک طائفه گفت وقت نماز مغرب تا یک چهارم شب است.

یک روایت گفت وقت نماز مغرب تا سقوط شفق است.

آن روایتی که گفت وقت نماز مغرب تا یک چهارم شب راجع به مسافر بود؛ فی السفر. لذا عرف این جور جمع می کند، می گوید برای مختار تا سقوط شفق؛ وقت وجوب است. اما وقت اجزاء طبق آن روایات منتصف اللیل است. برای عذرهایی مثل سفر و مانند آن، وقت نماز مغرب تا یک چهارم شب است. اما تا نیمه شب، وقت کسانی است که اضطرار شدید دارند.

اینجا این بحث با صاحب حدائق شروع می شود و با مشهور شروع می شود که چرا قول دوم را که روایت صحیحه داشت، می گفت «ان نام رجل او نسی فاستیقظ قبل طلوع الفجر صلی المغرب و العشاء»، آن را راجع به مضطر نادیده گرفتید؟ بلکه چرا وقت تا طلوع فجر را نسبت به نوم الغاء خصوصیت نکردید از نوم غیر اختیاری به نوم اختیاری و شامل متعمد ندانستید؟ چرا قول دوم و سوم را مشهور عمل نکردند؟ این بحث اول ما است.

ص: ۵۲۶

بحث دوم این است که چرا قول شیخ طوسی که مستندش روایات کثیره است، مورد عمل مشهور قرار نگرفته؟

ان شاء الله این را در جلسات بعد برای بحث صلاه مطرح می کنیم. و الحمد لله رب العالمین.

محرمات/غنا /معنای غنا/شرطیّت باطل بودن کلام در صدق غنا ۹۵/۱۰/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: محرمات/غنا /معنای غنا/شرطیّت باطل بودن کلام در صدق غنا

خلاصه مباحث گذشته:

معنای غنا

بحث راجع به مفهوم غنا بود. و أهل لغت در معنای آن اختلاف کرده بودند و کلام شان مضطرب بود:

در قاموس گفته بود: الغنا من الصوت ما طرّب به. صدایی که موجب طرب بشود.

در مصباح المنیر گفته بود: الغنا مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب.

مصباح المنیر (نظر مشهور)

و مشهور در کلام فقهاء هم همین است که غنا مد صوت است که مشتمل بر ترجیع مطرب است.

مناقشه

و انصافا این کلام مصباح المنیر که مورد عمل مشهور فقهاء قرار گرفته غیر عرفی است:

زیرا گاهی اشعار لهوی و عاشقانه را با صدای خوش و آرام و بدون ترجیع و گرداندن صدا در حلق می خوانند و مستمع را تحت تأثیر قرار می دهند به گونه ای که هیچ عرفی در صدق غنا بر آن تأمّل نمی کند. و نیز گاهی مداح ها و قاری های خوش صدا مدّ صوت و ترجیع دارند و مطرب هم هست، به این معنا که انسان می خواهد خودش را تکان دهد و با این مداحی و قرآنی که خوانده می شود، همراهی کند. ولی بر آن غنا صدق نمی کند.

مجمع البحرین

و لذا در مجمع البحرین در معنای غنا چنین ذکر کرده است: الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب او ما یسمی بالعرف غنائا و ان لم یطرب.

که البته با این قید «ما یسمی بالعرف غنائا و ان لم یطرب» تعریف را خراب کرد. زیرا معنایش این است که هر چه عرف بگوید غنا، غنا است. که این معنا کردن فایده ای ندارد.

لسان العرب

در لسان العرب می گوید: کل من رفع صوته و ولاه فصوته عند العرب غناء. هر کس صدایش را بلند کند و پشت سر هم بخواند عرف عرب می گوید این غنا است.

مناقشه

این معنا هم عرفی نیست: اگر کسی با صدای بلند قرآن یا مداحی بخواند و تحسین صوت هم داشته باشد غنا صدق نمی کند. و عرف از «و اجتنبوا قول الزور یعنی الغنا» معنای أعمی که شامل قرآن خواندن با صدای زیبا هم بشود نمی فهمد. مثلاً امام زین العابدین کان احسن الناس صوتا و وقتی قرآن می خواند سقاها دور منزل ایشان جمع می شدند، صدای قرآن ایشان را بشوند. که قطعاً عرف در اینجا نمی گوید حضرت غنا می خواند.

عدم صحّت تمسّک به کلام أهل لغت

و لذا ما معتقدیم:

تعریف های أهل لغت برای غنا از باب شرح الاسم است و تعریف جامع و مانع نیست مثل سعدانه نبت. و این مقدار معنا هم فایده ای ندارد.

علاوه بر این که: وثاقت لغویین که قول به غیر علم نگویند، برای ما ثابت نیست: لغوی دنبال تالیف یک کتاب لغت بوده، و هیچ گاه دیده نشده بگوید معنای فلان کلمه را نمی دانم و بالاخره معنایی برایش پیدا می کند و ذکر می کند. البته وثاقت به این معنا که دقیق حرف بزنند و قول به غیر علم نگویند این ها ثابت نیست هر چند خبره بوده اند. نه این که بگوییم جعل معنا می کرده اند.

ص: ۵۲۸

علاوه بر این که: کلام أهل لغت دچار اضطراب و تعارض بود و خلاف وجدان هم بود و حتی آن تعریف مصباح المنیر که مورد قبول فقهاء بود، جامع و مانع نبود. برخی از غناهای یقینی ممکن است مشتمل بر ترجیع نباشد. و برخی از مداحی ها و تلاوت قرآن هم که مشتمل بر مدّ صوت و ترجیع مطرب اند مصداق غنا نیستند.

آشیخ محمد رضا اصفهانی

مرحوم آشیخ محمدرضا اصفهانی، صاحب وقایه الاذهان که ظاهرا استاد امام هم بوده است، یک رساله ای در غنا نوشته اند و مرحوم امام مطالب ایشان را نقل کرده اند.

خلاصه این رساله این است که:

غنا آواز موزون است هر چند کسی بخواند که بد صدا و انکر الاصوات باشد. همین که فن موسیقی را یاد گرفته و با رعایت این فن شعر را با آواز متناسب می خواند غنا صدق می کند. و شاهدی هم ذکر کرده است که شاعر چنین می گوید: «اذا غنانی القرشی دعوت الله بالطرشی» یعنی وقتی قرشی غنا می خواند می گویم خدایا! ای کاش کر بودم و نمی شنیدم. با این که آواز خوان بد صدا بوده است ولی در مورد او تعبیر به غنا کرده است.

در عین حال ایشان فرموده اند: غنا آنی است که شأنیت طرب داشته باشد. و طرب این است که عقل را زایل کند. مثل حالت مستی.

مناقشه

همان طور که امام قدس سره فرموده اند:

أولاً این حرف ها تناقض گویی است: از طرفی می گویید غنا صوت موزون است و اگر کسی صدای خوبی داشته باشد ولی موزون نخواند، هر چند طرب آور باشد ولی غنا نیست. و اگر شخصی صدای بدی داشته باشد ولی موزون بخواند، هر چند مطرب نباشد غنا صادق است. و از طرفی می گویید: غنا در جایی صادق است که شأنیّت اطراب را داشته باشد و طرب هم در حدی باشد که عقل را از بین می برد.

ص: ۵۲۹

در حالی که صدای بد شأنیّت اطراب ندارد: زیرا ملاک در اطراب انسان های متعارف است نه کسانی که به کوچک ترین صدایی حالت طرب پیدا می کنند. کما این که انسان های بی احساس که اگر بهترین غنا را هم گوش دهد تأثیری در او نمی گذارد معیار نیست.

تعبیر ایشان این است: «الذی من شأنه ایجاد الطرب لمتعارف الناس و الطرب خفه التی تعتری الانسان و تکاد ان تذهب بالعقل و تفعل فعل المسکر لمتعارف الناس فالصوت الخالی عن التناسب لایکون غنائا و ان اوجب الطرب و قصد به اللهو»

ثانیاً: همان طور که امام قدس سره فرموده اند شما برای طرب معنایی ذکر کرده اید که تحقّق آن خیلی سخت است: طرب آنی است که سبب زوال عقل شود و نوع غنا ها این گونه نیست. حتّی مصادیق بارز غنا هم در این حد نیست که انسان را از خود بی خود و بی عقل کند. بله انسان خوشش می آید ولی این که حرکات نامعقولی از او سر بزند معمول نیست. و نیز این تعاریف که در کلمات أهل لغت نیامده بود. این ها را از کجا در آوردید.

و انصافاً این اشکال امام وارد است.

البته فرمایش امام که فرمود: صوت بدی که موزون و متناسب است در عرف عرب غنا نیست، برای ما روشن نیست: زیرا معنای غنا مجمل است. ولی بعید نمی دانیم که بر صوت ردیء موزون صادق نباشد ولی جزم به این مطلب کار مشکلی است. و لکن می گوییم اگر شک هم کنیم و شبهه مفهومیه صدق غنا بر این مورد حاصل شود می توانیم برائت از حرمت استماع صوت جاری کنیم.

و لکن امام جازم اند که عرف این صوت موزون که از فرد بد صدا است را غنا نمی داند و شاهد شعری یعنی «اذا غنانی القرشی»را این گونه جواب می دهند که استهزاء است. مثل این که به کچل بگویند ذو الفری و به انسان بخیل بگویند حاتم. به این قرشی بد صدا هم گفتند مغنی. ولی برای بنده روشن نیست. و الذی یسهل الخطب این که شبهه مفهومیه هم بشود مجرای برائت است.

امام قدس سره

مرحوم امام غنا را این گونه تعریف می کند: تعریف الغناء و حدّه : فالأولی تعریف الغناء بأنّه صوت الإنسان الذی له رقّه و حسن ذاتی و لو فی الجمله، و له شأنیّه إیجاد الطرب بتناسبه لمتعارف الناس.(۱)

جزء اول تعریف این است که: صوت الانسان باشد؛ حال اگر یک بلبلی، یک طوطی ای صدای یک مغنّی را تقلید کند یا از آبشار یا قطرات بارانف یک صدای موزونی به گوش برسد غنا صادق نیست. و مرحوم آشیخ محمد رضا اصفهانی این قید را در تعریف أخذ کردند که غنا صوت انسان است.

نکته: صوت انسان ظاهراً احتراز از صوت حیوانات و صوت مثلا نزول مطر و رسیدن قطراب آب روی زمین است. و بعید است که بخواهیم با الصوت الانسان احتراز کنیم از صدای مثل طوطی که از صوت انسان تقلید می کند یا دستگاهی اختراع کنند که خود دستگاه صدایی شبیه صدای انسان تولید کند. زیرا این ها عرفاً غنا هستند.

شرط دوم این است که: صوت حسن باشد و صوت ردئ غنا نیست. البته باید توجّه داشت که همین که فی الجمله صوت، حسن باشد غنا می شود.

۱- (۱) المکاسب المحرمه (للإمام الخمینی)، ج ۱، ص: ۳۰۵ .

نکته: امام فرمودند که غنا صوتی است که حسن ذاتی دارد و این غیر از تناسب صوت است، یعنی غیر از این که موزون است که این هم موجب یک حسنی در صوت می شود، حسن ذاتی داشته باشد و خوش صدا باشد.

شرط سوم این است که: شأنیت اطراب داشته باشد. به خاطر موزون بودن، برای متعارف مردم شأنیت اطراب داشته باشد و لو بالفعل برای کسی که بی احساس است مطرب نباشد.

نکته: مضمون کلام هم مهم نیست و مهم صوت است که شأنیّت اطراب داشته باشد لذا اگر صوت شأنیّت اطراب داشته باشد هر چند مضون به گونه ای باشد که ضد حال است و عکس آن طرب عمل می کند ولی غنا صادق است. ایشان این جور معنا می کند.

بعد می فرماید: در صدق غنا مدّ الصوت و ترجیع و متناسب با مجالس و ألحان أهل فسوق بودن لازم نیست بلکه شأنیّت اطراب کفایت می کند.

و اهل فسوق یک ادبیات خاصی دارند. محتوا و نیز کیفیّت حرف زدن آن ها فرق می کند ولی این موجب غنا شدن نمی شود و باید مطرب باشد تا غنا صادق باشد.

این محصل فرمایش ایشان است.

بعد ایشان فرموده اند؛ این را هم بدانید واضح است که محتوا هیچ نقشی در غنا ندارد. با این کیفیت صوت شما شعر حق بخوانید یا شعر باطل و لهوی بخوانید فرق نمی کند. غنا صدق می کند «بلافرق بین ان یکون الکلام باطلا او حقا و حکمه او قرآنا او رثاء لمظلوم. و هو واضح لاینبغی التامل فیه.»

نظر استاد در معنای غنا

معنای غنا در کلمات أهل لغت جامع و مانع بیان نشده است. و از لحاظ معنای عرفی لفظ غنا هم غیر از این که ما معنای الفاظ عربی را به طور دقیق وجدان نمی کنیم، حتی خود عرب زبان ها هم دقیق معنای لفظ غنا را نمی دانند. هر چند برخی مصادیق روشن است که مثلاً فلان آوازه خوان غنا می خواند ولی تعریفی که بتوان در مصادیق مختلف از آن استفاده کرد را نمی دانند. و لذا دست ما از عرف هم کوتاه است و باید ببینیم قدر متیقّن از غنا چه مقدار است که یقیناً غنا بر آن صادق است آن را أخذ کنیم و در مازاد آن برائت جاری کنیم.

شرطیت باطل بودن مضمون کلام در صدق غنا

اول از این شروع کنیم که آیا شرط صدق غنا لهوی بودن و باطل بودن مضمون کلام است؛

در مسأله سه قول وجود دارد؛

تمهید؛ ابتدای بحث عرض کنیم که هیچکس نگفته که باطل بودن مضمون کلام یعنی گناه بودن و ترغیب به منکر. بلکه یعنی اشعار عشقی، اشعار عاشقانه، عشق های مجازی: شعرهایی که در عشق زیبارویان و أمثال آن می سرایند و حال یا معشوق فرضی یا معشوق حقیقی در رابطه با وصال و فراق او شعر می گویند. این محل بحث است که در صدق غنا شرط است یا نه. نه این که مشتمل بر گناه و ترغیب به گناه باشد.

قول اول

قول کسانی است که می گویند شرط صدق غنا این است که مضمون کلام باطل و لهوی باشد.

محقق ایروانی می گوید قدرمتیقن در صدق غنا این است. ولی بعد که توضیح می دهد می گوید: اگر محتوای کلام مهم نیست، پس چه فرقی است بین کسانی که غنا می خوانند و کسانی که غنا نمی خوانند؛ خیلی از موارد کیفیّت صوت مثل هم است. و محتوا هم که شعر عاشقانه باشد یا در مورد عشق به خدا باشد در کیفیّت صدا نقشی ندارد. لهو مربوط به محتوا است و به کیفیّت صوت ربطی ندارد.

«ان الکیفیه فی ذاتها لاتتصف باللهو و البطلان بل المدار فی الاتصاف باللهویه هو مدلول الکلام». این نظر ایشان است.

بعد راجع به مناسب بودن با الحان اهل فسوق که مرحوم شیخ فرمود ایشان هم مثل مرحوم امام اشکال کرده اند که: ألحان أهل فسوق با ألحان أهل طاعت فرقی ندارد. و تنها گاهی به خاطر این که لحن خاصی را أهل فسوق استعمال کرده اند به عنوان لحن أهل فسق شناخته شده است مثلاً از باب این که نوعا داش ها دستمال یزدی دست می کردند و می چرخاندند می گویید این رفتار اهل فسوق است، ولی تسبیح چون متدینین می چرخانند می گویید این رفتار اهل طاعت است بعد در تسبیح هم فرق می گذارید، تسبیح ها فرق می کند، آن تسبیح داش ها یک جور بوده، تسبیح متدینین یک جور دیگر. این ها از باب این است که شما با این چیز ها مانوس شده اید و اهل فسوق یک الحانی داشتند، شما تا این لحن را می شنوید می گویید من که قبلاـ یادم می آید این لحن را از اهل فسوق شنیدم، می گویی این لحن اهل فسوق است. و الا چه تناسبی دارد این لحن، لحن أهل فسوق باشد آن لحن، لحن اهل طاعت باشد. لحن ها با هم فرقی ندارد. آهنگ أهل فسوق با آهنگ أهل طاعت فرقی ندارد.

ص: ۵۳۳

تـذكّر: در کلمات دقت کنید زیرا این قدر هم واضح البطلان نیست. ما از افراد مختلف که وارد هم بودند زیاد شـنیدیم که می گفتنـد بین لحن این سـرودهایی که پخش می شود، با لحن این ترانه هایی که قبل از انقلاب خوانده می شد یا الان جای دیگر خوانـده می شود خیلی با هم فرق نمی کنـد. حال گاهی مثلا خیلی شدید می شود یک بحث دیگر است. می گویند لحن ها با هم فرق نمی کنـد و همه از یـک علم است منتهـا این علم را می شود در ترانه های عاشـقانه اسـتفاده کنیـد که اسم آن را ترانه خوان و آوازه خوان و سـرودهای آن طرف آب، می گذارند. و می شود با این علم یک چیزهایی قابل توجیه بخوانی، اشعاری را بخوانی آخرش یک یااباالفضلی بگویی این را می گویند سرود انقلابی و مذهبی. و الا کیفیت ادعا می کنند یکی است.

مرحوم اسـتاد هم در این دوره اخیره در بحث قضاء به همین قول اول تمایل داشت که بعد نقل می کنیم. ادعا می کنند کیفیت در غناهای محرم و مـداحی و مراثی و قرائت قرآن فرق نمی کند. و خیلی از این هایی که کارشان گرفته، مراعات همان قوانین موسیقی را می کنند.

قول دوم

در مقابل قول اول می گویند اصلا محتوای کلام هیچ نقشی در غنا ندارد و غنا کیفیت صوت است.

امام نظرشان این است و حتی می گویند واضح لاینبغی التامل فیه.

مرحوم اسـتاد در ارشاد الطالب نظرشان این بود و می فرمودنـد: شاهد بر این که غنا کیفیت صوت است، این است: آدم از دور که یک صدایی می شـنود می گوید این غنا است، با این که محتوی هنوز به گوشـش نخورده. مواد این کلام را تشخیص نمی دهد. گاهی اصـلا یک شعری است که مشترک است. آدم نمی داند این که می گوید «من اسیر عشق تو شدم»، به کی خطاب می کند. و آخرش معلوم می شود. عرف می گوید غنا می خواند و دیگر نگاه نمی کند آخرش چی می گوید.

بعد مرحوم استاد فرمودند: شاهد بر این که غنا کیفیت صوت است، موثقه عبدالاعلی است:

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ یُونُسَ بْنِ یَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَی قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْغِنَاءِ- وَ قُلْتُ إِنَّهُمْ یَزْعُمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص رَخَّصَ- فِی أَنْ یُقَالَ جِئْنَاکُمْ جِئْنَاکُمْ حَیُّونَا حَیُّونَا نُحَیِّکُمْ- فَقَالَ کَذَبُوا إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبِینَ- لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنّا إِنْ کُنّا فاعِلِینَ- بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَی الْباطِلِ فَیَدْمَغُهُ- فَإِذا هُوَ زاهِقٌ وَ لَکُمُ الْوَیْلُ مِمّا تَصِفُونَ ثُمَّ قَالَ وَیْلٌ لِفُلَانٍ مِمَّا یَصِفُ رَجُلٌ لَمْ یَحْضُرِ الْمَجْلِسَ.(۱)

در عروسی وقتی دختر را به سمت خانه داماد می آوردند این گونه می خواندند: جئناکم جئناکم حیونا حیونا نحیّکم، خلاصه ما آمدیم پیش شما بیایید به ما تبریک بگویید تا ما هم به شما تبریک بگوییم. این را به عنوان غنا ذکر کرد، بعد سائل می گوید که مردم فکر می کنند پیامبر اجازه داد که این جور بگویند. فقال کذبوا ... ثم قال ویل لفلان مما یصف، وای بر آن شخص که این سخنان را می گوید، رجل لم یحضر المجلس، کسی که نزد پیامبر نبود دروغ به پیامبر می بندد، این جمله ای که سائل گفت غنا، امام هم تعبیر کرد که پیامبر هم اجازه نداد، محتوایش که باطل نبود: جئناکم جئناکم حیونا حیونا.

نکته: رجل لم یحضر المجلس خیلی بعید است که امام فرمود ویل لفلان مما یصف بعد راوی توضیح دهد که مراد امام از این فلان یک شخصی بود که در مجلس نبود. اگر راوی می خواست توضیح بدهد این گونه تعبیر می کرد: و اراد به رجلا لم یحضر المجلس. لذا ظاهرش این است که ویل لفلان مما یصف. رجل لم یحضر المجلس. این شخصی است که در مجلس پیامبر نبوده است و بدون دلیل حرف می زند.

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۰۷ .

مرحوم استاد در این دوره کتاب قضا و شهادات که ما حضور داشتیم، مطالبی فرمودند و ولی ظاهراً از این حرف برگشتند هر چند در این کتاب قضاء الشهادات شان که چاپ شده، این مطالب نیست و تکرار همان حرف های ارشاد الطالب است.

ایشان فرمودند: قدرمتیقن از غنا همان جایی است که محتوا لهوی باشد. و می فرمودند، گفته شده که این صداهایی که از دور به گوش می رسد نمی دانیم محتوایش چیست، و به صرف کیفیّت صوت می گوییم غنا است لذا معلوم می شود محتوا دخالت ندارد: این حرف صحیح نیست زیرا این ها همان تداعی معانی است که از انس حاصل می شود. یک سری چیزها آدم چون از بس این حالت ها را شنیده، می گوید این آقا دارد غنا می خواند. مثلاً این که چند جوان نصف شب رودخانه بیایند، معلوم می شود زیارت جامعه کبیره و أمثال آن نمی خوانند بلکه شعرهای مبتذل گوش می دهند. أما اگر در یک مجلس که سیاه پوش شده بود و صدایی زیبا از آنجا از دور به گوش انسان رسید، یاد غنا می افتد؟

قول سوم

مرحوم آقای خوئی فرموده اند: گاهی کیفیت صوت به نحوی است که محتوای حق را هم می پوشاند و عرف می گوید این غنا است. گاهی محتوای باطل جزء العه می شود و این کیفیت صوت را غنائی می کند. نمی شود یک جور حساب کرد. دو جور غنا داریم؛

غنائی که صوت حسن در حد متعارف است که وقتی با محتوای باطل و لهوی همراه می شود عرف می گوید غنا است و اگر محتوا حق باشد دیگر صدق غنا نمی کند.

و گاهی غنا صوت حسن است و از حد متعارف هم خارج می شود و شدید می شود در این صورت اگر با محتوای حق هم باشد باز غنا صادق است. یعنی کیفیّت شدیده صوت لهوی موجب می شود که محتوای حق فراموش شود.

به نظر واقع بینانه ترین قول، همین قول می آیـد که گاهی صوت، حسن متعارف دارد، صوت متناسب با لهو است، محتوا چون لهوی است، تتمیم می شود و غنا صـدق می کنـد. گاهی همین مقـدار از صوت متناسب با لهو در مضـمون حق که خوانده می شود عرف می گویـد این غنا نیست مگر ریتم را شدیـدتر کنید، که محتوای حق در حاشیه قرار می گیرد و عرفاً غنا صدق می کند.

در این مطالب تأمّل بفرمایید. ان شاء الله جلسه آینده ادامه بحث را مطرح می کنیم.

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت مغرب و عشاء/بررسی قول صاحب حدائق ۹۵/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاۀ/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت مغرب و عشاء/بررسی قول صاحب حدائق

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به روایات وقت نماز مغرب بود.

مبدأ نماز مغرب غروب آفتاب بود. بعدا بحث خواهد شد که مراد استتار قرص است یا زوال حمره مشرقیه. فعلا بحث راجع به منتهای وقت نماز مغرب است. که اقوال گوناگونی را ذکر کردیم.

آخر وقت نماز مغرب و عشاء

بررسی قول صاحب حدائق

آخرین قول، قول صاحب حدائق بود که فرمود ما از روایات استفاده کردیم که نماز مغرب سه وقت دارد:

وقت اول، وقت اختیاری است که افرادی که عـذر ندارند، باید نماز مغرب را در این وقت بخوانند. در روایات این وقت را بین غروب شمس تا سقوط شفق یا ذهاب حمره مغربیه گفته اند.

وقت دوم، وقت افرادی است که عـذر عرفی دارنـد مثلاً مسافر انـد و جای مناسبی برای نماز پیدا نکرده اند. معذور عرفی مجاز است تا یک چهارم شب، یعنی یک دوم نیمه شب، نماز را تأخیر بیندازد.

ص: ۵۳۷

وقت سوم، وقت افرادی است که اضطرار شدید دارند؛ مثل حائض و فاقد الماء و ناسی و نائم، که تا نیمه شب فرصت دارند.

و وقت اجزاء همین نیمه شب است و اگر کسـی بر خلاف وظیفه در حال اختیار نماز مغرب را تا ذهاب حمره مغربیه نخوانـد، و یا کسـی در سـفر نماز مغرب را تا یک چهارم شب نخواند، گناه کرده اما اگر قبل از نیمه شب بخواند، قضاء نیست؛ و تنها اگر

از نیمه شب بگذرد موجب می شود نماز مغرب قضاء بشود.

نکته: گناه فوت اصل فریضه مغرب با گناه ترک مبادرت به نماز مغرب، فرق می کند و دو گناه است. و ترک أصل نماز گناه کبیره است أمّا اگر مبادرت به نماز را ترک کند گناه کبیره نیست. مثل کسی که أداء دین بر او واجب فوری است که اگر مبادرت را ترک کند (و گفته اند حتّی اگر در حال نماز است و طلبکار آمد و صبر هم نمی کند باید نماز را قطع کند و دین را أداء کند و نماز مخلّ به فوریت عرفیه أداء دین است) گناه کرده است، ولی اگر اصل أداء دین را ترک کرد تا از دنیا رفت گناه بزرگتری است و این دو گناه ربطی به هم ندارد.

این فرمایش صاحب حدائق را باید بیشتر بررسی کنیم. فعلاً فرمایش ایشان راجع به وقت نماز مغرب را بررسی کنیم بعد نماز عشاء را هم بررسی می کنیم.

راجع به فرمایش ایشان مطالبی وجود دارد:

عدم ملاحظه طائفه دالّ بر امتداد وقت مغرب تا طلوع آفتاب

ایشان سه تا طائفه از روایات را قبول کرده است ولی طائفه رابعه را قبول نکرده است؛

ص: ۵۳۸

طائفه أول: وقت وجوب نماز مغرب، تا سقوط شفق است و اگر نماز مغرب تا ذهاب حمره مغربیه خوانده نشد، نماز مغرب فوت شده است.

ایشان این طائفه را بر حال عمد و اختیار حمل کرده است و فرموده مراد از فوت، فوت واجب است نه فوت أداء. یعنی وجوب فوری فوت شده است. ما هم ان شاء الله این طائفه را بررسی می کنیم.

طائفه دوم: روایاتی که می گوید در سفر می توانی نماز مغرب را تا یک چهارم شب تاخیر بیندازی، که این روایات را هم ان شاء الله بررسی می کنیم.

طائفه سوم: روایاتی است که موافق با آیه اقم الصلاه لدلوک الشمس الی غسق اللیل وارد شده و مفادش این است که وقت نماز مغرب و همین طور عشاء تا نیمه شب است. که ایشان این طائفه را بر وقت إجزاء به لحاظ تکلیف زمان ضرورت شدید، حمل کرده است. یعنی کسی که مثلاً حائض یا نائم و ناسی بوده است می تواند تا نیمه شب نماز را بخواند.

طائفه رابعه:روایاتی که وقت نماز مغرب و عشاء را تا طلوع فجر قرار داده است و ایشان این روایات را جداگانه مطرح کرده و فرموده است که حمل بر تقیّه می کنیم.

تذکّر: بحث فعلی ما در مورد این است که وقت نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب است یا تا أذان صبح، أما این که شاید تا ربع لیل یا تا ذهاب حمره مغربیه باشد را جدا مطرح می کنیم. و فعلاً روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا أذان صبح است را بررسی می کنیم که آیا معارض دارد تا حمل بر تقیّه شود. که إدّعای ما این است که معارض ندارد.

ص: ۵۳۹

بررسی طائفه رابعه از نظر سند و دلالت و جهت

روایاتی که بر امتداد وقت نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر دلالت می کند:

یکی صحیحه عبدالله بن سنان بود: إِنْ نَامَ رَجُلٌ أَوْ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ- فَإِنِ اسْتَيْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ- قَدْرَ مَا يُصَلِّيهِمَا كِلْتَيْهِمَا فَلْيُصَلِّهِمَا- وَ إِنْ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا فَلْيَبْدَأْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَه.

و نیز معتبره ابی بصیر که به نظر ما صحیحه است: : إِنْ نَامَ رَجُلٌ وَ لَمْ يُصَلِّ صَلَاةَ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ أَوْ نَسِيَ- فَإِنِ اسْتَيْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ قَدْرَ مَا يُصَلِّيهِمَا كِلْتَيْهِمَا- فَلْيُصَلِّهِمَا وَ إِنْ خَشِيَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا- فَلْيَبْدَأْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ

روایات منحصر به این دو روایت نیست و روایات متعددی راجع به زن حائض وارد شده است؛

صحیحه عبدالله بن سنان؛ وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا طَهُرَتِ الْمَرْأَةُ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ- فَلْتُصَلِّ الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ- وَ إِنْ طَهُرَتْ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ فَلْتُصَلِّ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ.(۱)

آخر شب یعنی قبل از طلوع فجر: زیرا از روایات فهمیده می شود که مبدأ نهار اذان صبح و طلوع فجر است، انتهاء شب ما قبل طلوع فجر است. عرفا هم نیمه شب هنوز نیمه شب است و نیمه دیگرش باقی مانده است. و لذا حمل آخر اللیل بر قبل از نیمه شب عرفی نیست.

تذکّر: این که آقای خوئی می فرمایند لیل تا طلوع آفتاب ادامه دارد بحث دیگری است: و ما هم پذیرفتیم که شب از نظر عرف عام تا طلوع آفتاب ادامه دارد. و لذا اگر ما بودیم و ظهور عرفی، مثل آقای خوئی می گفتیم مثلا در اقامه عشره ایام، در الحیض ثلاثه ایام، الخیار ثلاثه ایام، معیار روز است که از طلوع آفتاب تا غروب آفتاب است. ولی قبلا بحث کرده ایم که روایت صحیحه داریم که می گوید نماز ظهر بین دو نماز در نهار است: صلاه الغداء و صلاه العصر. می گوید نماز عصر و نماز صبح در نهارند و نماز ظهر، بین الصلاتین فی النهار، است. یعنی نماز صبح هم در روز حساب کرده است. و فعلاً بحث در این جهت نیست. بحث این است که تا طلوع فجر مسلم شب است و ان طهرت من آخر اللیل فلتصل المغرب و العشاء.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۲، ص: ۳۶۴.

و روایت ابی الصلاح کنانی، روایت داوود دجاجی، روایت عمر بن حنظله هم شبیه همین روایت عبدالله بن سنان است.

پس این روایات مفادش این است که: حداقل برای مضطر نماز مغرب و عشاء تا اذان صبح ادامه دارد.

مشهور به این روایات فتوی نداده اند و حداکثرِ وقت نماز مغرب و عشاء را نیمه شب قرار داده اند.

بررسی وجه حمل طائفه رابعه بر تقیّه

و لکن کلام در این است که به چه وجهی صاحب حدائق این روایات را حمل بر تقیّه نموده است؟

اگر این روایات معارض داشت و در مقام رفع تعارض رجوع به مرجحات باب تعارض می کردیم؛ ایشان می توانستند بگویند این روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب است، مخالف عامه است و این روایات که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر است، موافق عامه است.

و لکن ما معارضی برای این روایات پیدا نکردیم؛ و حداکثر این است که یک اطلاقاتی داریم که این روایات مقیّد آن می شود. روایات مطلقه أعم از ضرورت و اختیار است و لذا تقیید می زنیم و می گوییم مختص صورت اختیار است و این روایات را حمل بر صورت ضرورت می کنیم.

نسبت بین أدله دال بر امتداد وقت تا نیمه شب با طائفه رابعه

نسبت آیه با طائفه رابعه

البته ما قبول داریم که ظاهر آیه این است که نمی شود نماز مغرب و عشاء را تا بعد از نیمه شب تأخیر انداخت و لکن:

مناقشه أول (امکان حمل آیه بر صورت اختیار، کما علیه السید الخویی)

اولا: این آیه و نیز صحیحه زراره که گفت: «و غسق اللیل انتصافه» مطلق است و قابل تخصیص به فرض اختیار است؛ و صحیحه عبدالله بن سنان چه روایتی که نوم و نسیان را ذکر کرد و چه روایت دیگر که طهارت از حیض را ذکر کرد در مورد مضطرّ است. و نتیجه این می شود که برای مضطرّین وقت تا أذان صبح ادامه دارد که محقق در معتبر و صاحب مدارک و آقای خویی این را پذیرفته اند.

ص: ۵۴۱

مناقشه دوم (حمل آیه بر بیان حکم تکلیفی نه وقت اجزاء، علی الأقوی)

ثانیا: بر فرض آیه تخصیص نخورد، و روایتی که می گوید تا أذان صبح نماز مغرب و عشاء فوت نشده است شامل مختار هم بشود می توان گفت آیه تکلیف را بیان می کند و وقت إجزاء را نمی گوید، که به نظر ما این جواب أقوی است: یعنی اگر ما مثل صاحب عروه گفتیم: اقوی این است که وقت نماز مغرب و عشاء حتّی برای مختار تا طلوع فجر ادامه دارد، منافات با این ندارد که مختار مکلف به این باشد که نماز مغرب و عشاء را قبل از نیمه شب بخواند. آیه هم می گوید باید نماز ظهر و عصر و مغرب و عشاء را از اذان ظهر تا نیمه شب بخوانید. حال روایت هم می گوید اگر نخواندید تا نیمه شب گذشت، نماز مغرب و عشاء هنوز فوت نشده است زیرا روایت می گوید «و ان خاف ان تفوته احدیهما فلیبدأ بالعشاء»، که ظاهرش این است که تا اذان صبح نشده، نسبت به نماز مغرب و عشاء فوت صدق نمی کند. جمع عرفی بین آیه و روایت این است: بگوییم فوت نماز مغرب و عشاء با طلوع فجر است و لکن آیه می گوید بر شما واجب است، وظیفه دارید، تکلیف دارد که نماز مغرب و عشاء را تا نیمه شب بخوانید. مثل این که واجب است حدوداً موقع أذان ظهر در عرفات باشیم ولی روز عرفه در حج تا قبل از غروب آفتاب هم به عرفات برویم مجزی است.

اما روایات دیگر:

نسبت روایت داوود بن فرقد با طائفه رابعه (تعارض مستقرّ)

داوود بن فرقد: اذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتی یمضی مقدار ما یصلی المصلی ثلاث رکعات فاذا مضی مقدار ذلک فقد دخل وقت المغرب و العشاء حتی یبقی من انتصاف اللیل مقدار ما یصلی المصلی اربع رکعات و اذا بقی مقدار ذلک فقد خرج وقت المغرب و بقی وقت العشاء الآخره الی انتصاف اللیل.

ص: ۵۴۲

این روایت نسبت به نماز مغرب قابل حمل بر تکلیف محض نیست زیرا می گویـد چهار رکعت مانده به نیمه شب وقت مغرب تمام می شود و نباید دیگر مغرب بخوانی.

مناقشه أول (امکان حمل مطلق بر صورت اختیار)

ولی این روایت غیر از این که مرسله است، دو اشکال دلالی هم دارد:

أول این که: دلالت ندارد که حکم مضطرّ هم همین است. بله اطلاق دارد ولی اطلاق به قرینه روایات دیگر قابل حمل بر مقیّد است و می گوییم مورد روایت داوود بن فرقد مختار است. لذا بین این روایت و روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر ادامه دارد تعارض ،مستقرّ نیست.

مناقشه دوم (اختصاص تعارض به نماز مغرب)

دوم این که: این روایت که می گوید چهار رکعت به نیمه شب وقت مغرب گذشته است و وقت عشاء تا نیمه شب است: مراد از وقت عشاء، وقت تکلیف است یا وقت اجزاء؟ نهایت به ظهور عرفی می گوییم تا نیمه شب وقت اجزاء هم هست؛ لذا اگر دلیلی وقت اجزای نماز عشاء را برای مختار تا اذان صبح ذکر کرد می توانیم این روایت را حمل بر این کنیم که وقت امتثال تکلیف اختیاری نماز عشاء را می گوید. که اگر تکلیف را امتثال نکردی و نیمه شب شد روایات دیگر می گوید تا اذان صبح مجزی است.

به نظر ما عمده اشکال این روایت، غیر از اشکال سندی همان اشکال دلالی اول است که نسبت روایت داوود بن فرقد با روایاتی که راجع به نائم و ناسی و حائض بود، مطلق و مقیّد است و تعارض مستقرّ نیست تا به مرجّحات باب تعارض رجوع کنیم.

ص: ۵۴۳

جواب از مناقشه دوم

و اشکال دوم قابل جواب است؛

زیرا روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر امتداد دارد مغرب و عشاء را با هم ذکر می کند و این گونه نیست که در خصوص نماز عشاء بگوید وقت امتداد دارد. در حالی که روایت داوود بن فرقد می گوید وقت مغرب قبل از چهار رکعت مانده به نیمه شب تمام می شود و دیگر مجزی هم نیست.

نسبت روایت قاسم بن عروه با طائفه رابعه

روایت قاسم بن عروه: که اذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتین الی نصف اللیل الا ان هذه قبل هذه.

به نظر ما سند این روایت خوب است.

مناقشه دلالی (امکان حمل مطلق بر صورت اختیار)

و از نظر دلالی روایت مطلق است و می توان بر فرض اختیار حمل کرد لذا تعارض بین این روایت و روایاتی که برای مضطرّین وقت را تا طلوع فجر ممتد می دانند، مستقر نیست.

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /آخر وفت مغرب و عشاء/بررسی قول صاحب حدائق راجع به طائفه رابعه ۹۵/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /آخر وفت مغرب و عشاء/بررسی قول صاحب حدائق راجع به طائفه رابعه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به فرمایش صاحب حدائق بود که روایات وقت نماز مغرب و عشاء را به سه طائفه تقسیم کرد. و ما فعلا از وقت نماز مغرب بحث می کنیم؛

که طائفه اولی گفت منتهای وقت نماز مغرب سقوط شفق و ذهاب حمره مغربیه است. طائفه دوم گفت منتهای وقت مغرب گذشت یک سوم و یا یک چهارم شب است و طائفه ثالثه گفت منتهای وقت نماز مغرب نیمه شب است.

ص: ۵۴۴

ما عرض کردیم ایشان طائفه رابعه را حمل بر تقیّه کرد، در حالی که این طائفه رابعه در مورد مضطر می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر امتداد دارد. وجهی نداشت که این روایات طائفه رابعه را حمل بر تقیه بکند و فقط به آن سه طائفه اول عمل کند (با این توجیه و جمع که: طائفه اولی راجع به وقت اختیاری است، طائفه ثانیه راجع به وقت اضطراری است،

طائفه ثالثه راجع به وقت اضطراری شدید است)

بررسی کلام صاحب حدائق در رابطه با حمل طائفه رابعه بر تقیّه

ایشـان فرموده است که: عامه همین قول را قائلنـد که وقت نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر هست. محقق در معتبر نقل می کند که شافعی و احمد بن حنبل منتهای وقت نماز مغرب و عشاء برای مضـطر را طلوع فجر می دانند. و ابوحنیفه و مالک حتی برای مختار هم انتهاء وقت نماز مغرب و عشاء را طلوع فجر می دانند.

و راجع به زنی که قبل از طلوع فجر پاک شـده معتبر از شافعی و مالک و احمـد بن حنبل نقل می کنـد که گفته انـد: باید نماز مغرب و عشاء را بخوانـد. و روایتی از عبدالرحمن بن عوف و عبدالله بن عباس نقل کرده اند که اینها در مورد حائضـی که قبل از طلوع فجر و حتّی قبل از یک رکعت مانده به طلوع فجر، پاک می شود باید نماز مغرب و عشاء را بخواند.

ایشان می فرماید: مفاد روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء برای مضـطرّین تا طلوع فجر ادامه دارد موافق عامه اسـت و به خاطر مشکلاتی باید حمل بر تقیّه کنیم؛

ص: ۵۴۵

قرائن حمل طائفه رابعه بر تقیّه

قرینه أول (مخالفت با قرآن)

این روایات با قرآن مخالف است: قرآن می گوید «اقم الصلاه لدلوک الشمس الی غسق اللیل و قرآن الفجر» که در صحیحه زراره این آیه را تفسیر کرده است که مراد از غسق اللیل، نصف شب است. لذا این روایات که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا اذان صبح است مخالف قرآن می شود.

مناقشه (عدم مخالفت مستقرّ)

هر چند این روایات که امتداد وقت نماز مغرب و عشاء را تا طلوع فجر دانسته است موافق عامّه است ولی تا معارض قطعی نداشته باشد وجهی ندارد حمل بر تقیّه کنیم. و صرف موافق عامه بودن موجب طرح یک خبر نیست.

و این آیه شریفه مطلق است و شامل وقت اختیاری و اضطراری می شود که با آمدن این روایات که وقت را برای مضطرّین تا طلوع فجر می داند تقیید می خورد.

جواب از مناقشه

اگر بگویید؛در این روایات تعبیر به «من نام أو نسی» شده است و نائم شامل نائم اختیاری و از روی عمد هم می شود. لذا طبق اطلاق این روایات، وقت اختیاری نماز مغرب و عشاء هم تا طلوع فجر ادامه پیدا می کند و لذا تعارض بین آیه و این روایات مستقرّ می شود.

اشکال به جواب

می گوییم: اولاـ بر فرض اطلاق «من نام»، من نام باختیاره را بگیرد، باز هم مخالف بالتباین با آیه نیست. چون می توان آیه را حمل بر تکلیف محض کرد. و این که در روایتی که آیه را تفسیر می کند، تعبیر به «وقّتهنّ» کرد نص در وقت اجزاء نیست و با این می سازد که خداوند توقیت کرده که حتماً باید قبل از نیمه شب نماز مغرب و عشاء را بخوانید. یعنی وقت مبادرت تا نیمه شب است و ممکن است وقت اجزاء تا طلوع فجر باشد.

ص: ۵۴۶

ثانیا: «نام او نسی» انصراف به نوع غیر اختیاری دارد. و اطلاق «نام» در کنار «او نسی» نسبت به کسی که بعد از اذان مغرب عمدا بخوابد، مشکل است و انصراف و یا شبهه انصراف به نوم غیر عمدی دارد.

ثالثا: بر فرض «نام» شامل نوم اختیاری بشود، این فقره با آیه شریفه معارضه می کند، اما فقره دیگر«أو نسی» که اختیاری نیست. و نیز صحیحه عبدالله بن سنان در مورد حائض وارد شده است و حائض مثال عرفی برای مضطر است.

لذا: ما نسبت به امتداد وقت نماز مغرب و عشاء برای خصوص مضطر تا طلوع فجر، طبق این روایات ملتزم می شویم که وقت نماز مغرب و عشاء برای مضطرین تا طلوع فجر امتداد دارد و تعارض به نحو تباین هم با این آیه شریفه و صحیحه زراره ندارد.

قرینه دوم (عدم ذکر مضمون طائفه رابعه در طوائف دیگر)

قرینه دیگری که صاحب حدائق ذکر کرده برای این که بگوید روایات راجع به امتداد وقت نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجررا باید حمل بر تقیّه کنیم این است که:

این همه روایات راجع به وقت نماز مغرب و عشاء ذکر شد: در یک طائفه گفت وقت نماز مغرب تا سقوط شفق است یک طائفه گفت تا ربع لیل است و یک طائفه گفت تا نصف لیل است. و در هیچ کدام از این روایات نگفت تا طلوع فجر ادامه دارد و اگر بنا بود وقت تا طلوع فجر امتداد داشته باشد مناسب بود در این روایات بیان شود. لذا عدم ذکر طلوع فجر در این همه روایت با این کثرت و اختلافی که دارند قرینه بر این است که تا نیمه شب وقت تمام می شود.

ص: ۵۴۷

مناقشه (عدم ذکر طائفه رابعه در طوائف دیگر به خاطر مورد ابتلا نبودن)

این طوائف از روایات، طبق نظر مشهور وقت اختیاری را بیان کرده اند: وقت اختیاری نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب است، وقت فضیلتش هم تا ذهاب حمره مغربیه است. و منافات ندارد که وقت اضطراری نماز مغرب و عشاء تا اذان صبح باشد. و این که در این روایات وقت اضطراری را بیان نکردند به این خاطر است که محل ابتلاء عموم مردم نیست.

قرینه سوم (تعبیر روایات راجع به تأخیر از نیمه شب)

موثقه زراره

۱-در موثقه زراره چنین آمده است: (به خاطر وجود موسی بن بکر موثقه گفته می شود)وَ فِی عِقَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَیْدٍ عَنْ مُوسَی بْنِ بَکْرٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: مَلَکٌ مُوَکَّلٌ یَقُولُ مَنْ نَامَ- عَنِ الْعِشَاءِ إِلَی نِصْفِ اللَّیْلِ فَلَا أَنَامَ اللَّهُ عَیْنَهُ.(۱)

کسی که بخوابد و نماز عشاء را نخواند تا نیمه شب بشود، نفرین بر او باد! روز قیامت چشمانش از حول و نگرانی از عذاب جهنم به خواب نرود. فلاانام الله عینیه: ان شاء الله خواب به چشمش نرود. اگر بنا باشد وقت تا اذان صبح امتداد داشته باشد چرا نخواندن نماز تا نیمه شب موجب نفرین می شود.

صحیحه حلبی

۲-و نیز در صحیحه حلبی چنین آمده است: وَ عَنْهُ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْعَتَمَهُ إِلَی ثُلُثِ اللَّیْلِ- أَوْ إِلَی نِصْفِ اللَّیْلِ وَ ذَلِکَ التَّضْیِیعُ.(۲)

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۱۵ .

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۵ .

می گویـد نماز عشاء یا تا یک سوم شب یا حـداکثر تا نصف شب است ولی نصف شب هم تضـییع است، و اگر بناء باشد نماز عشاء تا اذان صبح امتداد داشته باشد چرا نیمه شب تضییع است؟

مرسله فقیه

۳-و همینطور در مرسله فقیه آمده است:

قَالَ: وَ رُوِیَ فِی مَنْ نَامَ عَنِ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ إِلَی نِصْفِ اللَّیْلِ- أَنَّهُ یَقْضِی وَ یُصْبِحُ صَائِماً عُقُوبَهً وَ إِنَّمَا وَجَبَ ذَلِکَ عَلَیْهِ- لِنَوْمِهِ عَنْهَا إِلَی نِصْفِ اللَّیْلِ.(۱)

می گوید کسی که نماز عشاء را نخواند و تا نیمه شب خواب برود، اولا باید آن نماز عشاء را قضا کند، خود این قضاء دلیل بر این است که وقت اداء گذشـته است که می گویند قضاء کند. از طرف دیگر می گویند یصبح صائما عقوبتا، که اگر وقت اداء باقی است چرا عقوبتش می کنید؟

این ها قرائنی است که اگر نیمه شب گذشت وقت أداء گذشته است.

مناقشه در قرینه سوم

جواب از موثقه زراره (اختصاص به نوم اختیاری)

أمـا روایت أول: «من نـام عن العشـاء الآخره» مراد نوم اختیـاری است و نوم غیر اختیاری رفع القلم عن النائم در موردش جاری است. کسی که از وقت نماز واجب خواب بماند، معذور است. خدا او را خواب کرد، ما غلب الله علیه فهو اولی بالعذر.

و نوم اختیـاری تـا نیمه شب، اشـکالی نـدارد که موجب نفرین شود؛ یـا از این بـاب که وقت مبـادرت به نماز مغرب و عشاء را ضـایع کردی یـا حتّی وقت اختیـاری را ضایع کردی و امتـداد وقت تا طلوع فجر برای مضـطرّین بود. پس این روایت دلیل نمی شود بر اینکه وقت مضطر تا طلوع فجر امتداد ندارد.

ص: ۵۴۹

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۱۴ .

جواب از صحیحه حلبی (بیان وقت اختیاری یا وجوب مبادرت)

و اما روایت دوم؛ «و ذلک التضـییع» این بیان وقت اختیاری می کند. علاوه بر این که می گوید اگر کسـی نزدیک نیمه شب و چند دقیقه به نیمه شب نماز عشاء بخواند این خودش تضییع وقت نماز عشاء است، و این منافاتی با این که وقت مضطرّ تا طلوع فجر امتداد داشته باشد تنافی ندارد.

و حتی با این تنافی نـدارد که وقت مختار هم تا اذان صبح امتداد داشـته باشد لکن چون تضـییع کرده است و بعد از نیمه شـب خوانـده است عقـاب می شـود. و در روایت راجع به نمـاز عصـر هم این گونه ذکر کرد که کسـی که قبـل از غروب آفتـاب و نزدیک غروب نماز عصر را می خواندتضییع کرده است یعنی حقّ نماز تضییع شده است نه این که نماز قضاء شده است.

البته ما تضییعی که در مورد نماز عصر بود را به قرینه روایات دیگر، از باب تضییع حق مستحب نماز گرفتیم. و می گفتیم ظاهر «و ذلـک تضـییع» حرمت تـأخیر نمـاز عصـر تـا تنگی وقت است. و قرآن هم می گفت «و حـافظوا علی الصـلوات» یعنی نماز را تضییع نکنید.

این روایت هم می گویـد اگر نماز عشاء را نزدیک نصف شب بخوانی تضـییع است. فوقش می گویـد حرام است. اما معنایش این نیست که وقت نماز مغرب و عشاء به لحاظ اجزاء و اداء تا طلوع فجر امتداد نداشته باشد. حداقل راجع به مضطر این روایت دلیل نمی شود که وقت مضطر تا طلوع فجر امتداد نداشته باشد.

جواب از مرسله فقیه

ضعف سند

ص: ۵۵۰

اما روایت سوم یعنی روایت فقیه: این روایت مرسله غیر جزمی است و تعبیر به «قال» ندارد تا جزمی باشد؛ لذا حتّی کسانی مثل امام قدس سره که مرسلات جزمیه را قبول دارند این روایت را ضعیف می دانند.

البته سید مرتضی ادعای اجماع کرده که اگر کسی از نماز عشاء خواب بماند تا شب به نیمه برسد باید صبح روزه بگیرد. و لکن اجماع های منقول سید مرتضی قوی نیست و اعتبار ندارد؛ و خود ایشان در جا نقل شده که در غسل به ماء مضاف ادعای اجماع بر جواز کرده است. محقق حلی از ایشان نقل کرده است که وجه ادعای اجماع این است که بر أصل برائت اجماع داریم و غسل به ماء مضاف هم مجرای برائت است. و لکن أولاً استصحاب نجاست در غسل به ماء مضاف جاری است و نوبت به برائت نمی رسد. و ثانیاً ایشان به خاطر اجماعی بودن کبری یعنی أصل برائت فرموده جواز غسل به ماء مضاف هم اجماعی است. و ایشان این گونه نتیجه گیری هایی می کند.

استعمال لفظ «قضی» در اتیان به فعل نه اتیان خارج وقت

أما این که صاحب حدائق فرموده است «یقضی» قرینه بر این است که بعد از نیمه شب، نماز قضاء است:

ما قبول داریم که خیلی از موارد قضاء را برای خروج وقت تعبیر می کنند ولکن ظهور عرفی قضاء این نیست و قضاء به معنای اتیان به فعل است. و ما دو روایت پیدا کردیم که قضاء را در مورد ادای واجب در وقت به کار برده است؛

(کما این که در آیه «فلما قضی زید منها وطرا زوجناکها» و نیز آیه «فاذا قضیتم الصلاه فانتشروا فی الارض» قضی به معنای قضاء کردن خارج از وقت نیست.)

ص: ۵۵۱

۱-در روایت مستطرفات سرائرمی گوید:

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِیسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ کِتَابِ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا جَاءَ یَقِینٌ بَعْدَ حَائِلٍ- قَضَاهُ وَ مَضَی عَلَی الْیَقِینِ وَ یَقْضِی الْحَائِلَ وَ الشَّکَّ جَمِیعاً- فَإِنْ شَکَّ فِی الظُّهْرِ- فِیمَا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ أَنْ یُصَلِّیَ الْعَصْرَ قَضَاهَا- وَ إِنْ دَخَلَهُ الشَّکُّ بَعْدَ أَنْ یُصَلِّیَ الْعَصْرَ- فَقَدْ مَضَتْ إِلَّا أَنْ یَسْتَیْقِنَ- لِأَنَّ الْعَصْرَ حَائِلٌ فِیمَا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ الظُّهْرِ- فَلَا یَدَعُ الْحَائِلَ لِمَا کَانَ مِنَ الشَّکِّ إِلَّا بِیَقِینٍ.(۱)

یعنی اگر بعد از نماز عصر یقین کند نماز ظهر را نخوانده است نماز ظهر را بخواند. و اگر قبل از اینکه نماز عصر را بخواند شک کند در نماز ظهر آن را قضاء می کند.

۲-صحیحه معاویه بن عمار:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَی بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ یُقْضَی الْمَنَاسِکُ کُلُّهَا عَلَی غَیْرِ وُضُوءٍ- إِلَّا الطَّوَافَ فَإِنَّ فِیهِ صَلَاهً وَ الْوُضُوءُ أَفْضَلُ.(۲)

در حج می تواند جمیع مناسک را بدون وضو انجام دهد و فقط طواف باید با وضو انجام شود. قضاء مناسک یعنی الاتیان بالمناسک.

صوم عقوبتی از باب جریمه نه عذاب

و اما اینکه اگر قضاء نشده است چرا باید روزه بگیرد «یصبح صائما عقوبتا»؟

این اشکالی ندارد زیرا طبق این روایت وقت اختیاری نماز عشاء که تا نیمه شب است را مراعات نکرده است لذا هم قبل از طلوع فجر نماز عشاء را می خواند و هم به خاطر جبر آن نقص وقت اختیاری روزه می گیرد. و لذا عقوبت به معنای عذاب نیست بلکه یک جریمه و گوش مالی است تا دیگر یادش نرود.

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۸۳ .

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۱، ص: ۳۷۴ .

در روایت نسیان هم داریم: کسی که صلی فی ثوب نجس نسیانا دارد یعید صلاته و انما جعلت ذلک علیه عقوبتا لنسیانه. این هم عقوبتا لنومه.

و مهم مرسله بودن روایت است. و لذا این روایت هم دلیل نمی شود.

وجه شمول طائفه رابعه برای مختار

به نظرما روایات امتداد وقت مغرب و عشاء تا طلوع فجر قابل اخذ است. ولی در مورد شخص مختار این را نمی گوییم.

صاحب عروه گفت الاقوی امتداد وقتهما الی طلوع الفجر حتی للعامد: یا به این دلیل که «نام» اطلاق دارد و شامل نوم عمدی و اختیاری می شود که ما ادعای انصراف کردیم. و یا به خاطر روایت عبید بن زراره که در سند آن علی بن یعقوب هاشمی است و توثیق ندارد لذا ضعیف السند است:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَعْقُوبَ الْهَاشِمِيِّ عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَفُوتُ الصَّلَاةُ مَنْ أَرَادَ الصَّلَاةَ- لَا تَفُوتُ صَلَاةُ النَّهَارِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ- وَ لَا صَلَاةُ اللَّيْلِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ- وَ لَا صَلَاةُ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ.(۱)

مناقشه

این روایت اطلاق دارد و شامل متعمّد هم می شود ولی سند آن ضعیف است. لذا ما وفاقاً للسیّد الخوئی راجع به مضطرّ قائل به توسعه وقت تا طلوع فجر می شویم.

وجه حمل طائفه رابعه بر وقت قضایی

صاحب وسائل فرموده است: روایاتی که می گوید مضطرّ بعد از نیمه شب تا طلوع فجر نماز مغرب و عشاء را بخواند صریح در وقت أداء نیست و شاید مراد قضاء باشد؛

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۹ .

قرینه آن معتبره أبی بصیر(و نیز صحیحه عبدالله بن سنان) است: وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ شُعَیْبٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ نَامَ رَجُلٌ وَ لَمْ یُصَلِّ صَلَاهَ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ أَوْ نَسِیَ- فَإِنِ اسْتَیْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ قَدْرَ مَا یُصَلِّیهِمَا کِلْتَیْهِمَا- فَلْیُصَلِّهِمَا وَ إِنْ خَشِیَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا- فَلْیَبْدَأْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَهِ وَ إِنِ اسْتَیْقَظَ بَعْدَ الْفَجْرِ فَلْیَبْدَأْ فَلْیُصَلِّ الْفَجْرَ- ثُمَّ الْمَغْرِبَ ثُمَّ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ- فَإِنْ خَافَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَتَفُوتَهُ إِحْدَی الصَّلَاتَیْنِ- فَلْیُصَلِّ الْمَغْرِبَ وَ یَدَعُ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ- حَتَّی تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ یَذْهَبَ شُعَاعُهَا ثُمَّ لْیُصَلِّهَا.(۱)

نماز بعد از طلوع فجر یقیناً قضا است ولی باز در این روایت تعبیر به خوف فوت می کند. و شاید کسی بگوید: قبل از طلوع فجر هم تعبیرخوف فوت قرینه بر أدایی بودن نماز نمی شود و به خاطر جمع بین این روایات و روایاتی که می گوید آخر وقت نماز مغرب و عشاء نیمه شب است باید بگوییم مراد این روایت، أمر به مبادرت به قضاء است یعنی تا طلوع فجر نشده است قضای نماز را بخوان و اگر طلوع فجر شد تا طلوع آفتاب نشده است قضای نماز را بخوان.

مناقشه

و لکن این مطلب خلاف ظاهر است زیرا:

أولاً، نسبت به بعد از طلوع فجر قرینه واضحه داریم که قضاء است. ولی نسبت به قبل از طلوع فجر چنین نیست.

ثانیاً، در روایت چنین آمد که اگر بعد از طلوع فجر نماز مغرب و عشاء را می خوانی و خوف فوت داری أول نماز مغرب را بخوان بعد نماز عشاء را بخوان. و روایت در این فرض ترتیب را ملاحظه کرد. ولی نسبت به قبل از طلوع فجر گفت أول نماز عشاء را بخوان و ترتیب را ملاحظه نکرد و وجهی برای عدم ملاحظه ترتیب نیست جز این که قبل از طلوع فجر آخر وقت مغرب و عشاء است و به اندازه چهار رکعت در آخر وقت مختص نماز عشاء است، لذا باید نماز عشاء را بخواند و مغرب را ترک کند. لذا ظاهر این روایت در مورد مضطرّ امتداد وقت تا طلوع فجر است.

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۸۸ .

البته ادعـا نمی کنیم که صـریح در اداء است ولی ظهـور در أداء بـودن دارد و از طرفی أخص است و لازم نیست دلیـل أخص صریـح باشـد؛ مثل اکرم العالم العادل که صـریح در وجوب نیست، یا إن أصابک ثوبک بول فاغسـله مرّتین صـریح در وجوب غسـل مرتین نیست و تنهـا ظهور در روجوب دارنـد و قابـل حمل بر اسـتحباب انـد. ولی باز جمع موضوعی می شود و اطلاقات اغسل المتنجس را تقیید می زنیم و حمل بر استحباب نمی کنیم.

اینجا هم همین است. موضوع مضـطر است که خطاب، ظهور در وجوب أداء تا قبل از طلوع فجر دارد و نمی توان از این ظهور رفع ید کرد و حمل بر قضاء کرد. این جمع عرفی نیست.

نتیجه بررسی طائفه رابعه

و لـذا به نظر مـا وقت نمـاز مغرب و عشـاء برای مضـطرّ تـا طلوع فجر ادامه دارد و حمـل بر تقیّه وجهی نـدارد زیرا این روایـات معارضـی ندارد. و لذا این زن هایی که نیمه شب از حیض پاک می شوند باید بلند شوند غسل کنند نماز مغرب و عشاء را قبل از طلوع فجر بخوانند.

مطلب دوم را بیان کنیم تا روی آن فکر کنید:

صاحب حـدائق فرمود: طائفه اولی که می گویـد وقت مغرب تا سـقوط شـفق و ذهاب حمره مغربیه است حمل بر وقت وجوب مبادرت به نماز مغرب در حال اختیار می شود.

از دو جهت باید این ادعا را بررسی کنیم:

أول این که قرینه واضـحه داریم وقت تـا نیمه شب ادامه دارد لـذا بایـد این طـائفه را حمل بر وقت فضـیلت کنیم که مشـهور از جمله مرحوم خویی چنین می فرمایند.

دوم این که: برخی گفته انـد که طـائفه اولی نص در این است که اگر نماز را در حال عمـد و اختیار نخوانـد تا حمره مغربیه از بین برود نماز مغرب او فوت شـده است «و وقت فوتها ذهاب الحمره». در حالی که صاحب حدائق ادعا می کند که فوت نشده است و تنها مبادرت واجب را ترک کرده است.

محرمات/شرطیّت باطل بودن مضمون کلام در صدق غنا /بررسی أقوال ۹۵/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/شرطیّت باطل بودن مضمون کلام در صدق غنا /بررسی أقوال

خلاصه مباحث گذشته:

شرطیت باطل بودن مضمون کلام در صدق غنا

بحث راجع به این بود که در صدق غنا لهوی بودن و باطل بودن مضمون کلام معتبر است یا نه؟

عرض کردیم سه قول در مسئله مطرح است:

قول أول (قول به شرطیّت)

در صدق غنا معتبر است که مضمون کلام باطل و لهوی باشد.

محقق ایراونی این نظر را اختیار کرده و فرموده است:

ما در صدق غنا بر صوت مشـتمل بر ترجیع مطرب در جایی که مضـمون أشعاری که می خوانند باطل نباشد، شک داریم. بلکه معنایی که شیخ أعظم و فقهایی کرده اند که غنا صرفاً کیفیت صوت است و ربطی به مضمون کلام ندارد را نمی فهمیم زیرا از کجـا بفهمیم چه صوتی با الحان أهل فسوق و معاصـی مناسب است. آواز أهل معاصـی با آواز أهل طاعت با هم فرق نـدارد و تنها اشعاری که أهل معاصی می خوانند، أشعار باطله یعنی عاشقانه و مبتذل است.

قول دوم (عدم شرطیّت)

قول منسوب به مشهور که فرموده اند: غنا کیفیت صوت است، محتوای کلام دخلی در آن ندارد.

ص: ۵۵۶

امام فرمود این مطلب واضح است و قابل تأمّل نیست.

مرحوم اسـتاد هم در ارشاد الطالب همین قول را قائل شدنـد؛ هر چند در کتاب القضاء و الشـهادات در بحث شـفاهی که ظاهراً

نوار آن موجود باشد، قول اول را اختیار کردند؛ و ظاهرا از قول اول بر گشتند.

قول سوم (تفصیل مرحوم خویی)

مرحوم آقای خوئی فرمودند: گاهی شدت لهوی بودن کیفیت آواز، غلبه می کند و حتّی با محتوای حق هم غنا صادق است. و گاهی کیفیت صوت شدید نیست و به تنهایی غنا بر آن صدق نمی کند و به خاطر محتوای لهوی و باطل غنا صدق می کند.

نظر استاد در شرطیّت باطل بودن مضمون کلام در صدق غنا

به ظنّ ما این قول ثالث عرفی است؛ انصافاً و بالوجدان دیده می شود بین آوازهایی که معروف است آواز حرام اند و به گوش انسان خورده است و آواز هایی که محتوای أشعارشان باطل نیست، اختلاف عرفی وجود ندارد و تنها فرق در این است که در مصادیق حرام مضمون شعر لهوی و مبتذل است. ولی همین مطلب هم جای مناقشه دارد.

خلاصه عرض ما این است؛ قول دوم که قول منسوب به مشهور است و محتوای کلام را در صدق غنا مؤثّر نمی دانند به وجدان عرفی ما صحیح نیست و یا لاأقل محرز نیست که عرف در صدق غنا فقط کیفیت آواز را ملاحظه کند و محتوای کلام را در نظر نگیرد. و مظنون ما این است که قول سوم عرفی باشد.

اشکال مرحوم تبریزی (صدق غنا بدون توجّه به محتوا)

و همین مقدار جواب آن اشکال مرحوم استاد را می دهد؛ ایشان فرمودند انسان گاهی آوازی می شنود ولی مضمون کلام را نمی فهمد مثل این که زبان، زبانی دیگر است و یا این که از دور صدای غنا می آید و او محتوا را تشخیص نمی دهد، در این موارد عرف در صدق غنا تردید نمی کند با این که محتوا را نمی فهمد.

ص: ۵۵۷

جواب

جواب این است که: قول سوم فی الجمله منکر نشد که گاهی شدت کیفیت لهوی منشأ صدق غنا می شود و دیگر به مضمون کلام نگاه نمی کنند. لذا معنای این اشکال پذیرش قول دوم نیست.

قوی بودن اشکال مرحوم ایروانی (عدم احراز صدق غنا بر کلام غیر باطل)

بلکه به نظر ما جا دارد انسان (همانطور که خود استاد در بحث قضاء و شهادات فرموده اند) در همین مقدار هم تشکیک کند و بگوید: این که شدت کیفیّت لهوی منشأ صدق غنا شود و بر أشعار حق که با کیفیّت شدید لهوی خوانده می شود صادق باشد، محرز نیست. و ظنّ به آن هم فایده ای ندارد زیرا الظن لایغنی من الحق شیئا. و ما جازم به صدق غنا بر کیفیّت شدید لهوی که مضمون آن حق است نیستیم؛ زیرا غنا حتّی برای عرف عرب مفهوم واضحی ندارد. چه برسد به ما که عرف عجم ایم و مرادف فارسی غنا را نمی دانیم چیست: آوازه خوانی، آواز خواندن و غیر آن، و چه بسا أصلاً مرادف فارسی نداشته باشد.

لذا ما اشکال محقق ایروانی را قوی می دانیم و صدق غنا بر شعری که محتوای باطل ندارد را احراز نمی کنیم. حال یا ظاهر در محتوای حق است و یا مثل أشعار حافظ دو وجهی است و می توان از آن معنای حق یا باطل اراده کرد.

توجّه شود که: ما غنا را بررسی می کنیم و لذا جایی را فرض کنید که بدون استفاده از ابزار موسیقی صرفاً آواز می خواند. و نیز آواز زن را حساب نکنید زیرا بذاته نوعاً به خاطر صدای زیبای زن مهیّج است و از این جنبه تأثیر می گذارد.

ص: ۵۵۸

لذا فرض کنید مردی اشعار حافظ را با لحنی می خواند که با همین لحن اشعار عاشقانه را می خواند. در این مورد صدق غنا برای ما محرز نیست.

سیره استنکاریه و علاقه انسیه

و این که بگویید: اگر آواز با مجالس أهل فسوق تناسب داشته باشد غنا صدق می کند اگر چه محتوا باطل نباشد؛

می گوییم: در این صورت هم صدق غنا احراز نمی شود زیرا احتمال می دهیم تناسب با مجالس أهل فسوق، ناشی از علقه أنسیه باشد:

مثلاًـ در بحث حلق لحیه گفته شده که در ارتکاز متشرعه این است که ریش تراشی مستنکر است. در این بحث اشکالاتی مطرح شده که مثلًا چه بسا این سیره استنکاریه ناشی از فتاوا باشد. و نیز گفته شده است که نوع مردم وقتی آدم خوبی را می دیدند دارای محاسن و مثلاًـ تسبیح بوده است و این در ذهنشان مانده است. و آدم هایی که ریش می تراشیدند و سبیل می گذاشتند به خاطر کارهای دیگرشان که بد بوده است مردم ذهنیّت بدی نسبت به آن پیدا کرده اند.

و نیز مثل این که شخصی نقل می کرد و می گفت: ما در روستا که بودیم فکر می کردیم هر کس کت و شلوار بپوشد، فاسق فاجر است. چون ذهن شان این بود، چون زمان قدیم معمولا کت و شلوار نمی پوشیدند الا این متجدد مآب ها که غرب زده بودند. و نیز مثل همین کروات که در خیلی از کشورها متدینین هم کروات می زنند و اصلا بد نمی دانند. اما در محیط ما یک مقدار این حالت وجود دارد که بین کروات و بین عدم التزام به احکام دین، یک ملازمه غالبیه هست، لذا انسان ذهنیت بدی پیدا کرد است و این ذهنیّت ها تاثیر می گذارد.

جواب از اشکال مرحوم تبریزی

و این که مرحوم استاد فرمود: از دور صدای آواز می شنویم و نمی دانیم چه شعری می خواند، یا از نزدیک به صدای بیگانه که شعر می خواند گوش می دهیم و در صدق غنا شک نمی کنیم؛

به این خاطر است که: گاهی کیفیت صدا باعث می شود علاقه انسیه به کار بیفتد و یاد آن اشعار متضمن فسق و فجور و متضمن لهو و لعب می افتیم که آن را هم به همین کیفیت لهویه می خواندند.

لذا ما صدق غنا بر این آواز را احراز نکرده ایم و احتمال می دهیم این کیفیت صدا به خاطر تناسب با اشعار لهوی و وجود ذهنیت نسبت به آن، غنا نامیده شود و معلوم نیست واقعاً غنا باشد و انصافاً جزم مشکل است.

لذا برای ما صدق غنا محرز نیست. مخصوصا این تعریف هایی که کردند:

بررسی تعریف غنا به صوت مطرب

الصوت المطرب شأناً هر چند مشتمل بر ترجیع نباشد که امام تعبیر کرد؛

حال مطرب به چه معنا منظور است:

به این معنا که انسان را دچار خفت بکند: یعنی احساسات بر عقل یک مقدار چیره بشود؛ که خود امام هم فرمود این معنا مراد نیست.

یا به این معنا که رفتار انسان یک مقدار تحت تاثیر احساسات قرار بگیرد: که خیلی از این مداحی ها انسان را تحت تاثیر احساسات قرار می دهد و انسان خودش را تکان می دهد، ممکن است در اشعار غم انگیز به حالت حزن و اندوه در آید و خودش را بزنند، در اشعار شادی به وجد بیاید. طربت و ما شوقا الی البیض اطرب و لا لعبا منی و بالشیب یلعب، اصلا طرب در آنجا یعنی همین. یعنی برای ناراحتی از عزای حسین علیه السلام دچار طرب شدم.

ص: ۵۶۰

یـا به این معنـا است که اثـاره شـهوت کنـد: که همچون معنایی برای طرب ذکر نکرده انـد و معلوم هـم نیست غنا ملازم با اثاره شهوت جنسـی باشـد؛ اشـعاری که در فقد معشوق می خوانند که آن شبی که مرا رها کردی کجا رفتی. ای بی وفا!، مثل «بانَت سعادُ؛ فقلبی الیوم متبولُمُتّیمٌ إثرَها ، لم یُفدَ مکبولُ» کی انسان را دچار شهوت می کند. بله احساساتش تحریک می شود نه این که دچار شهوت شود. البته بعضی اشعار مبتذب چه بسا انسان را دچار شهوت کند ولی قطعاً غنا ملازم با شهوت جنسی نیست.

بررسی تعریف غنا به صوت لهوی

و أما این که غنا به معنای صوت لهوی باشد؛

أولاًـ: اشـکال محقق ایروانی قوی است که صوت لهوی به چه معنـا است و بـا غیر لهوی چه فرقی دارد. خصوصـاً بـا معنایی که برای لهـو کردیم که آنچه مـوجب سـر گرمی می شود لهو است (کـل مـا یشـغل الانسـان) و مجـالس لهو و لعب یعنی مجـالس سر گرمی. یعنی اگر کیفیّت آواز موجب سر گرمی شود غنا است؛ که خیلی از آواز ها موجب سر گرمی است در حالی که عرفاً غنا نیست.

خلاـصه این که: این سـخنان که، عرف می گویـد غنـا یعنی صوت مطرب که امـام فرمود یـا صوت لهوی که آقای سیسـتانی و مرحوم استاد بیان می کردند اینها واقعا واضح نیست. هیچکدام از اینها تعریف جامع و مانع نیست.

و ثانیا: در صدق غنا ما تشکیک نکنیم و بگوییم بر صوت مطرب یا صوت لهوی ولو اشعار حقی بخوانند، غنا صدق می کند؛

لقائـل أن یقول که: اطلاـقی در دلیـل حرمت غنا نـداریم که شامل غنای در کلام حق هم بشود؛ زیرا عمـده دلیل بر حرمت غنا روایاتی است که در تفسـیر «و اجتنبوا قول الزور» و «و من الناس من یشتری لهو الحـدیث» آمده که قول الزور و لهو الحدیث را به معنای غنا گرفته اند.

ص: ۵۶۱

و اشکال مرحوم شیخ انصاری همین است که؛ به قرینه اینکه قول الزور ظاهر است در اینکه مقول، زور و باطل است، و القول الزور نگفت، بلکه قول الزور گفت، یعنی گفتن کلام زور. ظاهر قول الزور این است که این سخن محتوایش زور و باطل است نه اینکه نحوه اداء این کلام باطل و لهوی است.

معنای زور

حال ببینیم معنای زور چیست؛

در مفردات راغب می گوید: زور به معنا میل است و تزاور عن کهفهم أی تمیل. و قیل للکذب زور لکونه مائلا عن جهته. و سمی الصنم زورا لکون ذلک کذبا و میلا عن الحق.

در کتاب العین هم می گوید: الزور قول الکذب و شهاده الباطل.

در کتاب المحیط می گوید: الزور وسط الصدر، و الزور میل فیه، قسمتی از سینه که در آن یک مقدار انحراف را زور می گویند. زوّرت الشیء عوّجته، کج کردم شیء را، و أملته عن جهته.

پس زور به معنای انحراف شد لذا «و اجتنبوا قول الزور» به این معنا است که از قول منحرف و سخن نادرست اجتناب کنید که ظاهرآن این است که محتوای سخن نادرست است. لذا وقتی در روایت قول زور را به غنا تفسیر می کند ما یصلح للقرینه است که غنا با محتوای باطل تناسب دارد و لذا دیگر نسبت به آواز خوش و لو شأناً مطرب یا لهوی باشد ولی محتوای آن باطل نباشد، اطلاق ندارد.

مراد از کلام باطل

مراد از باطل همان طور که مرحوم ایروانی فرمود، ترغیب به گناه نیست بلکه مراد اشعار عاشقانه و اشعاری که ترغیب به لهو و عشق مجازی و فقد معشوق و وصل به معشوق می کند، است که اگر با آواز خوش خوانده شود قول الزور بر آن صدق می کند و حرام است. ولی اگر جایی محتوای کلام، حق بود و ترغیب به بهشت یا به دوری از گناه و نزدیکی به خدا می کرد، بر فرض غنا بر آن صدق کند ولی قول الزور بر آن صادق نیست و از آیه نمی توان حرمت آن را ثابت کرد. مثلاً این هایی که صوفی بودند(ما قصد ترویج این مطالب را نداریم ولی چون بحث علمی است مثال می زنیم) مجلس سماع داشتند حال نمی دانم ابزار موسیقی هم به کار می بردند یا نه. مجلس سماع یعنی مجلس آواز: حال اگر این ها بیایند اشعاری در نزدیک شدن به خدا بخوانند چون محتوا حق است قول الزور بر آن صادق نیست.

ص: ۵۶۲

باز هم تکرار می کنیم که مراد از باطل اشعاری نیست که ترغیب به گناه می کند و همین که در فراق یا وصال به معشوق شعر بگوید کفایت می کند که غنا صدق کند و قدر متیقّن از غنا همین است و نمی توانیم حرمت غنا را مختصّ صورت ترغیب به گناه بدانیم. معمول اشعاری که غنا است این گونه است و بسیار کم اند غناهایی که ترغیب به گناه کند و مثلاً محتوایش این باشد که نعوذ بالله بیا زنا کنیم!! مثلاً شما اشعار أغانی ابوالفرج اصفهانی را بررسی کنید و ببینید کجا راجع به زن شوهر دارد شعر گفته است. و معلوم نیست شعر راجع به نامحرم بوده است شاید صیغه اش می کردند. در هر صورت بحث در این است که ترغیب به گناه خیلی جاها مطرح نیست و منتهای مطلب این است که صورت و اندام زن زیبایی را ترسیم می کند و راجع به وصف او شعر می گوید و زن خاصی هم نیست که بگوییم تشبیب است. مثلاً شواهد مغنی محتوای باطل دارد که البته اگر بدون آواز خوانده شود حرام نیست بلکه وقتی با آواز خوش همراه می شود حرام می شود.

اشکال مرحوم شیخ

و این اشکالی است که مرحوم شیخ انصاری هم مطرح نموده اند؛ ان تطبیق قول الزور علی الغنا قرینه علی کون المراد به الکلام الباطل لا الکیفیه فی الصوت مطلقا. و یؤید کون المراد بالغنا فیها هو الکلام الباطل صحیحه حماد عن ابی عبدالله علیه السلام قال سألته عن قول الزور قال منه قول الرجل للذی یغنّی احسنت.

کسی غنا می خواند، همین که شما به او بگویی احسنت، این قول زور می شود و معلوم است که أحسنت کیفیت آوازش لهوی نیست ولی محتوا باطل است زیرا کسی که غنا می خواند را تشویق کرد و به او أحسنت گفت و متضمن مدح فاعل حرام است.

ص: ۵۶۳

این راجع به فرمایش مرحوم شیخ در رابطه با آیه و اجتنبوا قول الزور که به نظر ما فرمایش متینی است.

جواب مرحوم ایروانی از اشکال مرحوم شیخ

مرحوم ایراونی خودش طرفدار این است که غنا در مواردی که محتوای کلام، حق است صدقش محرز نیست. ولی بحاث است و به شیخ ره اشکال کرده است که اگر غنا در جایی که محتوای کلام حق است و با آواز مطرب یا لهوی خوانده می شود، صدق کند نباید در حرمت آن تشکیک کرد زیرا قول زور و باطل از دو چیز ناشی می شود: از محتوا، و از کیفیت؛ اگر محتوا باطل باشد که قول زور صادق است و اگر کیفیّت باطل باشد باز قول زور صادق است زیرا کیفیّت سخن گفتن با خود سخن گفتن در خارج اتّحاد دارند، در خارج آواز با آن شعر ترکیب اتّحادی دارند و یک وجود است که از محتوا و کیفیّت تشکیل شده است، لذا اگر کیفیّت آواز هم باطل باشد «الکلام الباطل» صدق می کند. یعنی گاهی باطل بودن کلام و سخن ناشی از محتوا است و گاهی منشأ باطل بودن کلام، کیفیّت آن است.

و از صحیحه حماد که آمده است: «و من قول الزور قول الرجل للمغنی احسنت» استفاده نمی شود قول زور، قولی است که محتوایش باطل باشد زیرا اثبات شیء نفی ما عداه نمی کند: این که «قول الرجل للمغنی احسنت» قول زور است موجبه جزئیه است و اثبات نمی کند همه جا باید محتوا باطل باشد تا قول زور بشود.

خلاصه این که: مرحوم ایروانی می فرماید اگر صدق غنا بر کلام حق را قبول کنیم اشکال مرحوم شیخ وارد نمی باشد و لکن ما در صدق غنا بر موردی که محتوا باطل نیست شک داریم لذا مدّعای مرحوم شیخ را قبول داریم که غنا تنها در صورتی حرام است که محتوا هم باطل باشد.

ص: ۵۶۴

مناقشه درجواب مرحوم ایروانی

انصافا ظاهر قول الزور این است که مقول، انحراف از حق باشد. القول الزور نگفتند، قول الزور گفتند یعنی از سخن انحرافی اجتناب کنید و ظاهر سخن انحرافی این است که محتوایش انحرافی است.

و لذا به نظر ما این اشکال مرحوم شیخ قوی است.

کلام مرحوم امام قدس سره

و امام قدس سره فرموده اند: معلوم است که غنا کیفیت صوت است و به معنای صوت مطرب است. و از طرفی ظاهر «قول زور» این است که محتوای کلام باطل باشد؛ لذا می گوییم امام برای «قول الزور» تطبیقی تعبّدی کرد و ما به اطلاق تطبیق ملتزم می شویم. و ممکن است تطبیق قرینه شود بر این که معنای «قول الزور» را حمل بر خلاف ظاهر کنیم و بگوییم هر چند ظهور آن در محتوای باطل است ولی چون امام علیه السلام غنا را که کیفیّت صوت است نه محتوای باطل، بر قول زور تطبیق کرد می فهمیم که قول زور شامل کیفیّت صوت هم می شود و معنایی أعم دارد.

مناقشه

این فرمایش هم ناتمام است؛ زیرا وقتی «قول الزور» ظهور در محتوای باطل داشت ما یصلح للقرینیه است که محتوای باطل را در حرمت آن لحاظ کنند نه در صدق آن.

نگویید که: محتوای باطل بدون آواز خوش که حرام نیست: زیرا هر چند حرام نیست أما آیا هیچ دخالتی هم در حرمت غنا ندارد؟ این ادعای دیگری است. و در آیه ما یصلح للقرینیه وجود دارد که باید محتوای آواز خوش، باطل هم باشد و گرنه مصداق قول الزور شدن آن مشکل است. و تطبیق تعبدی هم وقتی ما یصلح للقرینیه داشت دیگر اطلاق برایش منعقد نمی شود.

که این مطلب را ان شاء الله بعدا بیشتر توضیح خواهیم داد.

و الحمد لله رب العالمین.

کتـاب الصـلا/اوقات نماز های یومیه /وقت مغرب و عشاء/بررسـی قول به وجوب مبادرت به مغرب قبل از سـقوط شـفق ۹۵/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /وقت مغرب و عشاء/بررسی قول به وجوب مبادرت به مغرب قبل از سقوط شفق

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

وجوب مبادرت به نماز مغرب قبل از سقوط شفق در حق مختار

بحث راجع به کلام صاحب حدائق بود که فرمود: بر مختار واجب است که نماز مغرب را قبل از سـقوط شـفق یعنی زائل شدن حمره مغربیه بخواند.

عرض کردیم این نظر که ناشی از جمع عرفی بین روایات است، دو ایراد متقابل و متعاکس دارد:

مناقشه أول

یک ایراد توسط کسانی است که معتقدند بعد از سقوط شفق نماز مغرب، مطلقا یا لااقل برای شخص مختار قضاء می شود. که مستفاد از کلمات شیخ طوسی در کتبش همین نظر است.

می گوینـد: ظـاهر روایـات بیان وقت إجزاء است و نمی توان بر صـرف تکلیف محض به وجوب مبادرت به نماز مغرب قبل از سقوط شـفق، حمل کرد؛ «ان لکل صـلاتین وقتین الا المغرب فان وقتها واحد و وقتها وجوبها و وقت فوتها سـقوط الشفق. یا در روایت داریم: وقت صلاه المغرب من غروب الشمس الی ذهاب الحمره أی الحمره المغربیه.»

جواب

انصاف این است که ایراد أول تمام نیست؛ زیرا جمع بین روایات اقتضاء می کنـد که وقت فوت و قضاء شدن نماز مغرب حتی برای متعمـد سـقوط شـفق نیست؛ بلکه یـا نیمه شب و یا اذان صـبح است. و این مطلب را با بررسـی روایات ان شاء الله توضـیح خواهیم داد.

مناقشه دوم

و یک ایراد هم از طرف مشهور به صاحب حدائق گرفته می شود که؛ ظاهر روایات و لااقل جمع عرفی بین روایاتی که می گوید: مختار می تواند نماز مغرب را عمداً تأخیر بیندازد و بعد از سقوط شفق بخواند و بین این روایت، این است که سقوط شفق را پایان وقت فضیلت نماز مغرب بدانیم.

مرحوم آقای خوئی اینجا بیان هایی دارد، ما بیان های ایشان را عرض می کنیم و بررسی می کنیم؛

۱-صراحت آیه به قرینه صحیحه زراره در امتداد وقت مختار تا نصف شب

ایشان فرموده است؛ آیه شریفه «اقم الصلاه لدلوک الشمس الی غسق اللیل» نماز های یومیه را توقیت کرده است و به قرینه صحیحه زراره که گفت «غسق اللیل منتصفه» صریح است در اینکه وقت نماز مغرب و عشاء برای مختار هم تا نصف شب امتداد دارد.

ایشان می فرماید: عمده دلیل ما آیه است و روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب تا سقوط شفق است مخالف با صراحت آیه است و باید حمل بر وقت فضیلت کنیم.

جواب

انصافا این آیه صراحتی در فرمایش آقای خوئی ندارد زیرا؛

اولا: در آیه و نیز در صحیحه زراره نیامده است که وقت نماز مغرب تا نیمه شب است. شاید وقت نماز عشاء تا نیمه شب باشد ولی وقت نماز مغرب تا سقوط شفق باشد.

و آیه هم اطلاق ندارد که وقت نماز ظهر و عصر یا مغرب و عشاء چه موقع است، تا با تمسّک به اطلاق آیه بگوییم وقت نماز مغرب و عشاء تا نصف شب ادامه دارد. و تنها به صورت کلی زمان این چهار نماز را مشخص می کند و در مقام بیان وقت تفصیلی این نماز ها نیست. لذا با این می سازد که وقت مغرب تا سقوط شفق باشد و وقت عشاء تا نصف شب باشد.

ص: ۵۶۷

ثانیا: آیه قابل تخصیص به مختاراست؛ یعنی بر مختار مبادرت واجب باشد ولی وقت در حالات اضطرار تا نیمه شب ادامه داشته باشد. مخصوصا که صاحب حدائق می گوید: ما به قرینه روایات آیه را حمل بر حکم وضعی و وقت اجزاء می کنیم و منافات ندارد که بر شخص مختار و غیر معذور تکلیفاً واجب باشد که نماز مغرب را قبل از سقوط شفق بخواند. و بر فرض با اطلاق آیه منافات داشته باشد با صراحت آیه که تنافی ندارد و قابل جمع عرفی است.

مخالفت روایات با روایت مفسِّر یا با آیه مفسَّر

یک نکته عرض کنم:

ایشان آیه را که مطرح می کنند می گویند معنای آیه به قرینه صحیحه زراره این است. یا صاحب حدائق هم می گفت روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا طلوع فجر ولو برای مضطرّ باقی است، مخالف آیه، به ضمیمه صحیحه زراره است.

ما حرفی نداریم صحیحه زراره را که می گفت «و غسق اللیل منتصفه» مفسّر آیه قرار بدهیم. ولی روایات مخالف آیه نمی شوند. روایات دیگر مخالف صحیحه زراره می شوند نه مخالف قرآن. این را توضیح بدهیم:

در برخی موارد آیه فی حد نفسه ظهور در مطلبی ندارد و روایتی در مقام تفسیر معنا را بیان می کند: مثلاً در آیه چنین آمده است: «أوفوا بالعقود» و چون عهد أعم عقد است و می گویند عقد، عهد مشدّد و طرفینی و التزام متقابل و التزام فی التزام است. لذا آیه ظهور در عهود پیدا نمی کند. ولی در صحیحه ابن سنان آمده است: «أی العهود». یا در همین محل بحث که در آیه «أقم الصلاة لدلوک الشمس إلی غسق اللیل» معنای غسق اللیل مشخص نیست؛ بعضی از أهل لغت غسق اللیل را به معنای منتصف لیل گرفته اند و بعضی دیگر به معنای «شدّة الظلمه» و بعضی دیگر به معنای «ظلمة اللیل» یعنی تاریکی شب گرفته اند و این معنای سوم با سقوط شفق می سازد زیرا با سقوط شفق شب تاریک می شود. حال در صحیحه زراره غسق اللیل را تفسیر کرده است «أی منتصفه»؛

در این گونه موارد معنا ندارد روایتی که بر خلاف این تفسیر آمده است مخالف قرآن بدانیم و به جرم مخالفت با قرآن آن را طرح کنیم. بله اگر صرفاً می خواهید با این روایت آیه را تفسیر کنید مشکلی ندارد.

۲-دلالت روایات بر امتداد وقت مختار تا نصف شب

آقای خوئی فرموده اند؛ روایات هم دلالت می کند بر اینکه سقوط شفق انتهای وقت فضیلت است.

روایت اول

صحیحه عمر بن یزید:

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِيعاً عَنْ أَبِي طَالِبٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجَوْهَرِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَكُونُ مَعَ هَؤُلَاءِ- وَ أَنْصَرِفُ مِنْ عِنْدِهِمْ عِنْدَ الْمَغْرِبِ- فَأَمُرُّ بِالْمَسَاجِدِ فَأُقِيمَتِ الصَّلَاةُ- فَإِنْ أَنَا نَزَلْتُ أُصَلِّي مَعَهُمْ- لَمْ أَسْتَمْكِنْ مِنَ الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ وَ افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ- فَقَالَ ائْتِ مَنْزِلَكَ وَ انْزِعْ ثِيَابَكَ- وَ إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَتَوَضَّأَ فَتَوَضَّأْ وَ صَلِّ- فَإِنَّكَ فِي وَقْتٍ إِلَى رُبُعِ اللَّيْلِ.(۱)

عمر بن یزید می گوید من با اهل سنت هستم، موقع نماز مغرب با آنها خداحافظی می کنم، و می آیم به منزل بروم که بر مساجد أهل سنت مرور می کنم که نماز مغرب می خوانند. اگر بخواهم با آنها نماز بخوانم، نمی توانم اذان و اقامه بگویم، نمی توانم تکبیره الاحرام عادی بگویم. حضرت فرمود: تو تا یک چهارم شب وقت داری. یعنی تا یک دوم نصف شب.

دلالت

آقای خوئی فرموده اند؛ خیلی واضح است که این روایت می گوید اختیارا هم تاخیر نماز مغرب از زمان سقوط شفق که حدودا الان ساعت شش و نیم است جایز است.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۶ .

سند

در سند قاسم بن محمد جوهری است:

آقای خوئی فرموده اند که؛ قاسم بن محمد جوهری، به نظر ما تنها راه توثیقش این است که در اسناد کامل الزیارات است، چون قاسم بن محمد جوهری از مشایخ مع الواسطه ابن قولویه، صاحب کامل الزیارات است.

مناقشه سندی

و لکن آقای خوئی چند سال قبل از رحلت شان رسماً اعلام کردند که از نظریه توثیق عام رجال کامل الزیارات عدول کردند و فقط قائل به توثیق مشایخ بلاواسطه ابن قولویه شدند، زیرا در این کتاب مراسیل زیاد و روایت از ضعاف زیاد است، از عائشه نقل حدیث می کند. و این مطلب، قرینه لبیه متصله یا قرینه منفصله می شود بر اینکه مراد ابن قولویه از «ما وصل الینا من طریق الثقات من اصحابنا رحمهم الله» مشایخ خود ابن قولویه است. لذا سند روایت مشکل می شود.

تأیید سند و دلالت روایت

پس به نظر سند و دلالت این روایت خوب است:

أما سند روایت:

به نظر ما قاسم بن محمد جوهری مشکل ندارد زیرا؛ ابن ابی عمیر و صفوان بن یحیی از او روایت نقل می کنند که شیخ طوسی می گوید لایروون و لایرسلون الا عن ثقه. و نیز ابن داوود قاسم بن محمد جوهری را توثیق کرده است، و لو ابن داوود را آقای خوئی می گوید جزء متاخرین است، تقریبا معاصر علامه حلی است و توثیق متاخرین اجتهادی است. و نیز حسین بن سعید از قاسم بن محمد جوهری اکثار روایت دارد که بعید نیست کاشف از این باشد که قاسم بن محمد جوهری نزد حسین بن سعید ثقه بوده است و گرنه حسین بن سعید معروف می شود به این که یکثر الروایه عن الضعفاء.

و أما دلالت روایت؛

بعید نیست که گفته شود فرض روایت فرض اضطرار نبوده است: حال این که نمی خواسته با أهل سنت نماز بخواند عذری بوده است ولی امام در جواب فرمود: تو تا ربع لیل وقت داری برو منزل و لباس هایت را در آور یعنی راحت باش و عجله نکن. اگر خواستی وضو بگیری وضو بگیر (مراد تجدید وضو است و گرنه اگر وضو ندارد حتماً باید وضو بگیرد) یعنی اگر می خواهی بروی با حوصله تجدید وضو کنی انجام بده و با آرامش و بدون دغدغه فوت وقت نماز بخوان زیرا تا ربع لیل فرصت داری. لذا دلالت روایت تمام است.

نکته: این که مورد روایت عذر عرفی باشد:

أولاً ثابت نیست زیرا این که نمی تواند اذان و اقامه بگوید، خوب نگوید. یا نمی تواند افتتاح الصلاۂ کند یعنی دستهای خود را هنگام گفتن تکبیر بالا بیاورد خوب نیاورد و آهسته تکبیر بگوید. (افتتاح الصلاۂ به معنای تکبیرۂ الاحرام است نه فاتحۂ الکتاب)

ثانیاً اگر عذر عرفی را شامل این موارد بدانید می گوییم خیلی اصرار نداریم و نهایت یک عذر و بهانه ای بوده ولی عرفی نیست که شارع با کمترین بهانه ای از یک واجبی رفع ید کند و بعد هم تعبیر کند اگر می خواهی تجدید وضو کن تا ربع لیل وقت داری. این بیان با وجوب مبادرت به نماز مغرب تا قبل از سقوط شفق انصافا نمی سازد. و در روایت فرض نکرده که شفق رد شده است و از زمان غروب آفتاب تا شفق حدود یک ساعت زمان است و رفتن به منزل این قدر طول نمی کشیده است که فرض روایت بعد سقوط شفق باشد و بیان در روایت با وجوب مبادرت به نماز مغرب قبل از سقوط شفق منافات نداشته باشد.

ص: ۵۷۱

این که این روایت با آن روایتی که می گوید و وقت فوتها سقوط الشفق منافات دارد یا نه، بحث دیگری است. اما انصافا دلالت این روایت بر مدعای مشهور تمام است.

روایت دوم

صحیحه دوم عمر بن یزید:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يُونُسَ وَ عَلِيٍّ الصَّيْرَفِيِّ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَكُونُ فِي جَانِبِ الْمِصْرِ- فَتَحْضُرُ الْمَغْرِبُ وَ أَنَا أُرِيدُ الْمَنْزِلَ- فَإِنْ أَخَّرْتُ الصَّلَاةَ حَتَّى أُصَلِّيَ فِي الْمَنْزِلِ كَانَ أَمْكَنَ لِي- وَ أَدْرَكَنِيَ الْمَسَاءُ أَ فَأُصَلِّي فِي بَعْضِ الْمَسَاجِدِ- فَقَالَ صَلِّ فِي مَنْزِلِكَ.

عمر بن یزید گفت من در گوشه شهر هستم، اذان مغرب می شود، می خواهم به منزل بیایم اگر نماز مغرب را تاخیر بیندازم تا در منزل نماز بخوانم برای من امکن است، یعنی راحت تر است، و ادرکنی المساء، یعنی تاریکی شب می شود در بعض مساجد نماز بخوانم؟ فرمود: نه، برو در منزل نماز بخوان. ظاهرش این است که سقوط شفق می شود: تحضر المغرب به خاطر این که شب شده بود و ادرکنی المساء یعنی زوال حمره مغربیه می شود.

امام نفرمود عجله کن و سریع برو منزل. چه بسا این شخص بین راه در چند جا توقّف می کند. و امام هم نفرمود در بعض مساجد نماز بخوان. چه اشکال داشت در مساجد آن ها نماز می خواند. اگر واقعا وقت فوت نماز مغرب، سقوط شفق است، ائمه که ترغیب کرده اند: «صلوا فی مساجدهم، صلوا فی عشائرهم، من صلی معهم فکانما صلی فی الصف الاول خلف رسول الله صلی الله علیه و آله.» عمر بن یزید هم طبق ترغیب ائمه رفتار می کرد و در مساجد اهل سنت نماز می خواند. لذا نماز نخواندن در مساجد آن ها عذر نیست. و امکن یعنی راحت تر هستم که منشأ نمی شود کسی از واجب فوری رفع ید کند. این که به صرف أمکن بودن منزل، شارع دست از فعلی بردارد با فوریت وجوب تنافی عرفی دارد.

ص: ۵۷۲

روایت سوم

موثقه عمار:

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ صَلَاهِ الْمَغْرِبِ إِذَا حَضَرَتْ- هَلْ يَجُوزُ أَنْ تُؤَخَّرَ سَاعَهً- قَالَ لَا بَأْسَ إِنْ كَانَ صَائِماً أَفْطَرَ (ثُمَّ صَلَّی) وَ إِنْ كَانَتْ لَهُ حَاجَهٌ قَضَاهَا ثُمَّ صَلَّی.(۱)

روایت می گوید اگر روزه داره افطار کند بعد نماز بخواند، یا اگرحاجت دارد حاجت را انجام بدهد بعد نماز بخواند.

جواب

این روایت به نظر ما مخالف حرف صاحب حدائق نیست؛ واقعا افطار صائم عذر و قضاء حاجت عذر است. بله اگر بدون عذر و حاجت بگویند می توانی نماز را تأخیر بیندازی «فانک فی وقت الی ربع اللیل» خلاف عرفیت است، اما اگر بگویند اگر حاجت داشتی برو حاجت را انجام بده بیا نماز مغرب بخوان این اشکال ندارد. یک سری از واجبات است به صرف قضاء حاجت وجوبش بر داشته می شود. مثل سوره: سوره واجب است ولی ان کان لک حاجه تخاف فوتها می توانی سوره را ترک کنی مثلاً- بلیط اتوبوس گرفتی ساعت یک بعدازظهر باید بروی ترمینال. سوره نماز ظهر و عصرت را نخوان، حاجت عرفیه است. با این که من می توانم با اتوبوس بعدی بروم، می گویند نه، شما بلیط گرفتی حاجت عرفیه داری، سوره را ترک کن. یا مثلا در مکه بین حج تمتع و عمره تمتع که «ان عرض له حاجه خرج من مکه» با اینکه جایز نیست خروج از مکه بین عمره تمتع و حج تمتع، اما عند عروض الحاجه و لو حاجت ضروریه نباشد جایز می شود.

ص: ۵۷۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۶ .

و لذا این روایت را مناسب بود آقای خوئی ذکر نمی کرد. آن دو روایت اول خوب است.

روایت چهارم

صحیحه اسماعیل بن همام؛

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِی هَمَّام إِسْمَاعِیلَ بْنِ هَمَّامٍ قَالَ: رَأَیْتُ الرِّضَا ع وَ کُنَّا عِنْدَهُ لَمْ یُصَلِّ الْمَغْرِبَ- حَتَّی ظَهَرَتِ النُّجُومُ ثُمَّ «۱» قَامَ- فَصَلَّی بِنَا عَلَی بَابِ دَارِ ابْنِ أَبِی مَحْمُودٍ.(۱)

امام علیه السلام تا زوال حمره مغربیه نماز مغرب را نخواندند. ظهور نجوم، اشتباک نجوم را به زمانی می گفتند که ذهاب حمره مغربیه می شد.

مرحوم خویی فرموده اند: بعید است امام به خاطر عذر نماز را تأخیر انداخته باشند و ظاهراً بدون عذر بوده است. بله امام نسبت به وقت فضیلت مقیّد بوده است أما این که حضرت نماز در وقت فضیلت را ترک کرده است به این معنا نیست که مضطرّ بوده است و حاجت عرفی داشته است. شاید به خاطر مصلحتی نماز را تأخیر انداخته باشد مثل این که می خواست به مردم یاد بدهد که نماز مغرب واجب فوری نیست.

جواب از روایت چهارم

اولا: شاید امام علیه السلام مسافر بوده است. «و کنّا عنده» یعنی در منزل حضرت بودیم. در شهر مدینه یا در شهر طوس؟ معلوم نیست و شاید حضرت در سفر بوده است. و باید ببینیم ابن أبی محمود چه کسی است و خانه او کجاست که در روایت به آن اشاره شده است.

ثانیاً: اگر امام عذر و حاجتی داشته باشد مگر باید حتماً به مردم بگوید. شاید منتظر شخصی بوده که عجله داشت او را ببیند و او نیامد و حضرت هم صبر کرده است. و دیگر نگفته است که این کار من به خاطر این بوده که منتظر کسی بوده ام.

ص: ۵۷۴

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۵ .

أما این که در روایت ذکر شد «صلّی بنا»: شاید همه در سفر بوده اند. و شاید همین که زودتر از امام علیه السلام نماز نخوانند یک عذر عرفی بوده باشد.

روایت پنجم

روایت داوود صرمی؛

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ وَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ دَاوُدَ الصَّرْمِيِّ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ ع يَوْماً فَجَلَسَ يُحَدِّثُ حَتَّى- غَابَتِ الشَّمْسُ ثُمَّ دَعَا بِشَمْعٍ وَ هُوَ جَالِسٌ يَتَحَدَّثُ- فَلَمَّا خَرَجْتُ مِنَ الْبَيْتِ نَظَرْتُ- وَ قَدْ غَابَ الشَّفَقُ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ الْمَغْرِبَ- ثُمَّ دَعَا بِالْمَاءِ فَتَوَضَّأَ وَ صَلَّى.(1)

آقای خوئی می گوید داوود صرمی از مشایخ با واسطه ابن قولویه صاحب کامل الزیارات است و هیچ راه توثیق دیگری هم ندارد. این را دیگر ما هم نمی توانیم درستش کنیم.

امام هادی علیه السلام مشغول صحبت بودند که زوال حمره مغربیه شد، بعد فرمود آب بیاورید وضوء بگیرم نماز بخوانم.

در این روایت دیگر «صلّی بنا» ندارد تا آقای خویی بفرمایند که نمی شود این همه جمعیّت همه شان عذر داشته باشند. در روایت اسماعیل بن همام ایشان این گونه گفت و ما هم جواب دادیم که شاید همه در سفر بودند. ولی این روایت که همه در کار نیست، خود امام این گونه عمل کرده است و یک نفر با حضرت بوده است.

جواب

معلوم نیست حضرت معذور نبوده است. گاهی ناراحتی زیاد عذر می شود. در برخی روایات است که حضرت نافله ها را جز در ناراحتی شدید ترک نمی کرد. و این که گفته شود حتماً یک مصلحتی بوده است ولی عذر عرفی نبوده است، ثابت نیست.

ص: ۵۷۵

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۶ .

و أصلاً گاهی تقیه بوده است: وقت مناسب بوده که حضرت جواب سؤالات شخصی را بدهند و اگر جوابش را نمی دادند ممکن بود مأمور بیاید و بگوید شما این جا چه می کنید؛ أشخاص به عنوان خیار فروش پیش امام علیه السلام می رفتند و حضرت هم به بهانه خیار خریدن جواب مسأله را می دادند. لذا در وقت نماز مغرب حضرت مطالبی که ضروری بوده را بیان کرده اند.

پس عمده همان دو تا روایت اول است.

اما این که کافی نیست و باید روایاتی که صاحب حدائق گفته آن ها را نیز بررسی کنیم؛

بررسی روایات مورد استدلال صاحب حدائق

صحیحه فضیل

آقای خویی فرموده است؛ صحیحه فضیل و زراره که آمده است: « وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ وَ الْفُضَيْلِ قَالا قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَقْتَيْنِ غَيْرَ الْمَغْرِبِ فَإِنَّ وَقْتَهَا وَاحِدٌ- وَ وَقْتَهَا وُجُوبُهَا وَ وَقْتَ فَوْتِهَا سُقُوطُ الشَّفَقِ.(۱) »

ظاهر این روایت این است که سقوط شفق باعث فوت وقت نماز مغرب می شود: حال یا بر کلام شیخ طوسی دلالت می کند که شخص مختار اگر نماز مغرب را تا سقوط شفق نخواند قضاء می شود. یا لااقل بر نظر صاحب حدائق دلالت می کند که واجب بود تا سقوط شفق نماز مغرب را بخوانی. ولی وقت أداء باقی است.

توجیه آقای خویی

آقای خوئی این روایت را توجیه کرده است که: ظاهر روایت این است که هر نمازی مسبوق به نافله است: نماز صبح مسبوق به نافله فجر است. نماز ظهر مسبوق به نافله ظهر است. نماز عصر مسبوق به نافله عصر است. نماز عشاء مسبوق به نافله مغرب است. فقط این نماز مغرب است که مسبوق به هیچ نافله ای نیست. تا اذان مغرب را بگویند بدون هیچ نافله ای وقت فضیلت نماز مغرب شروع می شود. وقتها وجوبها یعنی دیگر نافله ندارد که به خاطر نافله بگویند افضل تاخیر نماز مغرب است. بعد ایشان می گوید مشابه این هم در روایات نماز جمعه است. می گوید «صلاه الجمعه من الامر المضیق لها وقت واحد حین تزول». آن هم معنایش این است که نماز جمعه بعد از اذان و قبل از نماز، نافله ندارد.

ص: ۵۷۶

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۷ .

فکر کنید که آیا این توجیه موافق فهم عرفی است؟

کتاب الصلا/وقت مغرب و عشاء /آخر وقت مغرب/ ابتدای وقت عشاء ۹۵/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/وقت مغرب و عشاء /آخر وقت مغرب/ ابتدای وقت عشاء

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

بررسی روایات مورد استدلال صاحب حدائق

بحث راجع به جمع بین روایات راجع به آخر وقت نماز مغرب بود.

صحیحه فضیل و زراره

رسیدیم به روایت صحیحه زراره و فضیل: «وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ وَ الْفُضَيْلِ قَالا قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَقْتَيْنِ غَيْرَ الْمَغْرِبِ فَإِنَّ وَقْتَهَا وَاحِدٌ- وَ وَقْتَهَا وُجُوبُهَا وَ وَقْتَ فَوْتِهَا سُقُوطُ الشَّفَقِ.(۱) »

جواب مرحوم خویی

مرحوم آقای خوئی فرمودند؛ این صحیحه ربطی به آخر وقت مغرب ندارد تا صاحب حدائق بگوید دلالت بر وجوب مبادرت به نماز مغرب تا قبل از سقوط شفق می کند و یا شیخ طوسی بفرماید آخر وقت أدای نماز مغرب برای مختار طبق این روایت سقوط شفق است،

بلکه مفاد این صحیحه این است که: تمام نمازها قبل از خودشان وقت نافله دارند. حتی قبل از نماز عشاء وقت نافله مغرب است. اما نماز مغرب است که به مجرد اذان مغرب فعلی است و هیچ نافله ای قبل از آن نیست.

مؤید این استظهار موثقه معاویه بن وهب است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَتَى جَبْرَئِيلُ رَسُولَ اللَّهِ ص بِمَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ- فَأَتَاهُ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الظُّهْرَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ زَادَ الظِّلُّ قَامَةً فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْعَصْرَ-ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ سَقَطَ الشَّفَقُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْعِشَاءَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الصُّبْحَ- ثُمَّ أَتَاهُ مِنَ الْغَدِ حِينَ زَادَ فِي الظِّلِّ قَامَةٌ- فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الظُّهْرَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ زَادَ مِنَ الظِّلِّ قَامَتَانِ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْعَصْرَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْعِشَاءَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ نَوَّرَ الصُّبْحُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الصُّبْحَ- ثُمَّ قَالَ مَا بَيْنَهُمَا وَقْتٌ.(۲)

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۷ .

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۷ .

طبق این روایت در روز دوم تمام نماز ها به جز نماز مغرب تغییر کرد. ثم قال بینهما وقت، امروز و دیروز به خاطر توسعه اختلاف پیدا کرد که اول و آخر وقت فضیلت مشخص بشود، اما وقت نماز مغرب در دو روز یکی بود که همان غروب شمس است.

این روایت ظاهر در این است که پیامبر برای هر نمازی دو وقت آورد غیر از نماز مغرب، اما این دو وقت مربوط به وقت فضیلت است. و ظاهر هم از روایات این است که فرق نماز مغرب با بقیه بخاطر مراعات نوافل است که در نماز مغرب نافله ای قبل از نماز مغرب نیست.

اشکال در جواب مرحوم خویی

انصافا این مطالب خلاف ظاهر است؛ «ان لکل صلاه وقتین الا المغرب فان وقتها واحد و وقتها وجوبها و وقت فوتها سقوط الشفق» این را ما حمل کنیم بر اینکه نماز مغرب امتیازش این است که قبل از نماز مغرب نافله ای نیست که به خاطر نافله تاخیر نماز مغرب مستحب باشد این عرفی نیست: روایت می گوید «و وقتها وجوبها و وقت فوتها سقوط الشفق». همه نمازها دو وقت دارند، وقت فضیلت و وقت وجوب دارند اما نماز مغرب فقط وقت وجوب دارد، وقت فضیلت ندارد.

آقای خویی راجع به نماز جمعه هم گفتند که توجیه آن همین است که: قبل از نماز جمعه نافله نیست لذا در صحیحه زراره آمده است :«ان صلاه الجمعه من الامر المضیق انما لها وقت واحد حین تزول»

و این هم توجیه عجیبی است روایت را کامل بخوانیم تا معنا مشخص شود؛

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع یَقُولُ إِنَّ مِنَ الْأُمُورِ أُمُوراً مُضَیَّقَهً وَ أُمُوراً مُوَسَّعَهً- وَ إِنَّ الْوَقْتَ وَقْتَانِ- وَ الصَّلَاهُ مِمَّا فِیهِ السَّعَهُ- فَرُبَّمَا عَجَّلَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ رُبَّمَا أَخَّرَ- إِلَّا صَلَاهَ الْجُمُعَهِ- فَإِنَّ صَلَاهَ الْجُمُعَهِ مِنَ الْأَمْرِ الْمُضَیَّقِ- إِنَّمَا لَهَا وَقْتٌ وَاحِدٌ حِینَ تَزُولُ- وَ وَقْتُ الْعَصْرِ یَوْمَ الْجُمُعَهِ وَقْتُ الظُّهْرِ فِی سَائِرِ الْأَیَّامِ.(۱)

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۱۶ .

این چه ربطی دارد به اینکه نماز جمعه وقتش مضیق است از باب اینکه بعد از اذان ظهر و قبل از نماز جمعه نافله ای نیست، این روایت می گوید نمی شود نماز جمعه را از اول زوال عرفی تاخیر انداخت. و نماز جمعه را به مجرد زوال عرفی باید شروع کرد. البته نماز جمعه دو خطبه دارد که او هم نباید زیاد طول بکشد. ولی ربطی به این فرمایش ایشان که اینها را به عنوان شاهد برای مدعای خود ذکر می کند ندارد.

یا موثقه معاویه بن وهب: ما نفهمیدیم اصلا وجه استشهاد ایشان به این موثقه چیست و چه قرینه ای در این موثقه است که وحدت وقت مغرب به خاطر این است که نافله ای قبل از مغرب نیست. وحدت مغرب به این خاطر است که وقت فضیلت و وقت وجوبش بر خلاف سایر نماز ها، یکی است.

و لذا انصاف این است: دلالت این روایت بر اینکه وقت نماز مغرب موسع نیست، تا سقوط شفق هست نه بیشتر، فی حد ذاته تام است. وجهی ندارد ما در دلالت این روایت مناقشه کنیم.

بله، اگر قرینه قطعیه داشته باشیم، در صحیحه زراره و فضیل تصرّف می کنیم و بر وقت فضیلت حمل می کنیم: یعنی اتیان به نماز مغرب قبل از سقوط شفق، آن قدر تأکّد استحباب دارد که اگر در این زمان عمداً نخوانی گویا نماز مغرب فوت شده است. ولی نسبت به بقیه نماز ها این قدر اهتمام نداده اند.

قبل از اینکه ببینیم آیا صحیحه زراره و فضیل با روایات دیگر که دیروز مطرح شد جمع عرفی دارد یا با هم تعارض می کنند و بعد از تعارض به چه چیزی باید رجوع کنیم، قبل از اینکه این بحث را دنبال کنیم، بقیه روایات که مفادش این است که منتهای وقت نماز مغرب سقوط شفق است را بررسی کنیم:

ص: ۵۷۹

صحیحه بکر بن محمد

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ بَکْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سَأَلَهُ سَائِلٌ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ- فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ یَقُولُ فِی کِتَابِهِ لِإِبْرَاهِیمَ فَلَمّا جَنَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ رَأی کَوْکَباً قالَ هذا رَبِّی فَهَذَا أَوَّلُ الْوَقْتِ وَ آخِرُ ذَلِکَ غَیْبُوبَهُ الشَّفَقِ- وَ أَوَّلُ وَقْتِ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ ذَهَابُ الْحُمْرَهِ- وَ آخِرُ وَقْتِهَا إِلَی غَسَقِ اللَّیْلِ یَعْنِی نِصْفَ اللَّیْلِ.(۱)

انصاف این است که ظاهر این روایت هم این است که آخر وقت نماز مغرب، زوال حمره مغربیه است و ما تا قرینه واضحه ای بر رفع ید از این ظهور و حمل بر وقت فضیلت نداشته باشیم باید به این ظهور عمل کنیم.

روایت سهل بن زیاد

عَلِیُّ بْنُ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: کَتَبْتُ إِلَی الرِّضَا ع ذَکَرَ أَصْحَابُنَا أَنَّهُ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ وَ إِذَا غَرَبَتْ دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ فِی السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ وَ أَنَّ وَقْتَ الْمَغْرِبِ إِلَی رُبُعِ اللَّیْلِ فَکَتَبَ کَذَلِکَ الْوَقْتُ غَیْرَ أَنَّ وَقْتَ الْمَغْرِبِ ضَیِّقٌ وَ آخِرُ وَقْتِهَا ذَهَابُ الْحُمْرَهِ وَ مَصِیرُهَا إِلَی الْبَیَاضِ فِی أُفُقِ الْمَغْرِبِ.(۲)

حضرت می فرماید این که أصحاب گفته اند وقت نماز مغرب تا ربع لیل است صحیح نیست بلکه وقت مغرب ضیّق است و آخر وقت آن سقوط شفق و ذهاب حمره مغربیه است.

در این روایت هم مثل دو روایت قبل، حمل «آخر وقتها» بر آخر وقت فضیلت خلاف ظاهر است

ص: ۵۸۰

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۴ .

۲- (۵) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۳، ص: ۲۸۱ .

معتبره اسماعیل بن جابر

وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ- قَالَ مَا بَیْنَ غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَی سُقُوطِ الشَّفَقِ.(۱)

حمل این روایت هم بر زمان وقت فضیلت خلاف ظاهر است.

صحیحه جمیل بن دراج

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مَا تَقُولُ فِی الرَّجُلِ یُصَلِّی الْمَغْرِبَ- بَعْدَ مَا یَسْقُطُ الشَّفَقُ فَقَالَ لِعِلَّةٍ لَا بَأْسَ- قُلْتُ فَالرَّجُلُ یُصَلِّی الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ- قَبْلَ أَنْ یَسْقُطَ الشَّفَقُ قَالَ لِعِلَّةٍ لَا بَأْسَ.(۲)

این روایت قطعاً مفهوم دارد که اگر لغیر علهٔ باشد ففیه بأس و ظاهرش این است که تأخیر حرام است. ظاهر روایت تحدید است.

صحیحه علی بن یقطین

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ عَنْ أَخِیهِ الْحُسَیْنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ تُدْرِکُهُ صَلَاهُ الْمَغْرِبِ فِی الطَّرِیقِ- أَ یُؤَخِّرُهَا إِلَی أَنْ یَغِیبَ الشَّفَقُ- قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِکَ فِی السَّفَرِ- فَأَمَّا فِی الْحَضَرِ فَدُونَ ذَلِکَ شَیْئاً.(۳)

در حضر قبل از سقوط شفق نماز مغرب را بخوانید. فدون ذلک شیئا یعنی قبل از سقوط شفق به مقداری، نماز مغرب را بخوانید.

بررسی جمع بین سه طائفه از روایات

پس ما با سه طائفه از روایات مواجه هستیم؛

طائفه أول: روایاتی که می گویند آخر وقت نماز مغرب سقوط شفق است.

طائفه دوم: آن روایاتی که جلسه قبل مطرح کردیم، مثل صحیحه عمر بن یزید« قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَکُونُ مَعَ هَؤُلَاءِ- وَ أَنْصَرِفُ مِنْ عِنْدِهِمْ عِنْدَ الْمَغْرِبِ- فَأَمُرُّ بِالْمَسَاجِدِ فَأُقِیمَتِ الصَّلَاهُ- فَإِنْ أَنَا نَزَلْتُ أُصَلِّی مَعَهُمْ- لَمْ أَسْتَمْکِنْ مِنَ الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَهِ وَ افْتِتَاحِ الصَّلَاهِ- فَقَالَ ائْتِ مَنْزِلَکَ وَ انْزِعْ ثِیَابَکَ- وَ إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَتَوَضَّأَ فَتَوَضَّأْ وَ صَلِّ- فَإِنَّکَ فِی وَقْتٍ إِلَی رُبُعِ اللَّیْلِ(۴) »، که ظاهرش این است که برای مختار هم وقت نماز مغرب بعد از سقوط شفق باقی است و تاخیر آن تا بعد از سقوط شفق جایز است.

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۰ .

۲- (۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۶ .

۳- (۸) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۷ .

۴- (۹) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۶ .

طائفه سوم: که می گوید وقت نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب توسعه دارد:

مثل مرسله داوود بن فرقد که می گوید: «اذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتی یمضی مقدار ما یصلی المصلی ثلاث رکعات فاذا مضی ذلک فقد دخل وقت المغرب و العشاء حتی یبقی من انتصاف اللیل مقدار ما یصلی المصلی اربع رکعات و اذا بقی مقدار ذلک فقد خرج وقت المغرب و بقی وقت العشاء الی انتصاف اللیل».

یا روایت قاسم بن عروه که می گوید: «اذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتین الی نصف اللیل الا ان هذه قبل هذه».

و آقای خوئی به صحیحه عبدالله بن سنان هم تمسّک کرده است؛ «لکل صلاه وقتان و اول الوقتین افضلهما» به این بیان که در روایت فرمود: اول الوقتین افضلهما نه واجبهما. که البتّه این روایت با صحیحه زراره و فضیل تخصیص می خورد زیرا گفت: لکل صلاه وقتین الا المغرب. پس صحیحه عبدالله بن سنان را نمی شود مطرح کرد.

خروج طائفه سوم از محل تعارض

و روایت قاسم بن عروه و مرسله داوود بن فرقد هم با این تنافی ندارد که بر مختار وجوب مبادرت به نماز مغرب قبل از سقوط شفق واجب باشد هر چند وقت نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب است و حتّی نماز مختارین هم أدایی است ولی تأخیر جایز نیست و حرام است. این جمع به نظر ما عرفی است.

و لکن مهم آن دو تا طائفه اول است: که در طائفه أول که عمده اش صحیحه زراره و فضیل است، فرمود: «و وقت فوتها سقوط الشفق». و در طائفه دوم مثل صحیحه عمر بن یزید، امام فرمود: «انزع ثیابک و ان شئت ان تتوضأ فتوضأ فانک فی وقت الی ربع اللیل.»

مقتضای جمع عرفی

به نظر ما این جمع عرفی که صحیحه فضیل و زراره را بر شدت تاکد استحباب حمل کنیم، بعید نیست یعنی مبادرت به نماز مغرب قبل از سقوط شفق آن قدر استحباب مؤکد دارد که از آن تعبیر کردند به وقت فوتها، وقتها وجوبها؛ چون صحیحه عمر بن یزید نص در ترخیص در تاخیر نماز مغرب تا بعد از سقوط شفق است.

لو کان لبان

علاوه بر این که قبلاً ادّعایی کردیم که اگر وقت نماز مغرب تکلیفاً یا اجزاءً تا سقوط شفق می بود برای شیعه واضح می شد. مثل حرمت دروغ که برای علماء واضح شده است. نماز و اوقات نماز از أهم امور در نزد مردم بوده است و اگر چنین وجوبی می بود برای أصحاب أئمه و برای شیعه واضح می شد. لو کان لبان و اشتهر. ما نمی خواهیم ادّعا کنیم که ارتکاز متشرّعی وجود دارد بلکه می گوییم اگر واجب بود واضح می شد.

و نظر مشهور این است که وقت نماز مغرب و عشاء تا نیمه شب ادامه دارد و وقت فضیلت نماز مغرب تا سقوط شفق است و فرصت زیادی هم نیست: مشهور که می گویند با زوال حمره مشرقیه وقت مغرب شروع می شود و لذا تا زمان زوال حمره مغربیه فرصتی حدود پنجاه دقیقه وجود دارد که با کمی تساهل و تجدید وضو و آرام آرام حرکت کردن وقت تمام می شود.

بررسی مسأله در فرض تعارض

حال اگر کسی بگوید که جمع بین دو طائفه اول و دوم عرفی نیست و از «لو کان لبان» هم که خودش دلیل قوی برای حمل صحیحه زراره و فضیل بر تأکّد استحباب است، غمض عین کنیم. نوبت به قواعد باب تعارض می رسد؛

ص: ۵۸۳

ترجیح طائفه دوم با مخالفت با عامه

لقائل ان یقول که روایات انتهاء وقت مغرب با سقوط شفق موافق با عامه است. ظاهر عامه این است که می گویند وقت نماز مغرب برای حاضر تا سقوط شفق است. هر چند برای مضطرّ تا أذان صبح وقت را باقی می دانند. مثل نماز ظهر که می گفتند وقتش تا بلوغ الظل مثل الشاخص است.

پس می توانیم این روایات طائفه ثانیه را با مخالفت عامه ترجیح بدهیم.

عام فوقانی در مسأله

اگر از این هم صرف نظر کنیم، بعد از تعارض و تساقط عام فوقانی اقتضاء می کند وقت تا نیمه شب توسعه داشته باشد؛ همین روایت قاسم بن عروه به عنوان عام فوقانی می تواند مطرح بشود: زیرا ما این روایت را از أول طرف تعارض قرار ندادیم و گفتیم قابل حمل است بر این که وقت نماز مغرب برای مختار تکلیفاً یا اجزاءً تا سقوط شفق است و اگر نخواند نماز او تا نیمه شب أداء است. لذا چون قابل توجیه بود عام فوقانی می شود. پس اصل لفظی موافق با توسعه وقت نماز مغرب تا نیمه شب است.

أصل عملی

و نیز اصل عملی هم موافق با توسعه وقت تا نیمه شب است: اصل برائت، نمی دانیم ما مکلفیم به نماز مغرب قبل از سقوط شفق یا بر ما نماز مغرب تا نیمه شب موسع است. از این ضیق و تکلیف به نماز مغرب قبل از سقوط شفق برائت جاری می کنیم.

نتیجه بحث در بحث انتهای زمان مغرب

و لذا اقوی، ما علیه المشهور است که نماز مغرب وقتش تا نیمه شب موسع است.

نکته: اگر آیه مرجع باشد به نفع ما است و می گوید وقت تا نیمه شب ادامه دارد: زیرا فرض این است که صحیحه زراره که می گفت: «و غسق اللیل منتصفه» طرف معارضه نبود و از طرفی هم آیه راجع به نماز مغرب چیزی نگفته است.

ابتدای وقت نماز عشاء

اما راجع به مبدأ وقت نماز عشاء مشهور گفته اند غروب آفتاب است و منتهای آن را هم نیمه شب گرفته اند. و این قول در مبدأ و منتها مخالف دارد:

شیخ طوسی و شیخ مفید، ابن ابی عقیل، سلار، سید مرتضی در ناصریات، گفتند مبدأ نماز عشاء سقوط شفق است نه اذان مغرب.

ولی حق با مشهور است: ما قبول داریم برخی از روایات مؤید این نظر است که قبل از سقوط شفق وقت نماز عشاء نرسیده است؛

صحیحه حلبی: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَهَ بْنِ مَیْمُونٍ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ عَلِیٍّ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع مَتَی تَجِبُ الْعَتَمَهُ- قَالَ إِذَا غَابَ الشَّفَقُ وَ الشَّفَقُ الْحُمْرَهُ- فَقَالَ عُبَیْدُ «۹» اللَّهِ أَصْلَحَکَ اللَّهُ إِنَّهُ یَبْقَی- بَعْدَ ذَهَابِ الْحُمْرَهِ ضَوْءٌ شَدِیدٌ مُعْتَرِضٌ- فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ الشَّفَقَ إِنَّمَا هُوَ الْحُمْرَهُ- وَ لَیْسَ الضَّوْءُ مِنَ الشَّفَقِ(۱)

(در بعضی از روایات گفته شده که به نماز عشاء عتمه نگویید ولی در این صحیحه تعبیر به عتمه کرده است.)

ولی این روایت را به قرینه روایات متعددی که می گوید وقت نماز عشاء از أذان مغرب است، باید بر وقت فضیلت حمل کنیم: صحیحه زراره: اذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب و العشاء.

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۴ .

موثقه زراره: صلی رسول الله صلی الله علیه و آله بالناس المغرب و العشاء قبل الشفق من غیر عله فی جماعه و انما فعل ذلک لیتسع الوقت علی امته.

و همینطور روایات دیگر: موثقه دیگر زراره می گوید: الرجل یصلی العشاء الآخره قبل سقوط الشفق قال لابأس به.

پس مبدأ نماز عشاء اذان مغرب شد.

مهم منتهای نماز عشاء است که آیا منتصف اللیل است و یا ثلث اللیل است. صاحب حدائق می گوید بر مختار واجب است نماز عشاء را قبل از ثلث لیل بخواند و از یک سوم شب تأخیر نیندازد.

کتاب الصلا/اوقات نمازهای یومیه /آخر وقت مغرب/آخر وقت عشاء ۹۵/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نمازهای یومیه /آخر وقت مغرب/آخر وقت عشاء

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

قبل از این که بحث وقت نماز عشاء را دنبال کنیم مطلبی از بحث منتهای نماز مغرب باقی مانده که توضیح می دهیم:

ما دو تا مطلب گفتیم:

امتداد وقت مغرب تا بعد از سقوط شفق

مطلب اول این بود: گفتیم و لو ظاهر طائفه ای از روایات این است که سقوط شفق آخر وقت اختیاری نماز مغرب است و لکن چون این حکم مبتلابه عموم مردم است، لو کان لبان و اشتهر و از عدم اشتهار این حکم کشف می کنیم این حکم در شرع ثابت نیست و گرنه بر شیعه مخفی نمی ماند. این یک مطلب بود که عرض کردیم.

مطلب دوم این بود که: گفتیم بر فرض نوبت به تعارض بین روایات برسد، روایات امتداد وقت نماز مغرب تا نیمه شب را، با مرجحیت مخالفت عامه ترجیح می دهیم.

ممکن است در هر دو مطلب مناقشه شود؛

ص: ۵۸۶

مناقشه در دلیل لو کان لبان

گفته می شود که با بررسی کلمات قدماء به این نتیجه می رسیم که مشهور در قدماء این است که وقت مغرب با سقوط شفق تمام می شود. لذا در این بحث بان و اشتهر محقق شده است. و این که الآن مردم اطلاع ندارند ناشی از فتوای مشهور متأخّرین است و مهم نیست.

کلمات قدماء

۱-مرحوم کلینی در کافی

ایشان بعد از این که روایت زراره و فضیل را نقل می کند که «ان لکل صلاه وقتین الا المغرب فان وقتها واحد و وقتها وجوبها و وقت فوتها سقوط الشفق»

(نکته: علامه مجلسی رضوان الله علیه در تحف العقول وقتها وجوبها را معنا می کند: ای وقتها غروب الشمس. یعنی ضمیر در«وجوبها» به قرینه سیاق به شمس بر می گردد و وجبت الشمس به معنای «غربت الشمس» است. در روایت هم داریم که «اذا وجبت الشمس فصل المغرب» یا عامه نقل کردند که «کان النبی یصلی المغرب اذا وجبت الشمس».

البته این خلاف ظاهر است که ضمیر در «وجوبها» به شمس بر گردد در حالی که بقیه ضمیر ها به صلاۀ المغرب بر می گردد «فان وقتها واحد و وقتها وجوبها و وقت فوتها سقوط الشفق». و لذا بعید نمی دانیم، علامه مجلسی هم به عنوان احتمال ذکر کرده که این وقت به همان نماز مغرب بخورد، یعنی وقت نماز مغرب یکی است، همان وقت وجوب است، دیگر وقت فضیلت غیر از وقت وجوب ندارد. ولی ضمیر به کجا بر گردد مهم نیست.)

ایشان می گوید: «و روی ایضا ان لها وقتین آخر وقتها سقوط الشفق» که این روی هم مؤید همین است که بعد از سقوط شفق وقت مغرب تمام می شود. فقط این روایت دوم می گوید نماز مغرب دو وقت دارد: وقت اولش غروب آفتاب، وقت دومش قبل از سقوط شفق. ولی در روایت زراره و فضیل گفت وقت نماز مغرب یکی است، از غروب آفتاب تا سقوط شفق. مرحوم کلینی هم می گوید این دو روایت اختلافی ندارند زرا درست است دقیق که می شویم دو وقت است، غروب الشمس و نزدیکی سقوط شفق، ولی این قدر وقت کم است، (در این أیام سال حدود پنجاه دقیقه) تعبیر ایشان این است، می گوید غروب شمس را تا زوال حمره مشرقیه کم کنید، حدودا هفده دقیقه، از زوال حمره مشرقیه تا زوال حمره مغربیه ایشان می گوید به اندازه ای که انسان نماز مغرب و نوافل مغرب را با هدوء و آرامش بخواند بیشتر وقت نیست و قد تفقدت ذلک غیر مره، خودم تجربه کردم، و لذلک صار وقت المغرب ضیقا، برای همین وقت مغرب تنگ است، تعبیر کردند وقتها واحد.

ص: ۵۸۷

لذا ظاهر عبارت ایشان است است که ایشان هم معتقد است روایات مفادشان این است که بعد از سقوط شفق وقت نماز مغرب تمام شده است.

۲-صدوق

در هدایه

صدوق در هدایه می گوید: «وقت المغرب اضیق الاوقات و هو من حین غیبوبه الشمس الی غیبوبه الشفق و وقت العشاء من غیبوبه الشفق الی ثلثی اللیل»

ظاهر عبارت این است که وقت واجب را می گوید زیرا عرفی نیست در رساله فقهی وقت فضیلت را بیان کند ولی وقت واجب را بیان نکند.

در فقیه

در من لایحضره الفقیه می گوید: وَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ لِمَنْ كَانَ فِي طَلَبِ الْمَنْزِلِ فِي سَفَرٍ إِلَى رُبُعِ اللَّيْلِ وَ الْمُفِيضِ مِنْ عَرَفَاتٍ إِلَى جَمْعٍ كَذَلِكَ وَ رَوَى بَكْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سَأَلَهُ سَائِلٌ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ لِإِبْرَاهِيمَ ع- فَلَمّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّي فَهَذَا أَوَّلُ الْوَقْتِ وَ آخِرُ ذَلِكَ غَيْبُوبَةُ الشَّفَقِ فَأَوَّلُ وَقْتِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ ذَهَابُ الْحُمْرَةِ وَ آخِرُ وَقْتِهَا إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ يَعْنِي نِصْفَ اللَّيْلِ(۱)

در سفر که دنبال منزل هستید تا یک چهارم شب نماز مغرب وقت دارد. در عرفات که به مشعر می آیید آنجا هم همین طور است. اما در جاهای دیگر، ایشان می گوید روی بکر بن محمد این روایت را که اول وقت المغرب غروب الشمس و آخره غیبوبه الشفق.

۳-شیخ مفید در مقنعه

می گوید: «اول وقت المغرب مغیب الشمس و آخره اول وقت العشاء و اول وقت العشاء مغیب الشفق و آخر وقت العشاء مضی الثلث من اول اللیل».

۱- (۱) من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۲۱۹ .

دیگه هم نگفت این وقت فضیلت است، و وقت وجوب یا وقت اداء تا نیمه شب ادامه دارد.

۴-سید مرتضی در ناصریات

می گوید: «عندنا ان اول وقت المغرب مغیب الشمس و آخر وقتها مغیب الشفق و روی ربع اللیل و حکی بعض اصحابنا ان وقتها یمتد الی نصف اللیل».

وقتی که تا نصف شب ادامه دارد قطعاً وقت فضیلت نیست لذا مراد وقت فضیلت است، پس بقیه هم وقت اداء را می گویند.

۵-شیخ طوسی

در تهذیب

ایشان روایات را که ذکر می کند می گوید: فَهَذِهِ الْأَخْبَارُ کُلُّهَا دَالَّهٌ عَلَی أَنَّ هَذِهِ الْأَوْقَاتَ لِصَاحِبِ الْأَعْذَارِ لِأَنَّهَا مُقَیَّدَهٌ بِالْمَوَانِعِ وَ مَا یَجْرِی مَجْرَاهَا وَ الَّذِی یَکْشِفُ عَمَّا ذَکَرْنَاهُ وَ أَنَّهُ لَا یَجُوزُ تَأْخِیرُ الْمَغْرِبِ- عَنْ غَیْبُوبَهِ الشَّمْسِ إِلَّا عَنْ عُذْرٍ مَا ثَبَتَ أَنَّهُ مَأْمُورٌ فِی هَذَا الْوَقْتِ بِالصَّلَاهِ وَ الْأَمْرُ عِنْدَنَا عَلَی الْفَوْرِ فَیَجِبُ أَنْ تَکُونَ الصَّلَاهُ عَلَیْهِ وَاجِبَهً فِی هَذِهِ الْحَالِ وَ یَدُلُّ عَلَیْهِ أَیْضاً.(۱)

هذه الاوقات مثلا ربع اللیل، نماز مغرب تا یک چهارم شب برای معذورین است، چون در این روایات عذرها را مطرح کردند که افراد معذور مثل مسافر و امثال ذلک تا ربع لیل مهلت داشتند.

در نهایه

در نهایه که کتاب فتوا و رساله عملیه شیخ است می گوید: « و اول وقت صلاه المغرب عند غیبوبه الشمس و آخر وقته سقوط الشفق و لایجوز تاخیره من اول الوقت الی آخره الا لعذر و قد رخص للمسافر تاخیر المغرب الی ربع اللیل». راجع به نماز عشاء هم می گوید: «اول وقت العشاء سقوط الشفق و آخره الی ثلث اللیل» که بعدا مطرح می کنیم.

در خلاف

۱- (۲) تهذیب الأحکام، ج ۲، ص: ۳۲ .

در خلاف واضح ترگفته است: أول وقت المغرب، إذا غابت الشمس، و آخره إذا غاب الشفق و هو الحمره، و به قال أبو حنيفه، و الثورى، و أحمد، و إسحاق، و أبو ثور، و أبو بكر بن المنذر فى اختياره، و حكى أبو ثور هذا المذهب عن الشافعى، و لم يصححه أصحابه، الا أن أبا حنيفه قال: الشفق هو البياض، لكنه كره تأخير المغرب. و قال الشافعى و أصحابه: إن وقت المغرب وقت واحد، و هو إذا غابت الشمس، و تطهر و ستر العوره و أذن و أقام فإنه يبتدئ بالصلاه فى هذا الوقت، فإن أخر الابتداء بها عن هذا الوقت فقد فاته. و قال أصحابه: لا يجى ء على مذهبه غير هذا. و به قال الأوزاعى. و ذهب مالك الى أن وقت المغرب ممتد الى طلوع الفجر الثانى، كما أن وقت الظهر ممتد الى المغرب، و فى أصحابنا من قال بذلك، و منهم من قال: أن وقته ممتد الى ربع الليل.

دليلنا: إن ما اعتبرناه مجمع عليه بين الفرقه المحقه انه من الوقت، و انما اختلفوا فى آخره، و قد بينا الوجه فيما اختلف من الأخبار فى هذا المعنى فى الكتابين المقدم ذكرهما، و طريقه الاحتياط تقتضى ما قلناه، فإنه إذا صلى فى هذا الوقت كان مؤديا بلا خلاف، و اختلفوا إذا صلى بعد هذا الوقت.(۱)

حكى ابو ثور هذا المذهب عن الشافعى و لم يصححه اصحابه: يعنى اصاحب شافعى اين را نپذيرفتند كه شافعى اين را مى گويد، و قال الشافعى و اصحابه ...: معلوم مى شود شافعى سخت تر گرفته است. اوائل غروب آفتاب مى گويد وقت نماز مغرب است، اگر بدون عذر تاخير بيندازد از اين وقت نماز او فوت شده است.

۱- (۳) الخلاف، ج ۱، ص: ۲۶۱ .

دلیلنا: می گوید احتیاط اقتضاء می کند قبل از سقوط شفق نماز مغرب را بخوانید چون قدرمتیقن از اداء همین است، بعد از سقوط شفق مورد اختلاف است.

۶-ابوالصلاح حلبی در کافی

می گوید: و أول وقت المغرب غروب الشمس و هو أفضل و علامه غروبها اسوداد المشرق بذهاب الحمره، و آخر وقت الاجزاء ذهاب الحمره من المغرب، و آخر وقت المضطر ربع اللیل. و أول وقت عشاء الآخره أن یمضی من غروب الشمس مقدار صلاه المغرب، و تأخیرها الی أن تغیب الحمره من المغرب أفضل، و آخر وقت الاجزاء ربع اللیل، و آخر وقت المضطر نصف اللیل...و تأخیر المختار الصلاه عن وقته الی وقت المضطر تفریط معفو عن تفریطه مؤد غیر قاضٍ، و فعلها بعد الوقت قضاء و لیست بأداء، فإذا کان کذلک لضروره فلا اثم علیه، و ان کان عن تفریط فهو مأزور، و یلزمه القضاء و التوبه من تفریطه.(۱)

۷-ابن حمزه در وسیله

می گوید: وقت المغرب غروب الشمس الی غروب الشفق للمختار. و الی ربع اللیل لصاحب العذر.

۸-ابن سلار در مراسم

می گوید: المغرب یمتد وقته الی ان یبقی لغیاب الشفق مقدار أداء ثلاث رکعات: وقت مغرب تا سه رکعت مانده به غروب شفق ادامه دارد.

بعد می گوید: و قد روی جواز تاخیر المغرب للمسافر اذا جد به السیر الی ربع اللیل. روایت داریم که نماز مغرب را مسافری که عجله دارد و سریع می رود، تا یک چهارم شب می تواند تاخیر بیندازد.

۹-کیدری در مصباح الشیعه

می گوید: اول وقت المغرب غیبوبه الشمس و آخره غیبوبه الحمره من ناحیه المغرب للمختار و وقت الضروره یمتد الی ربع اللیل.

ص: ۵۹۱

۱- (۴) الکافی فی الفقه، ص: ۱۳۷ .

گفته می شود با توجّه به این نظرات فهمیده می شود که دلیل لو کان لبان صحیح نیست زیرا صغری«بان و اشتهر» محقق شده است.

جواب از مناقشه در دلیل لو کان لبان

به نظر ما: برخی مثل سید مرتضی در کتاب های دیگر خود نقل شده که قائل به امتداد وقت تا بعد از سقوط شفق شده است. و نیز بعضی از این عبارات صریح در وجوب بود ولی برخی از این عبارات صریح در وجوب نیست مثل کلام صدوق که در ذیل من لایحضره الفقیه راجع به نماز عشاء می گوید: «فاول وقت العشاء ذهاب الحمره و آخر وقتها نصف اللیل و فی روایه معاویه بن عمار وقت العشاء الی ثلث اللیل و کان الثلث هو الاوسط و النصف هو آخر الوقت». همین صدوق در کتاب هدایه می گوید: «و وقت العشاء من غیبوبه الشفق الی ثلث اللیل». همان که در من لایحضره الفقیه گفت که افضل ثلث اللیل است، در کتاب هدایه به طور مطلق گفت: و وقت العشاء من غیبوبه الشفق الی ثلث اللیل. و لذا این ها انسان را متحیر می کند که نکند این ها می خواستند وقت فضیلت را بگویند. و الا معنا ندارد در کتاب هدایه بگوید وقت العشاء من غیبوبه الشفق الی ثلث اللیل و در من لایحضره الفقیه که بحث استدلالی می کند می گوید و کان الثلث هو الاوسط، ثلث اللیل افضل است و الا آخر وقت نماز عشاء نیمه شب است.

وقتی در کتاب استدلالیش که حجه بینی و بین ربی است می گوید ثلث لیل، وقت افضل است بعد همین عبارت را در هدایه به طور قطعی گفته که وقت العشاء من غیبوبه الشفق الی ثلث اللیل، جا می گذارد برای این که بگوییم شیخ صدوق در کتاب هدایه به صدد بیان وقت فضیلت بوده است.

ما بر این مطلب اصرار نداریم: می گوییم اگر همه این نقل ها وقت وجوب را بگویند باز می توان گفت که بان و اشتهر محقق نشده است زیرا خود شیخ طوسی در کتاب خلاف فرمود: مختلف فیه بین اصحابنا. و وقتی شیخ طوسی می گوید این که بعد از سقوط شفق، وقت نماز مغرب امتداد دارد یا ندارد، اختلافی است و ما از باب احتیاط می گوییم بعد از سقوط شفق نماز نخوانید یعنی برای ما روشن نیست؛ قدرمتیقن گیری می کنیم. وقتی برای شیخ طوسی از باب احتیاط نماز مغرب قبل از سقوط شفق متعین است با این که مقتضای اصل عملی برائت است و هم در تهذیب گفت الامر دال علی الفور که مطلب درستی هم نیست: امر چه ظهوری در فوریت دارد.

این ها نشان می دهد که مطلب واقعا برای متشرّعه واضح نبوده است و بحث استدلالی جنجالی بوده است. و ما هم همین را می گوییم که چرا باید این مطلب که مورد ابتلاء مردم است مختلف فیه و جنجالی بشود. این مطلب به این مهمی اگر حکم شرعی بود باید برای متشرعه واضح بشود نه مختلف فیه.

بررسی قول موافق عامه

ما قبلاً گفتیم روایاتی که می گوید آخر وقت نماز مغرب سقوط شفق است موافق عامه است. ولی از این عبارت ها پی بردیم که: مالك می گوید وقت تا طلوع فجر ادامه دارد با این که بقیه فقهای عامه که مشهور عامه بودند وقت را تا سقوط شفق می دانستند. لذا ممکن است روایاتی که می گوید وقت تا نیمه شب ادامه دارد را ترجیح بدهیم زیرا مخالف هر دو قول عامه است.

نصف شب که در روایت قاسم بن عروه گفته مخالف عامه است، سقوط شفق موافق مشهور عامه است ولی آن روایتی که می گوید نیمه شب یا حتی آن روایت ربع اللیل که ظاهر روایت ربع اللیل این است که جایز است بعد از سقوط شفق، این مخالف عامه است. هیچکدام از عامه این را نگفتند.

ص: ۵۹۳

و لـذا این بیان دیروز را این جور تتمیم می کنیم که روایاتی که می گویـد وقت نماز مغرب تا بعـد از سـقوط شـفق ادامه دارد مخالف عامه می شود هر چند روایاتی که می گوید وقت نماز مغرب تا سقوط شفق است، موافق جمیع عامه نیست.

اگر بگویید: مشهور عامه قائل به امتداد تا سقوط شفق شدند لذا روایات مربوط به سقوط شفق موافق مشهور عامه است.

می گوییم: بـا توجّه به این که مالـک هم در أواخر بنی أمیه و هم در أوائـل حکومت بنی عبـاس، فقیه مـدینه و امام أهل سـنت بوده است و از روحانیونی بوده که با همه حکومت ها می ساخته است لـذا همه او را قبول داشـتند و معروف بوده که فقیه عامه است. ولی أبوحنیفه بعـد ها فقیه عراق شـد، یا شافعی أصـلاً در زمان متأخّر متولّد شده است و در زمان امام صادق علیه السـلام نبوده است. و نیز أحمـد بن حنبـل هم متـأخّر بوده است. لـذا در بحث ترجیـح به مخـالفت یا موافقت با عامه نمی توانیم از قول مالـک بگـذریم. و نمی توانیم در این که این روایات سـقوط شـفق موافق عامه است از فتوی مالک صـرف نظر کنیم و بگوییم این موافق مشهور عامه است، موافق مالک که نیست، مالک هم سقوط شفق نمی گوید.

جمع بندی بحث در نماز مغرب

خلاصه عرض ما این است که : روایات یا جمع عرفی دارنـد کما ذهب الیه کثیر من الاعلام منهم سـید البروجردی: که روایات دال بر ترخیص تـاخیر نماز مغرب از سـقوط شـفق، قرینه واضـحه انـد بر رفع یـد از ظهور روایت سـقوط شـفق در وجوب انـد، روایـات ربع اللیـل را هم که کسـی فتوی نـداده است. مـا این جمع عرفی را بعیـد نمی دانیم و اگر این جمع عرفی را نپـذیرفتید عرض کردم تعـارض و تساقـط و رجـوع به عـام فوقـانی که می گویـد نیمه شب معیـار است، می کنیم. یـا اصـل برائت که بـاز مقتضایش این است که سقوط شفق آخر وقت نماز مغرب نیست.

مبدأ نماز عشاء

مبدأ نماز عشاء را عده ای مثل مرحوم شیخ طوسی گفته اند: اول سقوط شفق. و در خلاف می گوید: اگر قبل از سقوط شفق نماز عشاء را بخوانید مختلف فیه است، بعضی ها می گویند صحیح است بعضی ها می گویند ناصحیح است، ولی اگر بعد از سقوط شفق نماز عشاء را بخوانید همه می گویند صحیح است و طریق احتیاط این است که بعد از سقوط شفق نماز عشاء را بخوانید.

ما می گوییم: این طریق احتیاط خلاف صناعت اصولیه است زیرا اصل برائت جاری می شود. ثانیا خلاف روایات است: خود روایت می گفت پیغمبر من غیر عله نماز عشاء را اول غروب آفتاب و بلافاصله بعد از نماز مغرب خواند تا به مردم نشان بدهد که دین، آسان است و روایت معتبره است لذا نوبت به أصل عملی نمی رسد.

منتهای نماز عشاء

مهم منتهای نماز عشاء است که مورد اختلاف است: آیا نیمه شب است یا ثلث لیل است:

عبارت تذکره را بخوانیم:

أول وقت العشاء عند الفراغ من فریضه المغرب ، لکن الأفضل تأخیرها إلی سقوط الشفق... و للشیخ قول آخر: إن أول وقتها سقوط الشفق- و هو قول آخر للمرتضی، و قول الجمهور کافه- لأن جبرئیل أمر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله أن یصلی العشاء حین غاب الشفق، و فی الیوم الثانی حین ذهب ثلث اللیل. و هو محمول علی الاستحباب.

جمهور اهل سنت یعنی همه اهل سنت گفتند که اول وقت نماز عشاء سقوط شفق هست، بعد ایشان می گوید و لکن روایات در این باب محمول بر استحباب است.

اما راجع به آخر وقت عشاء می گوید:

و آخر وقت العشاء للفضیله إلی ثلث اللیل، و للإجزاء إلی نصفه و هو قول المرتضی، و ابن الجنید و هو أحد قولی الشافعی، و به قال ابن المبارک، و الثوری، و أبو ثور، و أحمد فی روایه ... و للشیخ قول آخر: أنه ثلث اللیل و هو القول الثانی للشافعی- و به قال أبو هریره، و عمر بن عبد العزیز، و مالک، و أحمد فی روایه لأن جبریل علیه السلام صلّی العشاء فی الیوم الثانی حین ذهب ثلث اللیل و لأن الثلث متیقن، و الزائد علیه مشکوک فیه فلا یصار إلیه.(۱)

ص: ۵۹۵

۱- (۵) تذکره الفقهاء (ط - الحدیثه)، ج ۲، ص: ۳۱۳ .

به نظر ما راجع به نماز عشاء با این که روایات متعارض است، اما قول صحیح این است که بگوییم منتهای نماز عشاء نیمه شب است. و مشهور هم به روایاتی عمل کرده اند که می گوید منتهای وقت عشاء نیمه شب است و حق با مشهور است. ولی شیخ طوسی در نهایه و شیخ مفید منتها را ثلث اللیل گرفته اند و صاحب حدائق هم می گوید: بر شخص مختار واجب است قبل از ثلث لیل نماز عشاء را بخواند و معذورین جایز است تا نیمه شب صبر کنند.

أدله قول مشهور(امتداد وقت عشاء تا نیمه شب)

روایات را بررسی کنیم و فعلا ادله قول مشهور را می آوریم:

روایت أول (صحیحه زراره در تفسیر آیه)

صحیحه زراره که می گفت: اقم الصلاه لدلوک الشمس الی غسق اللیل، دلوک شمس را گفت زواله، غسق اللیل را گفت منتصفه و فی ما بین دلوک الشمس الی غسق اللیل اربع صلوات خوانده می شود.

اگر ما بودیم و آیه، دلوک الشمس در زوال و نه غسق اللیل در نصف شب ظهوری نداشت زیرا: أهل لغت برای دلوک دو معنا ذکر کرده اند: زوال شمس و غروب شمس، و برای غسق سه معنا ذکر کرده اند: ابتدای تاریکی شب (یعنی بعد از زوال حمره مغربیه)، اوج تاریکی شب (یعنی نیمه شب) و انتهای تاریکی شب (یعنی طلوع فجر). و هر کدام از این معانی طرفداران خودش را دارد.

سید مرتضی هم در ناصریات مثل این که به صحیحه زراره توجه نکرده بوده و غسق اللیل را به سقوط الشفق معنا کرده است چون وقتی می گوید انتهاء وقت نماز مغرب سقوط شفق هست، می گوید دلیل ما آیه اقم الصلاه دلوک الشمس الی غسق اللیل است و غسق اللیل غلبه الظلمه.

ص: ۵۹۶

پس ما اگر بودیم و آیه شریفه نمی توانستیم غسق اللیل را نصف شب معنا کنیم. أما صحیحه زراره تکلیف را مشخص کرده: و غسق اللیل انتصافه.

پس این دلیل اول است که وقت نماز عشاء تا نیمه شب امتداد دارد.

روایت دوم

صحیحه بکر بن محمد: اول وقت العشاء ذهاب الحمره و آخر وقتها غسق اللیل یعنی نصف اللیل.

ان شاء الله بقیه روایات و روایات معارضه را فردا بررسی می کنیم.

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت نماز عشاء ۹۵/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات نماز های یومیه /آخر وقت نماز عشاء

بحث راجع به وقت نماز عشاء بود که عرض کردیم تاره در ابتداء وقت و تاره در انتهاء وقت نماز عشاء بحث می شود.

ابتدای وقت عشاء (غروب آفتاب یا سقوط شفق)

استظهار ما این بود که ابتدای وقت نماز عشاء غروب آفتاب است:

هر چند در اینجا بزرگانی مثل مفید، سید مرتضی در ناصریات، شیخ طوسی، سلار و ابن ابی عقیل و ابن جنید قائل شده اند که ابتداء وقت عشاء سقوط شفق است.

و حتّی شیخ در خلاف می گوید: «الاظهر من مذهب اصحابنا و روایاتهم ان اول وقت العشاء اذا غاب الشفق و فی اصحابنا من قال اذا غابت الشمس» که نشان می دهد این قول شاذّ نبوده است ولی از این عبارت فهمیده نمی شود که این قول مشهور بوده است. و بر فرض هم قول مشهور باشد أدله آن تمام نیست؛

أدله شروع وقت عشاء با سقوط شفق

مرحوم شیخ طوسی در تهذیب روایاتی که می گوید از أذان مغرب می توان نماز مغرب و عشاء را خواند، حمل بر فرض عذر کرده است.

ص: ۵۹۷

ایشان فرموده است: وجه این حمل این است که روایات مذکور مورد عذر را بیان کرده اند:

صحیحه حلبی: «لابأس ان تعجل العشاء فی السفر قبل ان یغیب الشفق»

صحیحه ابی عبیده: کان رسول الله صلی الله علیه و آله اذا کانت لیله مظلمه و ریح و مطر صلی العشاء الآخره بعد صلاه المغرب.

مناقشه

انصافا این فرمایش تمام نیست زیرا؛ صریح موثقه ابن بکیر این بود که: صلی رسول الله صلی الله علیه و آله بالناس المغرب و العشاء قبل الشفق من غیر عله و انما فعل ذلک لیتسع الوقت علی امته. و این روایت با روایتی که شیخ طوسی نقل کرد: «کان رسول الله صلی الله علیه و آله اذا کانت لیله مظلمه» منافات ندارد؛ به این بیان که: روش پیامبر این بود که بعد از سقوط شفق نماز عشاء می خواند مگر شب های بارانی ولی گاهی، ولو حدأقل یک بار، بدون علت قبل از سقوط شفق نماز عشاء را می خواند تا به مردم نشان دهد که وقت، موسع است.

لذا جمع عرفی اقتضاء می کند که حمل بر افضلیت کنیم و بگوییم این که نماز عشاء بعد از سقوط شفق باید خوانده شود که عمدتاً در صحیحه حلبی آمد: «متی تجب العتمه قال اذا غاب الشفق» مراد از وجوب تأکّد استحباب است، زیرا وجوب نص در وجوب اصطلاحی نیست مثلاً ـ گفته می شود «غسل الجمعه واجب» که به معنای «ثابت» است. البته ما قبول داریم ظهور در وجوب مصطلح دارد ولی نص نیست که قابل حمل بر أفضلیّت نباشد.

انتهای وقت عشاء

أقوال

شیخ مفید در مقنعه می گوید یک سوم شب که تمام بشود وقت عشاء تمام شده است.

ص: ۵۹۸

و شیخ در خلاف می گوید: «الاظهر من مذاهب اصحابنا و من روایاتهم ان آخر وقت العشاء اذا ذهب ثلث اللیل وقد رُوی نصف اللیل» به نظر ما «الأظهر من مذاهب أصحابنا» مراد این است که ظاهر برای من از میان فتاوای أصحاب و روایات أصحاب این قول است و از آراء أصحاب این رأی برای من أظهر است. نه این که مذهب أظهر و أشهر أصحاب این است.

بله این تعبیرکه «و قد روی نصف اللیل» یک مقدار کم لطفی هست، کانه یک روایت شاذی هم داریم، اما بالاخره نشان نمی دهد که مذهب اشهر و اظهر اصحاب این است.

و بر فرض شهرت ثابت باشد مهم نیست زیرا بر عدم خروج وقت نماز عشاء با مضی ثلث شب، قرینه ذکر می کنیم.

صاحب حدائق می فرماید: وقت أدای نماز عشاء تا نیمه شب ادامه دارد ولی بر مختار و غیر معذور مبادرت به نماز قبل از یک سوم شب واجب است.

ابتدا ادله امتداد وقت عشاء تا نصف شب را بررسی می کنیم و بعد ادله شیخ طوسی را مطرح می کنیم:

أدله امتداد وقت عشاء تا نیمه شب

روایت أول: صحیحه زراره در تفسیر آیه

آیه «اقم الصلاه لدلوک الشمس الی غسق اللیل» به ضمیمه صحیحه زراره که گفت «و غسق اللیل انتصافه».

مناقشه (تقیید آیه به غیر مختار)

در جلسه قبل عرض کردیم: آیه اطلاق دارد و شامل مختار و مضطرّ می شود و می توان آن را با روایاتی که می گوید وقت نماز عشاء تا ثلث لیل است، به غیر مختار تقیید زد و گفت که مختار تا ثلث شب بیشتر وقت ندارد، و بعد از ثلث لیل نماز او قضاء است و یا مثل صاحب حدائق بگوییم أداء است ولی تا ثلث لیل وجوب مبادرت دارد.

ص: ۵۹۹

جواب (صراحت آیه در امتداد وقت مختار تا نیمه شب)

مرحوم آقای خوئی فرموده اند:

تقیید خلاف صراحت آیه است زیرا: آیه به پیغمبر خطاب می کند و مفادش این است که وظیفه أولیه را بیان می کند نه حالات ثانویه را. و عرفی نیست که بگوییم آیه حکم مضطرّین را بیان کرده است. و کانه این تفصیل بین وقت مختار و وقت مضطر در نماز عشاء، که وقت مختار تا یک سوم شب است خلاف صراحت آیه است.

پذیرش کبرای جواب (غیر عرفی بودن حمل مطلق بر صورت اضطرار)

و ما هم قبلاً مشابه همین را می گفتیم که حمل مطلقات بر صورت اضطرار، عرفی نیست:

در این آیه هم نسبت به نماز عشاء این بیان جاری می شود: نماز مغرب در آیه صریحاً ذکر نشده بود ولی آخرین نماز یومیه عشاء است، لذا قدر متیقّن ازغسق اللیل این است که وقت عشاء تا غسق اللیل ادامه دارد و گویا گفته اند: «اقم صلاه العشاء الی غسق اللیل» بعد بگوییم این را برای مضطرّین گفته اند عرفی نیست. و ما قبلا هم این اشکال آقای خوئی را داشتیم.

اشکال در صغرای جواب (تفاوت صورت اضطرار محل بحث با اضطرارهای دیگر)

و لکن وجه این که از این اشکال رفع ید کردیم این است که: اضطرار در اینجا با اضطرارهای جاهای دیگر فرق دارد زیرا موارد اضطرار زیاد است و خیلی ها در حال سفر می باشند و جای مناسب پیدا نمی کنند که نماز عشاء را بخوانند، و خیلی ها در حضر حاجت عرفیه دارند و اضطرار در این جا مثل اکل میته نیست که موارد کمی داشته باشد. و خصوصاً اگر نظر صاحب حدائق را بگوییم که وقت مختار هم تا نیمه شب ادامه دارد و تنها بر مختار واجب است که تا ثلث شب نماز عشاء را بخواند و بر معذورین تکلیفاً هم تأخیر جایز است که واضح نیست آیه از این جمع اباء داشته باشد که با روایاتی که می گوید در موارد عدم عذر عرفی مبادرت به نماز عشاء تا یک سوم شب واجب است، آیه را تقیید بزنیم به اینکه «و لکن اذا لم یکن حاجه عرفیه توجب التاخیر» اگر حاجت عرفیه ای نداشته باشی که سبب تاخیر بشود تکلیفا لازم است قبل از یک سوم شب نماز عشاء را بخوانی.

ص: ۶۰۰

خلاصه این که تقیید آیه به این که بر مختار وجوب مبادرت تا یک سوم شب ثابت است، خلاف صراحت آیه نیست، هر چند خلاف ظاهر آیه است. و هر چند حمل خطاب مطلق بر صورت اضطرار، عرفی نیست ولی این خطاب مطلق با بقیه فرق دارد زیرا آیه موارد زیادی را شامل می شود: مسافرها، کسانی که حاجت عرفیه دارند و نیز وقت أداء برای مختار را هم در نظر گرفته است و آیه شامل آن هم می شود.

روایت دوم (صحیحه بکر بن محمد)

این روایت را قبلاً ذکر کردیم: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سَأَلَهُ سَائِلٌ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ- فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ لِإِبْرَاهِيمَ فَلَمّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هـذا رَبِّي فَهَذَا أَوَّلُ الْوَقْتِ وَ آخِرُ ذَلِكَ غَيْبُوبَةُ الشَّفَقِ- وَ أَوَّلُ وَقْتِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ ذَهَابُ الْحُمْرَةِ- وَ آخِرُ وَقْتِهَا إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ يَعْنِي نِصْفَ اللَّيْلِ.(۱)

حالا- بر فرض این عبارت «یعنی نصف اللیل» در کلام امام باشد باز همان اشکال قبلی پیش می آید که این صحیحه بکر بن محمد مثل آیه است که قابل تقیید باشد به این که: کسی که حاجت عرفیه ندارد و در سفر نیست، سریع قبل از یک سوم شب نماز عشاء را بخواند.

روایت سوم (قاسم بن عروه)

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْقَاسِمِ مَوْلَى أَبِي أَيُّوبَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَيْنِ- إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ- وَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَيْنِ- إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ.(۲)

ص: ۶۰۱

۱- (۱) وسائل الشيعه، ج ۴، ص: ۱۷۴ .

۲- (۲) وسائل الشيعه، ج ۴، ص: ۱۸۱ .

این هم همان اشکال را دارد که این اطلاق قابل تقیید است.

روایت چهارم (موثقه حسن بن محمد بن سماعه)

وَ عَنْهُ (حسن بن محمد بن سماعه)عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْعَتَمَةُ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ- أَوْ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ وَ ذَلِكَ التَّضْيِيعُ.(۱)

آقای خوئی فرموده است: این روایت دلالت می کند که تأخیر نماز عشاء تا نزدیک نیمه شب جایز است.

ولی این برای ما مفهوم نیست:

اگر آقای خوئی می فرمایند: روایت دلالت می کند که وقت اداء نماز عشاء تا نیمه شب است درست است. اما رد کلام صاحب حدائق نمی شود. بلکه مؤید کلام صاحب حدائق است چون می گوید: «و ذلک التضییع». اگر نماز عشاء را از یک سوم شب تاخیر بیندازی و قبل از نیمه شب بخوانی این تضییع است. تضییع که شد قرآن می گوید حافظوا علی الصلوات یعنی لاتضیعوا.

توجّه شود که آیه نمی گوید اگر تا نیمه شب نماز عشاء را نخواندی تضییع است و این معنا خلاف ظاهر است. بلکه می گوید اگر از ثلث لیل تأخیر انداختی هر چند وقت باقی است ولی این تضییع نماز است.

لذا حداقل این است که این روایت دلیل بر قول مشهور نیست زیرا «و ذلک التضییع» دارد که ما یصلح للقرینیه است بر این که تأخیر از ثلث لیل جایز نیست، بلکه ما بعید نمی دانیم این جمله «و ذلک التضییع» دلیل بر قول صاحب حدائق هم باشد.

روایت پنجم (موثقه سماعه)

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَوْ لَا أَنِّي أَخَافُ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي- لَأَخَّرْتُ الْعَتَمَةَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ- وَ أَنْتَ فِي رُخْصَةٍ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ وَ هُوَ غَسَقُ اللَّيْلِ- فَإِذَا مَضَى الْغَسَقُ نَادَى مَلَكَانِ- مَنْ رَقَدَ عَنْ صَلَاةِ الْمَكْتُوبَةِ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ- فَلَا رَقَدَتْ عَيْنَاهُ.(۲)

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۵ .

۲- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۵ .

پیامبر فرمود: اگر بر امت سخت نمی شود نماز عشاء را جور دیگر تشریع می کردم و وقت آن را بعد از یک سوم از شب قرار می دادم. برای اینکه فاصله بین نمازها متناسب بشود، نماز صبح با نماز ظهر خیلی فاصله دارد، نماز ظهر با نماز عصر خیلی فاصله دارد، نماز عصر با نماز مغرب خیلی فاصله ندارد، نماز مغرب و عشاء خیلی فاصله ندارد، اگر من بودم مشقت بر امت نداشت می گفتم نماز عشاء را از یک سوم شب (که الان حدود نه و نیم می شود) بخوانید.

البته این را بعدا بحث می کنیم این مصلحت تشریع است. یعنی اگر خوف مشقت بر امت نبود اینجور تشریع می کردند. ولی حالا که خوف مشقت بر امت است از این مصلحت رفع ید کردیم و جور دیگر تشریع کردیم و تشریع فعلی این است که از اول غروب وقت نماز عشاء شروع می شود و وقت فضیلت هم (طبق روایات دیگر) اول سقوط شفق است. این حکم فعلی ناشی از خوف مشقت بر امت است. و ترغیب به اینکه الان نماز عشاءتان را در ثلث لیل بخوانید نیست.

خود پیغمبر هم هنگام سقوط شفق نماز عشاء می خواند. حکم فعلی بر اساس همین رعایت عدم وقوع مسلمین در مشقت تشریع شده، هم حکم فعلی وجوب که از غروب شمس است هم حکم فعلی فضیلت که هنگام سقوط شفق است و در روایات دیگر ترغیب کردند.

بعد فرمود «و انت فی رخصه الی نصف اللیل» انصافا این روایت دیگه قابل توجیه نیست و صاحب حدائق نمی تواند آن را توجیه کند زیرا نمی سازد با این که مبادرت به نماز عشاء قبل از ثلث لیل واجب باشد. و چون این روایت ظهور قوی تری دارد روایتی که می گفت «و ذلک التضییع» را حمل می کنیم بر این که وقت فضیلت نماز عشاء تضییع می شود.

ص: ۶۰۳

و جمع بین روایـات به این که: این روایت قضـیه خارجیه را می گویـد که أنت فی رخصه و احتمال دارد مسافر بوده است ولی روایات دیگر قضیه حقیقه را بیان می کنند لذا این روایت را حمل بر معذور کنیم:

این جمع عرفی نیست و اگر به عرف این دو خطاب را بدهید جمله و ذلک التضـییع را حمل بر تضـییع وقت فضیلت نماز عشاء می کند.

و اگر این را قبول نکنیـد و بگوییـد برای عرف تحیّر حاصـل می شود به اطلاقـات مثـل روایت قاسم بن عروه و صـحیحه زراره رجوع می کنیم که می گوینـد وقت نمـاز عشـاء تا نیمه شب ادامه دارد. و أصل برائت هم موافق با ما است که وقت نماز عشاء مضیّق نیست.

أدله امتداد نماز عشاء تا ثلث لیل و جمع آن با روایات امتداد وقت تا نیمه شب

روایاتی که می گوید آخر وقت عشاء ثلث لیل است را هم بررسی کنیم:

روایت أول (صحیحه معاویه بن عمار)

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ فِی رِوَایَهٍ أَنَّ وَقْتَ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ إِلَی ثُلُثِ اللَّیْلِ.(۱)

این روایت می گویـد وقت عشـاء تـا ثلث لیل است که طرف معارضه با روایات دیگر است که می گفت و انت فی رخصه الی نصف اللیل: که یا این روایت را حمل می کنیم بر این که وقت فضـیلت نماز عشاء تا ثلث لیل ادامه دارد کما هو الصـحیح و یا این که جمع عرفی ندارند و به اطلاقات و یا أصل برائت رجوع می کنیم.

و این جمـع که این روایت حکم لولاـیی و این که اگر مشـقّت أمت نبود چنین حکمی ثـابت بود، را می گویـد و بقیه روایـات حکم فعلی را می گویـد صـحیح نیست زیرا رهـا کردن حکم فعلی و بیان حکم لولایی لغو است. مثل این که بگوینـد مسواک زدن واجب است. و بعد بگوید مراد من حکم لولایی بود.

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۰ .

و أما این که پیغمبر فرمود: لولا اخاف ان اشق علی امتی لاخرت العتمه الی ثلث اللیل؛ لغو نیست و می خواهد بیان کند که پیغمبر شما نسبت به شما دلسوز است و بالمؤمنین رئوف رحیم است تا یک کمی این مسلمان ها به فکر اهل بیت پیامبر باشند، این قدر ظلم نکنند. می گوید من به خاطر شما این کارها را کردم شما هم یک مقدار مراعات کنید. قل لااسئلکم علیه اجرا الا الموده فی القربی. علاوه بر این که در این روایت نمی خواهد حکم شرعی فعلی بگوید تا لغو باشد بلکه پیامبر کلامشان را مقیّد آورده است که «لولا اخاف ان اشق علی امتی لاخرت العتمه الی نصف اللیل».

روایت دوم (موثقه معاویه بن وهب)

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ عَنْ مُعَاوِیَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَتَی جَبْرَئِیلُ رَسُولَ اللَّهِ ص بِمَوَاقِیتِ الصَّلَاهِ- فَأَتَاهُ حِینَ زَالَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الظُّهْرَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِینَ زَادَ الظِّلُّ قَامَهً فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الْعَصْرَ ثُمَّ أَتَاهُ حِینَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الْمَغْرِبَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِینَ سَقَطَ الشَّفَقُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الْعِشَاءَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِینَ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الصُّبْحَ- ثُمَّ أَتَاهُ مِنَ الْغَدِ حِینَ زَادَ فِی الظِّلِّ قَامَهٌ- فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الظُّهْرَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِینَ زَادَ مِنَ الظِّلِّ قَامَتَانِ فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الْعَصْرَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِینَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الْمَغْرِبَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِینَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّیْلِ فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الْعِشَاءَ- ثُمَّ أَتَاهُ حِینَ نَوَّرَ الصُّبْحُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّی الصُّبْحَ- ثُمَّ قَالَ مَا بَیْنَهُمَا وَقْتٌ.(۱)

پیامبر دو روز با جبرئیل مواجه شد: روز أول به پیامبر گفت که حین سقوط الشفق نماز عشاء بخوان، فردا ثلث اللیل که رسید به پیامبر گفت که نماز عشاء بخوان بعد گفت و ما بینهما وقت. از سقوط شفق تا ثلث اللیل وقت برای نماز عشاء است.

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۷ .

ما می گوییم مقتضای جمع عرفی بین این روایت و «انت فی رخصه الی غسق اللیل» این است که حمل بر فضیلت کنیم. یعنی تا ثلث اللیل وقت فضیلت عشاء باقی است. و اگر هم تعارض کنند به أصل برائت رجوع می کنیم.

آقای خوئی فرموده انـد: این روایت خلاف نظر شیخ طوسی و صاحب حـدائق است: چون پیغمبر در این روایت نماز عشاء را بعد از ذهاب ثلث اللیل خواند. حین ذهب ثلث اللیل فامره فصلی العشاء. در حالی که شیخ طوسی می گفت قبل از اینکه یک سوم شب بگذرد نماز عشائت تمام بشود. صاحب حدائق هم همین را می گفت.

و لکن انصافا و لو به قرینه روایـات دیگر، ظـاهر روایت قُبیـل ثلث لیـل است: زیرا در روایات دیگر می گفت «وقت العشاء الی ثلث اللیـل» و یـا وجوب مبـادرت دارد و یـا حـداقل این است که وقت فضـیلت در این وقت است لـذا معنا نـدارد جبرئیل وقت فضـیلت را بیان نکند و به پیامبر بگوید بعد از وقت فضـیلت نماز عشاء را بخوان. لذا با توجه به این قرینه ظاهر روایت این است که قبیل خروج ثلث لیل جبرئیل نازل شد. و أمر کرد که نماز عشاء را بخوان.

نکته:آقای خوئی می گوید قرینه بر اینکه این را روایات را حمل بر وقت فضـیلت می کنیم همان و هو تضـییع آن روایت است. از این جمله معلوم می شود تـأخیر نماز عشاء تا نیمه شب مرجوح است ولی جایز است و هو تضـییع یعنی بالاغیرتاً از این کارها نکن.

ولی مـا نمی فهمیم از کجـای و هو تضـییع به دست می آیـد که تـأخیر جـایز است. حالاـ مهم نیست. ما «و انت فی رخصه» که داریم و فیه غنی و کفایه.

ص: ۶۰۶

روایت سوم(روایت فقه الرضا)

«... و وقت المغرب سقوط القرص إلی مغیب الشفق و وقت عشاء الآخره الفراغ من المغرب ثم إلی ربع اللیل و قد رخص للعلیل و المسافر فیهما إلی انتصاف اللیل و للمضطر إلی قبل طلوع الفجر...(۱)

علیل به معنای فقیر نیست بلکه به معنای «من به علّة» است یعنی کسی که یک مشکلی دارد.

این روایت ربع لیل را می گوید که هیچ کس از فقهاء به آن فتوا نداده اند و کسی مطرح نکرده است.

و فقه الرضا هم از نظر سند مشکل دار است لذا آن را رها می کنیم.

وقت نماز صبح

بحث بعد راجع به این است که صاحب عروه می گوید ما بین طلوع الفجر الی طلوع الشمس وقت الصبح

دو بحث مهم در این جا مطرح است: بحث أول این که واضح است مبدأ نماز صبح طلوع فجر است، طلوع فجر صادق، در مقابل طلوع فجر کاذب، که یک سپیدی به شکل مثلث دیده می شود و از بین می رود و بعد از مدتی فجر صادق شروع می شود.

مراد از فجر صادق چیست؛ باید گفت که در افق سه حالت پیدا می شود، متخصصین گزارش داده اند و فیلمش هم موجود است و ما هم دیدیم، حدودا هشت دقیقه بین این سه حالت فاصله است؛

اول یک نقطه سفیدی است که حداقل با چشم دقیق دیده می شود. بعد یک خط باریک سفیدی به صورت افقی ایجاد می شود و بعد این خط باریک افقی کم کم پهن می شود، بالا می آید، در برخی از اوقات سال هشت دقیقه که از این حالت می گذرد دیگر این خط پهن دیده می شود.بین آن خط باریک و خط عریض هفت دقیقه فاصله است. که مجموعا هشت دقیقه می شود.

۱- (۷) الفقه - فقه الرضا، ص: ۱۰۳ .

و باید ببینیم طلوع فجر کدام است. برخی از این اذان ها با برخی از این محاسبات حدود هشت دقیقه فرق می کند.

راجع به انتهاء وقت صبح هم برای مختار آیا طلوع شمس است یا روشنایی هوا؟ این جا هم صاحب حدائق گفته اگر قبل از روشنی هوا، خیلی زودتر از طلوع شمس، نماز صبح را نخوانی، مشغول الذمه هستی.

محرمات/غناء /شرطیت باطل بودن مضمون کلام در صدق غنا/مستثنیات غنا ۹۵/۱۰/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: محرمات/غناء /شرطیت باطل بودن مضمون کلام در صدق غنا/مستثنیات غنا

بحث راجع به این بود که آیا در صدق غنا و یا حرمت غنا شرط است که مضمون کلام باطل و لهوی باشد یا اگر کیفیّت آواز، کیفیّت لهویه و مطرب باشد ولو مضمون باطل نباشد، غنا صدق می کند و حرام است.

عدم احراز صدق غنا در صورت باطل نبودن مضمون کلام

ما از نظر استظهار عرفی واقعا در احراز صدق غنا در جایی که محتوای کلام، باطل نیست مشکل داریم و لو این آوازعادتاً با آواز هایی که در کلام های باطل شنیده شده است متناسب است أما صدق غنا بر آن واضح نیست. و لذا اگر ما باشیم و قاعده برائت از حرمت آن جاری می کنیم.

روایات دال بر عدم شرطیّت باطل بودن کلام لهوی در صدق غنا

و لکن، الذی یسهل الخطب این است که روایت عبدالاعلی یک بیانی دارد که از آن هم می فهمیم غنا مختص به کلام باطل نیست و هم می فهمیم این غنا حرام است.

روایت عبدالاعلی

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ یُونُسَ بْنِ یَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَی قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْغِنَاءِ- وَ قُلْتُ إِنَّهُمْ یَزْعُمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص رَخَّصَ- فِی أَنْ یُقَالَ جِئْنَاکُمْ جِئْنَاکُمْ حَیُّونَا حَیُّونَا نُحَیِّکُمْ- فَقَالَ کَذَبُوا إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبِینَ- لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنّا إِنْ کُنّا فاعِلِینَ- بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَی الْباطِلِ فَیَدْمَغُهُ- فَإِذا هُوَ زاهِقٌ وَ لَکُمُ الْوَیْلُ مِمّا تَصِفُونَ ثُمَّ قَالَ وَیْلٌ لِفُلَانٍ مِمَّا یَصِفُ رَجُلٌ لَمْ یَحْضُرِ الْمَجْلِسَ.(۱)

ص: ۶۰۸

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۰۷ .

این جمله ای که در این روایت آمده «جئناکم جئناکم حیونا حیونا نحیکم» قطعا مشتمل بر باطل نیست. ولی تعبیر غنا در مورد

آن به کار رفت؛ ظاهراً این جمله در زفّ عرائس استفاده می شده است و وقتی خانواده داماد و عروس به همدیگر می رسیدند زن ها آواز می خواندند: «جئناکم جئناکم حیونا حیونا نحیکم» و در حضور مردها بوده است به خاطر همین مشکل داشت. نه این که مراد از این جمله این باشد که: «جئناکم جئناکم یعنی جئناکم جئناکم للفسق و الفجور»

عدم اطلاق در روایت (احتمال اختصاص به صورت اثاره شهوت و انجام رقص)

البته روایت اطلاق ندارد و از یک قضیه معهوده صحبت می کند و امام هم نفرمود که این جمله به صورت مطلق غنا است. ممکن است و قدر متیقّن همین است که این کلام به کیفیّتی خوانده می شده که اثاره شهوت داشته و همراه آن رقص انجام می دادند. لذا ما قول ثالث که قول آقای خویی بود را قبول می کنیم و می گوییم: در دو جا غنا حرام است؛ اگر محتوا باطل باشد، همین که صوت و آواز خوشی باشد که شأنیت اطراب دارد و عرفا به آن آواز لهوی می گویند، این حرام است. ولی اگر محتوای کلام، باطل نبود به این مقدار از کیفیتی که موجب اطراب است عرفا محرز نیست صدق غنا بشود، باید شأنیت اثاره شهوت و ایجاد حالت رقص داشته باشد. بستگی به کیفیت خواندن آن دارد.

ما این معنا را از این روایت استفاده کردیم و اگر این روایت و نیز روایت دیگر که راجع به تغنی به قرآن است، نبود، ما واقعا در صدق غنا در مواردی که محتوا، باطل نیست تشکیک می کردیم.

ص: ۶۰۹

روایت راجع به تغنّی به قرآن

راجع به تغنّی به قرآن دو روایت ضعیف السند وجود دارد که به عنوان تأیید ذکر می کنیم:

۱-روایت عبدالله بن سنان:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِبْرَاهِیمَ الْأَحْمَرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص اقْرَءُوا الْقُرْآنَ بِأَلْحَانِ الْعَرَبِ وَ أَصْوَاتِهَا- وَ إِیَّاکُمْ وَ لُحُونَ أَهْلِ الْفِسْقِ وَ أَهْلِ الْکَبَائِرِ- فَإِنَّهُ سَیَجِی ءُ مِنْ بَعْدِی أَقْوَامٌ یُرَجِّعُونَ الْقُرْآنَ- تَرْجِیعَ الْغِنَاءِ وَ النَّوْحِ وَ الرَّهْبَانِیَّهِ- لَا یَجُوزُ تَرَاقِیَهُمْ قُلُوبُهُمْ مَقْلُوبَهٌ- وَ قُلُوبُ مَنْ یُعْجِبُهُ شَأْنُهُمْ.(۱)

۲-روایت عطاء بن ابی ریاح:

وَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ مُسْلِمٍ الْخَشَّابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَرِیحٍ الْمَکِّیِّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِی رِیَاحٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فِی حَدِیثٍ قَالَ: إِنَّ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَهِ إِضَاعَهَ الصَّلَوَاتِ- وَ اتِّبَاعَ الشَّهَوَاتِ وَ الْمَیْلَ إِلَی الْأَهْوَاءِ إِلَی أَنْ قَالَ- فَعِنْدَهَا یَکُونُ أَقْوَامٌ یَتَعَلَّمُونَ الْقُرْآنَ لِغَیْرِ اللَّهِ- وَ یَتَّخِذُونَهُ مَزَامِیرَ- وَ یَکُونُ أَقْوَامٌ یَتَفَقَّهُونَ لِغَیْرِ اللَّهِ- وَ تَکْثُرُ أَوْلَادُ الزِّنَا- وَ یَتَغَنَّوْنَ بِالْقُرْآنِ إِلَی أَنْ قَالَ- وَ یَسْتَحْسِنُونَ الْکُوبَهَ وَ الْمَعَازِفَ- وَ یُنْکِرُونَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیَ عَنِ الْمُنْکَرِ- إِلَی أَنْ قَالَ فَأُولَئِکَ یُدْعَوْنَ فِی مَلَکُوتِ السَّمَاوَاتِ- الْأَرْجَاسَ الْأَنْجَاسَ.(۲)

سند این سه روایت را بررسی کنیم:

راه توثیق عبدالأعلی بن أعین

راه أول: مروی عنه صفوان

سند روایت عبدالاعلی (که عبدالاعلی بن اعین است) به نظر ما خوب است؛ چون عبدالاعلی و لو توثیق خاص ندارد ولی صفوان از عبدالاعلی نقل روایت کرده است و صفوان طبق شهادت شیخ طوسی: ممن لا یروی و لا یرسل الا عن ثقه، (نقل صفوان در کافی جلد ۷ صفحه ۲۶۷) و منافات ندارد که در تهذیب هم یک روایت دیگری صفوان با واسطه ابن مسکان از عبدالاعلی نقل می کند زیرا طبقه صفوان به اصحاب امام صادق می خورده، لذا گاهی با واسطه گاهی بی واسطه نقل می کند و مشکل ندارد.

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۲۱۰ .

۲- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۱۰ .

راه دوم: توثیق شیخ مفید ره

مرحوم آقای خوئی فرموده اند؛ به نظر ما از راه دیگر می شود عبدالاعلی بن اعین را توثیق کرد؛

و آن این است که در رساله عددیه شیخ مفید فرموده است اینها جزء فقهاء اصحاب ائمه بودند. از اعلام رؤسائی بودند، (الاعلام الرؤساء الماخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتیا و الاحکام الذین لایطعن علیهم و لاطریق الی ذم واحد منهم و هم اصحاب الاصول المدونه و المصنفات المشهوره).

مناقشه در راه دوم

به نظر ما این عبارت رساله عددیه بر وثاقت این افراد که یکی شان عبدالاعلی است، اصلا دلالت نمی کند:

برای اینکه هر کس به رساله عددیه رجوع کند می فهمد که شیخ مفید در این کتاب به دنبال این بحث بوده که یک عده می گفتند ماه رمضان سی روز کمتر نمی شود، ثلاثون یوما لاینقص ابدا. روایاتی را هم مطرح می کردند. شیخ مفید در این رساله عددیه می خواهد اثبات کند که شهر رمضان مثل بقیه ماه ها، گاهی بیست و نه روز و گاهی سی روز است. شیخ مفید روایات قول اول را که مطرح می کند روایت محمد بن سنان را هم می آورد: شهر رمضان ثلاثون یوما لاینقص ابدا، بعد می گوید محمد بن سنان مطعون لاریب فی تهمته(۱) . و در ادامه وقتی به روایات قول مختار خود می رسد می گوید راویان این روایات از بزرگان اند و صاحب اصول مشهوره اند(۲) بعد اسم می آورد و می گوید: مثلاً ـ ابی الجارود از محمد بن سنان از امام صادق علیه السلام نقل می کند با این که در چند صفحه قبل محمد بن سنان را تضعیف کرده بود و أبی الجارود هم بر فرض دروغگو نباشد ولی رئیس فرقه ضالّه زیدیه جارودیه است و این تعریف ها به او نمی خورد. اینها قرینه می شود که شیخ مفید مجموع من حیث المجموع را می خواهد بگوید، یعنی در بین این روات قول دوم، آدم های بزرگ فی الجمله و در بعضی از این روایات وجود دارند و وقتی روایات را نقل می کند گزینشی نقل نمی کند و همه را نقل می کند و مراد او این نیست که همه راویان این روایات از رؤسای أصحاب اند.

۱- (۴) محمد بن سنان عن حذیفه بن منصور عن أبی عبد الله ع قال شهر رمضان ثلاثون یوما لا ینقص أبدا و هذا الحدیث شاذ نادر غیر معتمد علیه طریقه محمد بن سنان و هو مطعون فیه لا تختلف العصابه فی تهمته و ضعفه و ما کان هذا سبیله لم یعمل علیه فی الدین./الرد علی أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل، ص: ۲۰ .

۲- (۵) فصل و أما رواه الحدیث بأن شهر رمضان شهر من شهور السنه یکون تسعه و عشرین یوما و یکون ثلاثین یوما : فهم فقهاء أصحاب أبی جعفر محمد بن علی و أبی عبد الله جعفر بن محمد و أبی الحسن موسی بن جعفر و أبی الحسن علی بن موسی و أبی جعفر محمد بن علی و أبی الحسن علی بن محمد و أبی محمد الحسن بن علی بن محمد ص و الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتیا و الأحکام الذین لا یطعن علیهم و لا طریق إلی ذم واحد منهم و هم أصحاب الأصول المدونه و المصنفات المشهوره و کلهم قد أجمعوا نقلا ـ و عملا علی أن شهر رمضان یکون تسعه و عشرین یوما/ .الرد علی

أصحاب العدد – جوابات أهل الموصل، ص: ٢٥

علاوه بر این که خود عبدالاعلی جزء اصحاب اصول مدونه و مصنفات مشهوره نبوده است.

مناقشه در راه أول

این که صفوان از عبدالاعلی بن اعین نقل کرده است تنها یک مورد در کافی است و با یک نقل وثوق حاصل نمی شود.

جواب

این اشکال صحیح نیست زیرا کافی هیچ اختلاف نسخه ندارد. در کافی طبع دار الحدیث که عمده نسخ را جمع کرده اند اختلاف نسخه ذکر نکرده اند و همین متن را در کتاب های دیگر با همین سند نقل کرده اند که: «صفوان عن عبدالاعلی کل معروف صدقه». و لذا چون خبر ثقه است و اختلاف نسخه هم نیست و کتاب هم مثل کتاب کافی است که مورد اهتمام بوده است لذا وثوق حاصل می شود. بله ما در کامل الزیارات که مثل کافی از کتب مشهوره ای نبوده که همیشه نسخ مختلف داشته باشد، تشکیک کردیم.

ضعف سندی روایات راجع به تغنّی قرآن

اما روایت راجع به تغنی به قرآن سندش ضعیف است؛

روایت عبدالله بن سنان در سندش، ابراهیم بن اسحاق الاحمری النهاوندی است که هم شیخ و هم نجاشی گفته اند: «کان ضعیفا فی حدیثه متهما فی دینه»

روایت عطاء بن ابی ریاح هم مشتمل بر مجاهیل است.

و لذا ما این دو روایت را به عنوان شاهد آوردیم. علاوه بر این که استشهاد اگر در حد صدق لغوی باشد نیاز به صحت سند ندارد.

منتها این ها باز به عنوان تایید است و الا ممکن است شما بگویید اطلاق یک لفظ بر یک مورد اعم از حقیقت است، استعمال اعم از حقیقت است، و لذا ما این ها را به عنوان تایید ذکر کردیم اما روایت عبدالاعلی سنداً تمام است و دلالت می کند که تغنّی به «جئناکم جئناکم حیونا حیونا نحیکم» حرام است.

و لـذا حق در مسئله این است که: اگر غنـا در محتوای حق و غیر باطـل به کیفیت لهویه شدیـده باشـد که نوعـاً مـثیر شـهوت و موجب ایجاد حالت رقص است، حرام است. و عمـده دلیل ما در این فرض روایت عبـدالاعلی است. مازاد آن را به اصل برائت رجوع می کنیم. بله، اگر محتوا باطل باشد همین که صوت حسن شأناً مطرب باشد برای صدق عرفی غنا کافی است.

اثبات عدم حرمت غنا در غیر کلام لهوی با تمسّک به آیه «لهو الحدیث»

و اگر احراز کنیم که لغتاً و عرفاً غنا در کلام غیر باطل هم صدق می کند اشکال جلسه قبل مطرح می شود که:

آیه « و اجتنبوا قول الزور» و آیه « و من النـاس من یشتری لهو الحـدیث لیضل عن سبیل الله» نسـبت به حرمت غنا اطلاق نـدارد؛ زیرا ظاهر «لهو الحدیث» یعنی حدیث و سخن لهوی و باطل، است و ظاهرآن اضافه وصف به موصوف است «الحدیث اللهوی» نه اضافه ظرف به مظروف «اللهو فی الحدیث» به معنای لهو کردن در هنگام ادای یک سخن.

و به نظر مـا روایـاتی که در تفسـیر این دو آیه وارد شـده، که مراد غنـا این دو آیه غنـا است، نسبت به غنای درکلام غیر باطل اطلاق ندارد.

و اینکه امام قـدس سـره فرموده اند: واضح است که غنا کیفیّت صوت است و محتوای کلام در آن نقشـی ندارد لذا در روایت که این دو آیه را بر غنـا تطبیق کرده است اطلاـق وجود دارد و شامـل غنـای در کلام غیر باطل هم می شود. لـذا این قرینه می شود که بگوییم لهو الحدیث أعم از این است که محتوا لهوی باشد یا کیفیت أداء کلام لهوی باشد.

ص: ۶۱۳

بعد ایشان فرموده است(۱) : نگویید که طبق این معنا که غنا لهو الحدیث است پس غنایی حرام است که لیضلّ عن سبیل الله باشد و به این هدف باشد ولی اگر انجمنی از آواز خوان ها به جهت هدایت إلی سبیل الله تشکیل شود اشکالی ندارد؛

زیرا ظاهر آیه «و من الناس من یشتری لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله» این است که لام، لام عاقبت است، (مثل «لدوا للموت»، یعنی متولد بشوید و عاقبت به دنیا آمدن مرگ است،«و ابنوا للخراب» ساختمان بسازید و عاقبت ساختمان ساختن خرابی آن است. «و اتخذوه آل فرعون لیکون لهم عدوا و حزنا» این لام عاقبت است).

«و من الناس من یشتری لهو الحدیث لیضلّ» یعنی کسی که لهو الحدیث را فرا می گیرد و آن را منتشر می کند نتیجه کارش إضلال عن سبیل الله است. لهو الحدیث را یاد می گیرد تا به دیگران یاد بدهد. غنا را یاد می گیرد تا مردم را از ذکر خدا باز بدارد و به سمت لهو بکشاند، این اضلال عن سبیل الله است. و اضلال عن سبیل الله تنها به این نیست که عقائد مردم را منحرف کند بلکه اگر مردم را به انحراف عملی بکشاند هم اضلال عن سبیل الله است.

توجه شود که لام عاقبت فعل را تخصیص نمی زند مثلاً لدوا للموت به این معنا نیست که شما برای موت به دنیا بیایید و به دسته دیگر بگوید لدوا للحیاة، بلکه معنایش این است که عاقبت ولادت مرگ است. و در این آیه هم معنا چنین است که عاقبت اشتراء لهو الحدیث، اضلال عن سبیل الله است. و آیه می گوید اشتراء لهو الحدیث مساوق این است که اضلال عن سبیل الله حاصل شود. و امام علیه السلام هم می فرمایند که غنا مصداق «اشتراء لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله» و مصداق حرام و اضلال عن سبیل الله است. و گرنه اگر کلام امام علیه السلام تنها این بود که لهو الحدیث به معنای غنا است و برخی لهو الحدیث ها اضلال عن سبیل الله دارند راوی با امام محاجّه می کرد که این مورد اضلال است یا نه.

۱- (۶) المکاسب المحرمه (للإمام الخمینی)، ج ۱، ص: ۳۱۲.

این فرمایش امام کاملا متین است. اما عرض ما این است که:

شما می فرمایید غنا یقینا بر صوت مطربی که در کلام حق است صادق است. بر فرض این محرز باشد، اما ما یصلح للقرینیه دارد چون ظاهر لهو الحدیث حدیث لهوی است یعنی حدیثی که مضمونش لهوی و باطل باشد، اما فوقش این روایاتی که راجع به اجتنبوا قول الزور است، راجع به و من الناس من یشتری لهو الحدیث است که تطبیق کرده بر غنا اطلاقش از کار می افتد روایات دیگر که هست:

همین روایت عبدالاعلی یا روایت کتاب علی بن جعفر: الرجل یتعمد الغنا یجلس الیه؟ قال لا یا روایت سهل بن زیاد از علی بن ریان بن صلت الاشعری القمی (که نجاشی توثیقش می کند) از یونس بن عبدالرحمن قال سألت الخراسانی علیه السلام، از امام رضا علیه السلام سؤال کردم از غنا و قلت ان العباسی ذکر عنک انک ترخص فی الغنا فقال کذب الزندیق ما هکذا قلت له سألنی عن الغنا فقلت ان رجل اتی اباجعفر علیه السلام فسأله عن الغنا فقال یا فلان اذا میز الله بین الحق و الباطل فاین یکون الغنا؟ فقال مع الباطل فقال قد حکمت. ظاهر آن این است که حضرت به خاطر این که غنا حرام است ناراحت شد و فرمود کذب الزندیق. البته در سند سهل بن زیاد است که مشهور قبول دارند؛ ما اشکال می کنیم.

نظر نهایی در شرطیّت باطل بودن محتوا در حرمت غنا

و حاصل کلامنا فی الغنا ان الظاهر حرمه الغنا و لکن اینطور نیست که اگر محتوا باطل باشد یا باطل نباشد فرق نکند و فقط کیفیّت آواز خوانی مهم باشد، که نظر امام بود. بلکه در جایی که محتوا مشترک است یا محتوا باطل نیست، یعنی محتوا اشعار عشق مجازی نیست، اشعار لهوی نیست، یا مشترک است بین عشق مجازی و عشق حقیقی اینجا قدرمتیقن این است که در صورتی که شأنیت اثاره شهوت و ایجاد حالت رقص داشته باشد هم غنا صادق است و هم حرام است و در غیر این صورت ما دلیلی بر حرمت آن نداریم.

ص: ۶۱۵

بله، عمده این سرودهایی که می خوانند از ناحیه آن تار و طنبورش مشکل پیدا می کند. حال چه می شد این تار و طنبورها را حذف می کردند، صدای خوب خدا به تو داده، با همان صدای خوب مردم را مشغول بکن، چه لزومی دارد که در کنارش تار و طنبورزن و اینها می آوری!

نکته: عبدالاعلی مول آل سام همین عبدالاعلی بن اعین است. کافی در یک جا تصریح می کند عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام.

مستثنیات حرمت غنا

مستثنیات حرمت غنا را عرض کنیم:

حداء

اولین استثناء حرمت غنا حداء برای سوق ابل است، برای اینکه شتر را راه ببرند حداء می خوانند. مشهور گفتند این غنا حلال است. دلیل شان هم یک روایت عامیه است که در سنن بیهقی نقل می کند. می گوید که عبدالله بن رواحه برای شتر حداء می خواند و کان حسن الصوت و پیامبر هم به او اجازه داد.

مناقشه

اولا سند ضعیف است. ثانیا معلوم نیست حداء مساوق با غنا باشد.

و لذا از این استثناء بگذریم. این استثناء دلیل ندارد.

غنای زن آوازه خوان در زف العرائس

استثناء دوم: غنا زن آوازه خوان در زف عرائس؛ زف عرائس فقط یعنی آن وقتی که عروس را به خانه شوهر می خواهند ببرند. نه اینکه ده تا مجلس مقدماتی می گیرند و ده تا مجلس بعد از عروسی می گیرند، پیش پرداز و پس پرداز عروسی اینها زف العرائس نیست. فقط در همان زف العرائس استثناء غنا مغنیه مورد نظر مشهور است.

آقای سیستانی اشکال کرده اند و فرموده اند: خلاف احتیاط است.

ولی روایت صحیحه بود: صحیحه ابی بصیر: اجر المغنیه التی تزف العرائس لیس به بأس و لیس بالتی یدخل علیها الرجال.

ص: ۶۱۶

لذا سند، تمام است و دلالتش هم خوب است.

البته گفته می شود این استثناء در کلمات مشهور ذکر نشده است که باید بررسی کرد. ولی علامه و شیخ انصاری این استثناء را به مشهور نسبت داده اند.

و لذا این استثناء به نظر ما درست است. اما باید صرفا آواز باشد نه ضرب آلات لهو. و نیز آوازش ترغیب به منکر نباشد. بله، باطل بودن مضمون طبیعی است زیرا مجلس عروسی است و خانم ها می خواهند یک مجلس شادی داشته باشند و به کسی که از بهشت و جهنّم می گوید گوش نمی دهند.

نکته: قدرمتیقن از «جئناکم جئناکم» همان زف العرائس بود ولی اینها در حضور مردان نامحرم چه بسا این اشعار را می خواندند و ممکن بود پیش پرداز زف العرائس هم باشد، برای خواستگاری، برای مجالس بعد از زف العرائس، لذا حضرت فرمود که حرام است. و در این روایت غنا در زف العرائس تجویز شده است ولی در آن روایت نگفته که غنا با جئناکم جئناکم در خصوص زف العرائس بود و در حضور نامحرم هم نبود، و لذا قابل تقیید است.

غنا در قرائت قرآن

استثناء سوم: مرحوم سبزواری در کتاب ذخیره العباد می فرماید: غیر واحد من الاخبار یدل علی جواز الغنا فی القرآن بل استحبابه.

مناقشه

که این هم درست نیست. ما قبلا جوابش را دادیم و گفتیم آنی که در روایت است تحسین صوت و یا ترجیع به قرآن است. و صدا را در حلق چرخاندن لزوما غنا نیست، صوت حسن که غنا لزوما نیست. در برخی از روایات هم که می گفت تغنی به قرآن نکنید. و لذا این استثناء سوم هم درست نیست.

ص: ۶۱۷

غنای زن برای شوهر

استثناء چهارم: ربما یقال که تغنی زن برای شوهرش اشکال ندارد: گفته می شود استمتاع مرد از زن جایز است و یکی از استمتاعات غنا است، و یکی از استمتاعات هم رقص است. چه جور شما را در «انهاکم عن الزفن» از رقص نهی می کنم، حال رقص زن برای شوهرش را استثناء می کنم. گفته می شود دلیل استثناء رقص این بود که استمتاع مرد از زن جایز است. خب همین بیان هم در غنا هم می آید.

مناقشه

این هم درست نیست: برای اینکه؛

اولا اطلاقی در جواز استمتاع از زن به ایّ وجه کان نداریم: و آیه هم گفته «فأتوا حرثکم انی شئتم» نه «فاستمتعوا من زوجتکم انی شئتکم»

ثانیا بر فرض اطلاقی در جواز استمتاع هم داشته باشیم دلیل حرمت غنا عرفا بر آن حکومت دارد: دلیل حرمت غنا عنوان ثانوی است، و این که استمتاع از زن جایز است، ترخیص به عنوان اولی است. مثل اینکه یک خطاب می گوید: گوشت گوسفند جایز است یک خطاب دیگر می گوید غصب حرام است. عنوان غصب به عنوان ثانوی حکومت دارد بر حلیت لحم شاه به عنوان اولی. استمتاع از زوجه به عنوان اولی جایز است و دلیل حرمت غنا یا حرمت رقص بر آن حکومت دارد.

و من هنا تبین: اینکه بعضی آمدند گفتند غنا در ذکر مدائح اهل بیت و یا مصائب اهل بیت بناء بر اینکه غنا شامل صوت موجب طرب حزین هم بشود، اشکال ندارد زیرا ادله به مدح اهل بیت یا به رثاء اهل بیت ترغیب کرده، و اطلاق دارد و لو غنا باشد. حالا- مدح اهل بیت که راحت می تواند غنا باشد، اصلا به شکل مهیج و مطرب می خواند. حتی الان نباید کسی تشکیک کند در اینکه برخی در رثاء اهل بیت چنان می خوانند که گویا مجالس آوازه خوانی برگزار می کنند. گاهی اینطور است. مخصوصا اگر بگوییم طرب اعم از طرب شادی یا طرب اندوه و غم که مشهور می گویند، است که در این صورت غنا بر آن صدق خواهد کرد. البته در این مناقشه کردیم، فقط کیفیت صوتی که در مدائح و رثاء اهل بیت به نحوی خوانده بشود که مناسب است با آن کیفیت های مثیر شهوت، آن ها را ما حرام می دانیم.

تبین مما ذکرنا:

اولاـ در ترغیب به مدائح اهـل بیت و رثـاء اهـل بیت به این نحو اطلاـقی نـداریم. آنی که وجود دارد ترغیب به بکاء و تباکی است. ثانیاً:بر فرض اطلاق هم داشته باشد، عنوان ثانوی حرمت غنا بر آن حاکم است.

این بحث تمام شد.

کلام در محرم دیگر که قمار است واقع می شود: بحث های جنبی مهمی دارد ،حرمت شطرنج یا بحث حکم بازی با قمارهایی که در یک شـهر قمار هستند ولی در شهر دیگر قمار نیستند بدون بردوباخت یا با بردوباخت، ان شاء الله در جلسات بعد این را بحث می کنیم.

کتاب الصلا/اوقات نماز های یومیه /انتهای وقت نماز صبح ۹۵/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاۀ/اوقات نماز های یومیه /انتهای وقت نماز صبح

بحث راجع به وقت نماز صبح بود.

اشاره ای اجمالی به حقیقت طلوع فجر

واضـح است مبـدأ نمـاز صـبح طلوع فجر است، طلوع فجر صادق، در مقابل طلوع فجر کاذب، که یک سپیـدی به شـکل مثلث دیده می شود و از بین می رود و بعد از مدتی فجر صادق شروع می شود.

بحث مهم در نمـاز صـبح تفسیر حقیقت طلوع فجر است که مرحوم صاحب عروه بعـدا مطرح می کنـد لـذا ما هم در آنجا این بحث را ان شاء الله دنبال می کنیم. اکنون به عنوان اشاره عرض می کنم تا دوستان تأمّل کنند؛

طلوع فجر در شب های معمولی با طلوع فجر در شب های مهتابی بحثی متفاوت دارد؛

در شب های معمولی بحث است که: طلوع فجر به این است که سپیدی صبح، عریض شود یا یک خط باریک هم داشته باشد، کافی است؟ که اختلاف نظر در این بحث منشأ اختلاف کنونی در ساعت و زمان اوقات شـرعی شـده است: مثلاً بعضـی از این هایی که ساعات وقت شرعی را ثبت کردنـد، در این روز ها در وقت قم حدود نه دقیقه اختلاف دارند، و گاهی در بعضـی از ایام سال یازده دقیقه اختلاف پیـدا می شود. لـذا با این که در وقت کسوف و خسوف در سال های بعد اختلاف پیدا نمی کنند و از نظر محاسـبه وقت، دقیق هسـتند ولکن اختلاف نظر در این مسأله (که طلوع فجر با پیدایش خط باریکی از سپیدی حاصـل می شود یا باید این خط سپید عریض شود تا طلوع فجر محقّق شود)، موجب ایجاد بخشـی از اختلاف در وقت اذان صـبح شده است.

ص: ۶۱۹

و این دو احتمال ممکن است از خود روایات هم استفاده شود: خود تعبیر خیط أبیض چه بسا این احتمال أول (که خط باریکی از سپیدی ایجاد شود) استفاده شود زیرا خیط به معنای نخ است. و ممکن است احتمال دوم استفاده شود به این بیان که خیط به معنای رنگ است یعنی رنگ سفیدی، زیرا در مقابل آن خیط أسود آمده و رنگ سیاهی که هنگام طلوع فجر است شبیه نخ نیست. و نیز در برخی روایات «اذا اعترض» دارد که طبق این احتمال دوم به این معنا است که سپیدی پهن شود. و از آقایان استفتاء که کرده اند مختلف جواب داده اند.

لذا این بحثی است که هم از جهت روایی و هم از جهت بررسی تکوینی و نظریات متخصصین جدید مناسب است بررسی شود. که ان شاء الله در بحث آینده دنبال خواهیم کرد.

راجع به شب های مهتاب هم: کسانی مثل امام قدس سره و در معاصرین آقای زنجانی معتقدند: در شب های مهتاب به خاطر غلبه نور ماه، سپیدی صبح تشکیل نمی شود. نه اینکه مثل شب های ابری از دیدن سپیدی صبح مانع داریم. بله، اگر نور ماه نبود، خیط ابیض تشکیل می شود، یعنی نور ابیض وجود تقدیری دارد.

برخی به نظر امام قدس سره اشکال می کنند که تبیّن ظهور در طریقیت محضه دارد. لکن امام قدس سره به این مطالب توجّه دارند و اشکال ایشان این است که أصلاً در شب های مهتاب خیط ابیض یعنی ما یتبین، وجود فعلی ندارد، وجود تقدیری دارد، مثل اینکه یک مرداری در داخل آب کر در زمستان باشد. اگر در تابستان می بود بو می گرفت، یا اگر یخ در این آب نمی انداختیم بو می گرفت، اما چون یخ انداختیم یا هوا سرد بود، این آب بو نگرفت. این آب که بالفعل متغیّر نیست بلکه تغیّر تقدیری دارد که اعتباری ندارد. اینجا هم امام می فرمایند اصلا خیط ابیض وجود تقدیری پیدا کرده است. بله، اگر ماه نورش غالب نبود خورشید به درجه ای رسیده که بتواند سپیدی صبح ایجاد کند.

ص: ۶۲۰

و این بحث، بحث مهمی است و به همین توضیحی که دادیم آقای زنجانی هم نظرشان مثل نظر امام هست: لذا در شب های مهتاب حدودا بیست دقیقه باید صبر کرد. حالا ـ غیر از آن که در ایام عادی حدودا چند دقیقه ای باید صبر کرد که مطمئن شویم سپیدی صبح با چشم عادی قابل رؤیت است، در شب های مهتاب هم باید بیشتر صبر کنیم. امام قدس سره گاهی می فرمودند بیست دقیقه، گاهی به بعضی ها می فرمودند ده دقیقه باید صبر کرد. که این بحث فقهی نیست و باید صبر کرد تا مسأله را بررسی کنیم.

اشاره اجمالی به بحث طلوع فجر در اماکن نزدیک قطب

بحث دیگری که در اینجا مطرح است و جا دارد دنبال شود، این است که:

در کشورهایی که نزدیک قطب اند اصلا شب و روزشان مثل شب و روز ما نیست. روزشان مثل حدودا نزدیکی های غروب آفتاب ما است. شب شان حدودا نزدیکی های بعد از غروب آفتاب ما است. چون در آنجا مثلا بیست و دو ساعت گاهی روز و دو ساعت شب است و در بیست و دو ساعت روزشان خورشید را در گوشه افق می بینند نه در بالای سر. در شب خورشید آرام آرام چند درجه زیر افق می رود و دو ساعتی زیر افق می ماند و چه بسا شعاعش هم در شب دیده می شود و تنها خورشید دیده نمی شود. نه روز روشنایی شدید دارد و نه شب تاریکی شدید دارد و لذا خیط أبیض و أسودی پیدا نمی شود.

و چون بالأخره حکم شیعیان ساکن در آن مناطق باید مشخص شود و جواب سؤالات آن ها داده شود باید این بحث را دنبال کرد.

اگر گفته شود که نمازشان را نزدیکی طلوع آفتاب بخوانند، برای روزه به مشکل برخورد می کنند.اگر می گویید هوا روشن تر بشود، که هوا در شب آن ها کلا روشن است. بله بیست دقیقه بعد از نیمه شب روشن تر می شود، اما طلوع فجری ندارند، طلوع فجر به معنای آنکه یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ندارند. و اینها یکی از مشکلات فقهی است که برای فقه المتغربین این بحث اخیر لازم است بررسی بشود.

این عنوان بحثی است که دوست داشتم خدمت دوستان عرض کنم که در رابطه با آن کار شود و فتاوی را در این رابطه پیدا کنند و همین طور بحث های جدیدی که در این رابطه شده است را جمع آوری کنند.

منتهای وقت نماز صبح

اما فعلا بحث ما راجع به منتهای وقت نماز صبح است.

قول غیر مشهور (اسفارصبح و طلوع حمره مشرقیه)

مرحوم شیخ در خلاف فرموده اند؛ أول وقت صلاه الفجر ؛ لا خلاف فیه انه حین یطلع الفجر الثانی، فإما آخر الوقت فعندنا أن وقت المختار الی أن یسفر الصبح و وقت المضطر الی طلوع الشمس، و به قال الشافعی و جمیع أصحابه. و ذهب الإصطخری من أصحابه إلی أنه إذا أسفر فات وقت الصبح. و قال أبو حنیفه و أصحابه: أن الوقت ممتد الی طلوع الشمس من غیر تفصیل. دلیلنا: طریقه الاحتیاط فان ما اعتبرناه لا خلاف بین الأمه أنه من الوقت و ما زاد علیه لیس علیه دلیل أنه وقت الاختیار، و قد بینا الوجه فیما اختلف من أخبارنا فی الکتابین المقدم ذکرهما(۱)

إسفار یعنی وقتی هوا روشن تر می شود به سفیدی می زند و این سفیدی طرف شرق بر فضا غلبه می کند و بعضی از آن تعبیر به طلوع حمره مشرقیه کرده اند: یعنی وقتی که سرخی خورشید به سمت شرق می زند.

۱- (۱) الخلاف، ج ۱، ص: ۲۶۷ .

گفته اند که وقت مختار برای نماز صبح با طلوع حمره مشرقیه یا به تعبیر شیخ اسفار صبح تمام می شود.

نکته: قول محل بحث اسفار است «و الصبح اذا أسفر» نه اصفرار؛ و اسفار به این معنا است که همان روشنایی که در ابتدای أذان صبح در شرق پدید می آید بر فضا غلبه کند. که تقریباً نیم ساعت بعد از أذان صبح می شود. البته طلوع حمره مشرقیه متاخرتر است، که بعدا عرض خواهیم کرد.

أدله

دلیل مرحوم شیخ طوسی و بزرگانی مثل ابن ابی عقیل، ابن حمزه در وسیله ، که این نظر را قائل شده اند، عده ای از روایات است؛

روایت أول (صحیحه حلبی)

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَقْتُ الْفَجْرِ حِینَ یَنْشَقُّ الْفَجْرُ- إِلَی أَنْ یَتَجَلَّلَ الصُّبْحُ السَّمَاءَ- وَ لَا یَنْبَغِی تَأْخِیرُ ذَلِکَ عَمْداً- لَکِنَّهُ وَقْتٌ لِمَنْ شُغِلَ أَوْ نَسِیَ أَوْ نَامَ.(۱)

وقت نماز صبح از زمان طلوع فجر است تا زمانی که صبح در آسمان جل بیندازد. تجلل یعنی همان بروز و این که صبح آسمان را سپید کند، و شاید اصلش از جُلّ باشد.

«لاینبغی» ظهور در حرمت دارد. و آقای خویی هم همین را دارند. و در روایت هم زراره از این لفظ حرمت را فهمید:

عَنْ زُرَارَهَ بْنِ أَعْیَنَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَا یَنْبَغِی نِکَاحُ أَهْلِ الْکِتَابِ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ وَ أَیْنَ تَحْرِیمُهُ قَالَ قَوْلُهُ وَ لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ.(۲)

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۷ .

۲- (۳) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۵، ص: ۳۵۸ .

روایت دوم (روایت یزید بن خلیفه)

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ عَنْ یَزِیدَ بْنِ خَلِیفَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَقْتُ الْفَجْرِ حِینَ یَبْدُو حَتَّی یُضِی ءَ.(۱)

وقت فجر از زمان طلوع فجر تا زمان اضائه صبح، یعنی روشن شدن فضا و هوا ادامه دارد.

یزید بن خلیفه: از مشایخ صفوان است که شیخ طوسی می گوید که لایروی و لایرسل الا عن ثقه.

روایت سوم (صحیحه عبدالله بن سنان)

وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ وَ فَضَالَهَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ یَعْنِی عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لِکُلِّ صَلَاهٍ وَقْتَانِ وَ أَوَّلُ الْوَقْتَیْنِ أَفْضَلُهُمَا- وَقْتُ صَلَاهِ الْفَجْرِ حِینَ یَنْشَقُّ الْفَجْرُ- إِلَی أَنْ یَتَجَلَّلَ الصُّبْحُ السَّمَاءَ- وَ لَا یَنْبَغِی تَأْخِیرُ ذَلِکَ عَمْداً- وَ لَکِنَّهُ وَقْتُ مَنْ شُغِلَ أَوْ نَسِیَ أَوْ سَهَا أَوْ نَامَ- وَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ حِینَ تَجِبُ الشَّمْسُ- إِلَی أَنْ تَشْتَبِکَ النُّجُومُ- وَ لَیْسَ لِأَحَدٍ أَنْ یَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَیْنِ وَقْتاً- إِلَّا مِنْ عُذْرٍ أَوْ مِنْ عِلَّهٍ.(۲)

وقت نماز صبح تا زمانی است که سپیدی صبح فضا را روشن می کند.

مناقشه

البته این روایت قابل جواب است: هر چند ظاهر جملات این است که مختار باید أول وقت و قبل از این که هوا روشن شود نماز صبح را بخواند ولی جمله «اول الوقتین افضلهما» اقوی ظهورا است و لاأقل ما یصلح للقرینیه است در اینکه می خواهد بگوید استحباب مؤکد دارد نه اینکه واجب است.

ما این جمله«اول الوقتین افضلهما» را ظاهر در بیان وقت فضیلت نمی دانیم تا این روایت دلیل بر قول مشهور شود، بلکه مجمل می دانیم: جمله «لیس لأحد» ظاهر در وجوب دارد و اگر جمله «اول الوقتین افضلهما» وقت فضیلت را بگوید باز می توان بر این ظهور تحفّظ کرد که شخص مختار لازم است و باید وقت أفضل را انتخاب کند ولی این جمله «اول الوقتین افضلهما» به خاطر انس ذهنی که در عدم وجوب پیدا کرده است ما یصلح للقرینه می شود و موجب اجمال می شود: چون «اول الوقتین افضلهما» به «و لیس لاحد ان یجعل آخر الوقتین وقتا» وصل شده است، عرف می گوید من نمی فهمم مستحب مؤکد بگوید این روایت یا می خواهد بگوید اول الوقتین افضلهما و شخصی که معذور نیست نباید این وقت افضل را ترک کند.

ص: ۶۲۴

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۷ .

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۸ .

نکته: آخر الوقتین یعنی الوقت الآخر که می شود وقت ثانی.

روایت چهارم (موثقه عمار)

سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ إِذَا غَلَبَتْهُ عَيْنُهُ أَوْ عَاقَهُ أَمْرٌ أَنْ يُصَلِّيَ الْمَكْتُوبَةَ مِنَ الْفَجْرِ مَا بَيْنَ أَنْ يَطْلُعَ الْفَجْرُ إِلَى أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ ذَلِكَ فِي الْمَكْتُوبَةِ خَاصَّةً فَإِنْ صَلَّى رَكْعَةً مِنَ الْغَدَاةِ ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَلْيُتِمَّ وَ قَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ.(۱)

روایت می گوید اذا غلبته عینه او عاقه امر یعنی اگر عذری بود، نماز صبح را تا طلوع آفتاب تاخیر بینداز نه مطلقا.

مناقشه

آقای خویی فرموده اند: دلالت این روایت قابل مناقشه است: چون «عاقه امر» به معنای «منعه أمر» است و محتمل است شامل امرهایی که عذر عرفی نیست مثل تجارت، بشود.

جواب از مناقشه

و لکن این روایت دلیل بر این نیست که اتیان نماز در وقت فضیلت مستحب است و واجب نیست؛ زیرا روایت تنها می گوید که اگر این گونه شد و نمازت را تأخیر انداختی باید نمازت را قبل از طلوع فجر بخوانی. أما آیا می توان نماز را در حال اختیار تأخیر انداخت یا نه؟ این از روایت استفاده نمی شود.

و لذا به قول صاحب حدائق ما که نمی گوییم با تاخیر نماز صبح تا زمان طلوع حمره مشرقیه، نماز صبح قضاء می شود بلکه می گوییم مختار و غیر معذور خلاف شرع عمل کرده است و نباید نماز را تا این وقت تأخیر می انداخت. أما حالا که تأخیر انداخت وقت أدای نماز باقی است. لذا این روایت وجوب مبادرت به نماز صبح را نفی نمی کند.

ص: ۶۲۵

۱- (۶) تهذیب الأحکام، ج ۲، ص: ۳۸ .

روایت پنجم (صحیحه ابی بصیر)

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَیْدٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ لَیْثٍ الْمُرَادِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَقُلْتُ مَتَی یَحْرُمُ الطَّعَامُ- عَلَی الصَّائِمِ وَ تَحِلُّ الصَّلَاهُ صَلَاهُ الْفَجْرِ- فَقَالَ إِذَا اعْتَرَضَ الْفَجْرُ فَکَانَ کَالْقُبْطِیَّهِ الْبَیْضَاءِ- فَثَمَّ یَحْرُمُ الطَّعَامُ عَلَی الصَّائِمِ وَ تَحِلُّ الصَّلَاهُ صَلَاهُ الْفَجْرِ- قُلْتُ أَ فَلَسْنَا فِی وَقْتٍ إِلَی أَنْ یَطْلُعَ شُعَاعُ الشَّمْسِ- قَالَ هَیْهَاتَ أَیْنَ یُذْهَبُ بِکَ تِلْکَ صَلَاهُ الصِّبْیَانِ.(۱)

موقعی که سپیدی صبح معترض شود، وقت اذان صبح می شود. (البته باید بحث کنیم که مراد از معترض شدن خط باریک افقی است یا خط پهن عمودی)

و کان کالقبطیه البیضاء، یعنی مثل لباس قبطیه، سفید بشود. تلک صلاه الصبیان: صبیان یعنی آن هفت ساله تا زمان قبل از بلوغ، که برای تربیت آن ها قُبیل طلوع شمس بیدارشان می کنند و تمرینی نماز می خوانند تا یاد بگیرند.

مناقشه

این روایت قابل استدلال برای هر دو قول می باشد و دو جور به آن استدلال شده است: یک نحوه استدلال این است که بعضی گفته اند: تلک صلاه الصبیان یعنی صلاه بالغین این نیست. بالغین باید نماز را زودتر بخوانند. نحوه دیگر این است که بعضی ها که طرفدار مشهورند گفته اند: روایت می گوید مؤمن شأنش أجلّ از این کارها است. این کار بچه ها است یعنی خلاف فضیلت است و انسان مؤمن که فهمیده است نماز را به این وقت تأخیر نمی اندازد.

برای ما واضح نیست کدام استظهار درست است و بعید نیست بگوییم که این روایت مجمل است.

ولی هر چند در دلالت چند روایت آخر مناقشه کردیم أما ظهور روایت صحیحه حلبی و یزید بن خلیفه کافی است. لذا از یک طرف ظاهر این روایات وجوب به مبادرت به نماز صبح تا قبل از غلبه سپیدی صبح در افق و یا لاأقل قبل از طلوع حمره مشرقیه است، از طرف دیگر سیره متشرعه در این زمان این است که نمازهایشان را قُبیل طلوع آفتاب می خوانند. ببینیم با این روایات چه باید کرد و آیا می توان این روایات را توجیه کرد تا عمل متشرّعه صحیح باشد یا نه.

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۹ .

نکته: در موثقه معاویه بن وهب راجع به پیغمبر صلی الله علیه و آله وارد شده است که یک روز حین طلوع فجر جبرئیل گفت نماز بخوان یک روز هم حین نوّر الصبح و در آخرش گفت بینهما وقت. ولی شاید ضمیر به نماز عشاء بخورد. و معلوم نیست ظهور در وجوب داشته باشد که امت پیغمبر هم واجب باشد از حین نوّر الصبح تأخیر نیندازند.

نکته: نوّر الصبح همین یضئ در این روایت یا یتجلل الصبح السماء است.

أدله قول مشهور (طلوع شمس)

أدله مشهور در مقابل این روایات را نیز بررسی کنیم؛

دلیل أول (روایت علی بن یعقوب هاشمی)

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَعْقُوبَ الْهَاشِمِيِّ عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَفُوتُ الصَّلَاةُ مَنْ أَرَادَ الصَّلَاةَ- لَا تَفُوتُ صَلَاةُ النَّهَارِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ- وَ لَا صَلَاةُ اللَّيْلِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ- وَ لَا صَلَاةُ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ.(۱)

مناقشه

اولا: سند این روایت ضعیف است. علی بن یعقوب هاشمی مجهول است.

ثانیا: ما هم می گوییم فوت نمی شود، نماز صبح تا قبل از طلوع آفتاب فوت نمی شود اما قابل حمل و تقیید است بر اینکه مختار واجب است قبل از روشن شدن هوا نماز صبح را بخواند.

دلیل دوم (روایت موسی بن بکر)

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: وَقْتُ صَلَاةِ الْغَدَاةِ- مَا بَيْنَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ.(۲)

۱- (۸) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۵۹ .

۲- (۹) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۸ .

ما سند این روایت را قبول داریم: موسی بن بکر از مشایخ صفوان است که لایروی الا عن ثقه.

مناقشه

ولی دلالت آن مثل دلالت روایت قبل قابل مناقشه است که این روایت قابل تقیید است: وقته ما بین طلوع الفجر الی طلوع الشمس و لکن یجب علی المختار غیر المعذور بعذر عرفی المبادره.

یعنی اگر ظهور أوّلی در توسعه را قبول کنیم با این تقیید منافات ندارد و ما من مطلق الا و قد قید، تخصیص اکثر هم لازم نمی آید: زیرا مختار هم وقتش توسعه دارد و مراد از مضطرّ هم اضطراری مثل اضطرار به أکل میته نیست بلکه مراد عذرهای عرفی و عناوین ثانوی است که ممکن است شامل خیلی از أفراد شود: مثل این که خواب مانده، تطهیرش طول کشیده، راننده ماشین می گوید به مسجد برسیم بعد نگه بداریم، اینها عذر عرفی است و این تقیید، مستهجن نیست.

دلیل سوم (استدلال مرحوم خویی)

آقای خوئی می فرمایند: طلوع الحمره المشرقیه که در کلمات فقهاء بود، در روایات نیامده است و عناوین «یتجلل الصبح السماء، نور الصبح، یضئ» مبهم و مقول به تشکیک اند و بعد از اذان صبح سپیدی صبح که در مشرق است آرام آرام بالا می آید تا طلوع شمس، و «یتجلّل» بر هر زمان نسبت به زمان بعد صدق می کند. لذا این عناوین مثل طلوع و غروب آفتاب و زوال شمس و نصف لیل و سپیدی صبح، دقیق نیست. و اگر بیان حد وجوب بود، باید حدّی دقیق ذکر می کرد. لذا یک بیان برای وقت فضیلت است که اگر حدّ آن دقیق هم نباشد مهم نیست.

ایشان می گوید: البته در یک روایتی لفظ حمره به کار رفته است؛

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الرَّجُلِ لَا يُصَلِّي الْغَدَاةَ- حَتَّى يُسْفِرَ وَ تَظْهَرَ الْحُمْرَةُ وَ لَمْ يَرْكَعْ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ- أَ يَرْكَعُهُمَا أَوْ يُؤَخِّرُهُمَا قَالَ يُؤَخِّرُهُمَا.(1)

این روایت لفظ حمره دارد. می گوید شخصی نماز صبحش را نخوانده، تا حمره مشرقیه ظاهر شده، نافله فجر را بخواند یا نماز صبحش را بخواند؟ امام می فرماید نه، نماز صبحش را بخواند.

آقای خوئی می فرمایند: این هم به نظر ما اشعار دارد به اینکه وقت فضیلت فوت شده است زیرا: ظاهر این سؤال این است که راوی معتقد بود اگر به اندازه دو رکعت مانده به طلوع حمره مشرقیه می شود نافله فجر را خواند که عملا نماز صبح می شود بعد از طلوع حمره مشرقیه. سؤالش این است که طلوع حمره مشرقیه شد چه کنیم؟ ولی اگر دو رکعت مانده بود به طلوع حمره مشرقیه اطلاق سؤال سائل این است که آنجا می دانستم چه کار کنم، نافله فجر را می خواندم که عملا نماز صبحش می شد بعد از طلوع حمره مشرقیه.

مناقشه

این استدلال ناتمام است:

اولاً: «تجلل الصبح السماء» برای بیان حدّ وقت واجب، عرفی است: یعنی هوا عرفا روشن و سفید بشود و همان سفیدی طلوع فجر در کل فضا عرفا پخش بشود. و ساعت های قدیم را همین گونه تعیین می کردند: تری الابل مواضع اخفافها؛ می گوید از مزدلفه موقعی می توانی کوچ کنی به منا که شتر جای پایش را ببیند. مقصود از شتر البته باید صاحب الابل باشد، یعنی خودت جای پایت را ببین. دقیق می شود مشخص کرد چه دقیقه ای چه ثانیه ای.

ص: ۶۲۹

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۶۶ .

ثانیاً: مگر بقیه عناوین فقهی حد معین دارد؟ و این دلیل نمی شود از آن عنوان دست برداریم.

و در روایت حمره هم نگفته است که چرا تأخیر نماز صبح را تأخیر انداخته است. شاید معذور بوده است.

و لـذا به نظر می رسـد که روایات ظاهرش همین قول شـیخ طوسـی در خلاف است که واجب است مختار قبل از روشن شـدن هوا مبادرت به اتیان نماز صبح کند.

دلیل لو کان لبان هم در جلسه بعد مطرح می کنیم.

کتاب الصلا/اوقات فرائض /انتهای وقت نماز صبح/انتهای وقت نماز جمعه ۹۵/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /انتهای وقت نماز صبح/انتهای وقت نماز جمعه

بحث راجع به وقت نماز صبح بود.

قول شیخ طوسی در انتهای وقت نماز صبح (اسفار الصبح)

مرحوم شـیخ طوسـی فرمود: شخص مختار تا هنگام روشن شدن هوا، به تعبیر ایشان اسفار الصبح، می تواند نماز صبح را تاخیر بیندازند، اما هوا که روشن و سـفید شد، وقت مختار تمام می شود. و وقت نماز صـبح برای مضـطرّین مثل نائم و ناسی تا طلوع آفتاب ادامه دارد.

مناقشه مرحوم خویی

مرحوم آقای خوئی فرمودند: به قرینه روایاتی می فهمیم که اسفار الصبح، برای بیان وقت فضیلت است:

آقای خویی روایاتی مثل صـحیحه علی بن یقطین یا روایاتی که عنوان «تجلل الصـبح السـماء» یا عنوان «نوّر الصـبح» را موضوع قرار داده بود را قرینه گرفته است که مراد روایات دیگر بیان وقت فضیلت است؛

مناقشه أول

ایشان فرموده است: صحیحه علی بن یقطین قرینه است بر اینکه می شود نماز صبح را از طلوع حمره مشرقیه تاخیر انداخت؛

ص: ۶۳۰

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الرَّجُلِ لَا يُصَلِّي الْغَدَاةَ- حَتَّى يُسْفِرَ وَ تَظْهَرَ الْحُمْرَةُ وَ لَمْ يَرْكَعْ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ- أَ يَرْكَعُهُمَا أَوْ يُؤَخِّرُهُمَا قَالَ

يُؤَخِّرُهُمَا.(۱)

چون علی بن یقطین از امـام سؤال کرد که حمره مشـرقیه طلوع کرده و ما هم نافله فجر را نخوانـدیم، چه کنیم؟ امام می فرماید دیگر نافله فجر را نخوان، نماز صبح بخوان.

آقای خوئی می فرماینـد: معلوم می شود در ارتکاز علی بن یقطین این بوده که اگر قبل از طلوع حمره مشـرقیه دو رکعت وقت داشتیم نـافله فجر بخوانیم می توانستیم نـافله فجر بخوانیم و طبعاً نماز صـبح بعـد از طلوع حمره مشرقیه، که مـدتی قبل از طلوع آفتاب است، واقع می شد

جواب

به نظر ما چنین مطلبی از سؤال علی بن یقطین فهمیـده نمی شود؛ علی بن یقطین در فرضـی که طلوع حمره مشـرقیه شـده سؤال می کنـد که نـافله فجر را نخوانـدیم، چه کنیم؟ اما در فرضـی که طلوع حمره مشـرقیه نشـده و مقـدار دو رکعت به طلوع حمره مشرقیه باقی مانـده است معلوم نیست در ارتکازش این بوده که حتما می توانستیم نافله فجر را بخوانیم و ملازمه ای ندارد. تنها از یک فرضی که قابل بیان بود و عرفی بود سؤال کرد تا ببیند حکم این صورت چگونه است.

و یک فرض هم این است که مقـدار دو رکعت به طلوع حمره مشـرقیه باقی مانده باشد که شاید از همین جواب امام که، حتما نماز صـبح بخوان و دیگر نافله فجر نخوان، می فهمیـد که در این صورتی هم که دو رکعت به طلوع حمره مشـرقیه باقی مانـده است باز وظیفه این است که نماز صبح بخوانی نه نافله فجر، کما اینکه عرفا این گونه فهمیده می شود.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۶۶ .

مناقشه دوم

و نیز آقای خوئی فرموده اند: «تجلل الصبح السماء» به معنای روشن شدن صبح، مبهم است و أمر مبهم نمی تواند حدّ برای أمر واجب قرار بگیرد لذا معلوم می شود برای بیان وقت فضیلت است که ابهام حدّ مهم نیست.

جواب

به نظر ما عنوان«تجلل الصبح السماء» اصلا مبهم نیست: قبل از طلوع آفتاب ابتدا هوا آبی است بعد سفید و روشن می شود و با سفید شدن هوا «تجلل الصبح السماء، اضاء الصبح، نوّر الصبح» محقّق می شود.

و اگر می گویید حدود شرعیه باید با دقیقه و ثانیه مشخّص شود؛ می گوییم کجا این کار را کرده اند تا بخواهیم بگوییم اینجا هم باید این گونه باشد: مثلاً حدّ شرعی مصیرهٔ یوم یا حتّی فرسخ حدّ دقیقی ندارند.

تقویت مناقشه

بهتر بود ایشان برای مدّعای خود به صحیحه عبدالله بن سنان تمسک می کرد و به قرینه این روایت، روایات دیگر که ظاهر در وجوب است را حمل بر استحباب می کرد:

وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ وَ فَضَالَهَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ یَعْنِی عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لِکُلِّ صَلَاهٍ وَقْتَانِ وَ أَوَّلُ الْوَقْتَیْنِ أَفْضَلُهُمَا- وَقْتُ صَلَاهِ الْفَجْرِ حِینَ یَنْشَقُّ الْفَجْرُ- إِلَی أَنْ یَتَجَلَّلَ الصُّبْحُ السَّمَاءَ- وَ لَا یَنْبَغِی تَأْخِیرُ ذَلِکَ عَمْداً- وَ لَکِنَّهُ وَقْتُ مَنْ شُغِلَ أَوْ نَسِیَ أَوْ سَهَا أَوْ نَامَ- وَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ حِینَ تَجِبُ الشَّمْسُ- إِلَی أَنْ تَشْتَبِکَ النُّجُومُ- وَ لَیْسَ لِأَحَدٍ أَنْ یَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَیْنِ وَقْتاً- إِلَّا مِنْ عُذْرٍ أَوْ مِنْ عِلَّهٍ.(۱)

زیرا در این روایت آمده است: «اول الوقتین افضلهما» و ایشان در بحث نماز ظهر(۲) صریحا فرمودند که این روایت و لو در آن جمله «و لیس لاحد ان یجعل آخر الوقتین وقتا لاینبغی تاخیر ذلک عمدا» آمده است ولی جمله «اول الوقتین افضلهما» قرینه واضحه است بر اینکه مراد استحباب است.

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۸ .

۲- (۳) موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۱، ص: ۹۲ .

جواب

البته ما معتقدیم صحیحه عبدالله بن سنان مجمل است و ظهور در وجوب و استحباب ندارد، به این بیان که:

جمله «لیس لأحد و لا ینبغی» ظهور در وجوب دارد و اگر جمله «اول الوقتین افضلهما» وقت فضیلت را بگوید باز می توان بر این ظهور تحفّظ کرد که شخص مختار لازم است و باید وقت أفضل را انتخاب کند ولی این جمله «اول الوقتین افضلهما» به خاطر انس ذهنی که در عدم وجوب پیدا کرده است ما یصلح للقرینه می شود و موجب اجمال می شود.

مناقشه استاد در ردّ قول شیخ طوسی

به نظر ما برای رد کلام شیخ طوسی دو راه وجود دارد:

مناقشه أول (لو کان لبان)

استدلال به «لو کان لبان» در این مسأله مطرح نشده و جا داشت که بیان شود و این دلیل واقعاً دلیل مهمی است که اگر واقعا بر مختار واجب بود که نماز صبح را قبل از سفید شدن هوا بخواند، لبان و اشتهر، در حالی که مردم از این حکم خبر ندارند. و اگر در این زمان به خاطر فتوای مشهور مردم از وجوب بی خبر اند، ولی در بین قدماء شیخ طوسی و ابن ابی عقیل و ابن حمزه و در متاخرین صاحب الحدائق این فتوا را دارند و خود همین که وجوب بیان شد ولی برای متشرّعه واضح نشد، قرینه عرفیه است که حمل بر استحباب شود.

تقویت مناقشه

و این دلیل را مستحکم می کند مبنایی که بارها عرض کرده ایم که؛ احتمال ارتکاز متشرعی معاصر ما یصلح للقرینیه برای رفع ید از ظهور است؛

برای تقریب به ذهن مثالی بزنیم: شما بعد از شرکت در درس یک استاد حوزه که اخلاقی هم هست می گویید: استاد ما گفت که «من نماز شب را بر طلبه ها واجب می دانم» ولی هم شما می فهمید این وجوب، أخلاقی و برای تأکّد استحباب است و هم کسانی که این جمله را از شما می شنوند این را می فهمند. لذا نیازی نیست که گوینده این جمله این را اضافه کند که: مراد از وجوب در کلام استاد ما، وجوب فقهی نیست بلکه وجوب أخلاقی و تأکّد استحباب است. و بقیّه هم که از شما می شنوند عرفی نیست که هنگام نقل این مطلب برای دیگران، این قید را کنارش ذکر کنند؛ زیرا همین نکته ای که شما فهمیدید وجوب نماز شب بر طلبه ها وجوب اخلاقی است بنده هم در ارتکازم می یابم و این مطلب را می فهمم و دیگران هم همین طور اند.

ص: ۶۳۳

در روایات هم همین گونه است: راوی خودش را ملزم نمی داند قرائن لبیه متصله و قرائن نوعیه و ارتکاز متشرعی را که موجب تقیید اطلاق و رفع ید از ظهور اولی است، بیان کند؛ زیرا همه عقل دارند و متوجه می شوند. لذا بعد که در کتاب نوشته می شود کم کم این ارتکازات کم رنگ می شود. بعد که به دست ما می رسد می بینیم در کتاب نوشته است: «غسل الاحرام واجب، غسل الجمعه واجب» می گوییم نکند وجوب، وجوب فقهی است. اما در زمان معصوم چه بسا ارتکاز متشرعی بر عدم وجوب فقهی بود، از غسل الجمعه واجب، ثبوت به معنای استحباب می فهمیدند.

لذا احتمال می دهیم که جملاتی مثل «تلک صلاه الصبیان» به معنای خلاف استحباب مؤکد بودن باشد که ارتکاز آن را می فهمیده و سؤال شخص هم از محدوده استحباب مؤکّد بوده است. و احتمال عرفی این معنا کافی است که دیگر به ظهور اولی این خطابات تمسّک نکنیم.

این وجه اول که به نظر ما وجه تامی است.

مناقشه دوم

وجه دوم این است که: در صحیحه زراره و فضیل چنین آمده است: وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ وَ الْفُضَیْلِ قَالا قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّ لِکُلِّ صَلَاهٍ وَقْتَیْنِ غَیْرَ الْمَغْرِبِ فَإِنَّ وَقْتَهَا وَاحِدٌ- وَ وَقْتَهَا وُجُوبُهَا وَ وَقْتَ فَوْتِهَا سُقُوطُ الشَّفَقِ.(۱)

راجع به نماز مغرب قبلاً بحث کردیم که: آیا «وقتها واحد» حمل بر وجوب اتیان نماز مغرب قبل از سقوط شفق می شود یا حمل بر فضیلت شدیده می شود.

این روایت راجع به غیر نماز مغرب گفت: «ان لکل صلاه وقتین»؛ لذا گفته می شود که استثناء نماز صبح از این جمله عرفی نیست زیرا پنج نماز در شبانه روز داریم که نماز مغرب را هم استثناء زد، که خود این استثناء هم قرینه بر این است که روایت در مقام بیان است. لذا قوت ظهور در شمولیّت نسبت به نماز صبح پیدا می کند. و این که بخواهیم کارخانه ای با فقه برخورد کنیم که ما من عام الا و قد خص، صحیح نیست و تخصیص و تقیید باید عرفی باشد.

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۷ .

اگر ظهور عام اقوی از ظهور خاص در وجوب باشد، عرفی نیست خاص، عام را تخصیص بزند:

مثل اینکه بگویند لابأس بترک اکرام هؤلاء الاربعه، و به زید و عمرو و بکر و خالد اشاره کند، خطاب دیگر بگوید اکرم زیدا، ممکن است کسی بگوید ما من عام الا و قد خص، و لذا اکرام زید واجب است. ولی این عرفی نیست زیرا لابأس بترک اکرام هؤلاء در حالی که به آن چهار نفر که یکی شان زید است اشاره می کنی،ظهور قوی تری در عدم وجوب اکرام زید از ظهور اکرم زیدا در وجوب، دارد.

و لذا ما بعید نمی دانیم این وجه دوم هم درست باشد: نتیجه این می شود که نماز صبح هم دو وقت دارد که مراد ظاهراً وقت فضیلت و وقت أداء است. و اگر وقت فضیلت نماز صبح تا اسفار الصبح باشد پس وقت أدای آن تا طلوع آفتاب ادامه دارد. این بیان مقتضای جمع عرفی بین این روایات و روایات مربوط به اسفار الصبح می شود.

و اگر اشکال کنید که: می توان به گونه ای گفت که استثنایی هم لازم نیاید و این روایت قرینه بر حمل روایات دیگر بر استحباب نشود:

بگوییم: نماز مغرب را اگر کسی عمدا تا سقوط شفق نخواند قضاء است و نماز صبح را اگر تا طلوع حمره مشرقیه نخواند قضاء نیست و تنها مبادرت به نماز صبح تا قبل از طلوع حمره مشرقیه واجب باشد.

جواب می دهیم که: این تفصیل را کسی قائل نشده است نه شیخ طوسی و نه صاحب حدائق این را قبول ندارند. و لذا خلاف تسالم أصحاب و اجماع مرکب است.

ص: ۶۳۵

شیخ طوسی «حتّی یسفر الصبح» را گفت و طلوع حمره مشرقیه را قائل نشد. اسفار مدتی قبل از طلوع آفتاب است. و طلوع حمره مشرقیه نزدیک طلوع آفتاب است که در تعبیرات عامیه به نماز در این وقت، نماز لب طلایی گفته می شود.

بله اگر کسی اجماع مرکّب را حجّت نداند می تواند ملتزم شود که: نماز مغرب فرقش با نماز صبح این است که اگر عمداً نماز مغرب را تا طلوع شفق نخوانی نماز مغرب قضاء می شود اما در نماز صبح، نظر صاحب حدائق را می پذیریم که اگر عمداً نماز صبح را از سفیدی هوا تاخیر بیندازی، گناه کردی ولی نماز صبحت قضاء نشده است.

و لکن می توان گفت که: این خلاف آن ادله ای است که در بحث نماز مغرب ذکر کردیم و می گفت وقت أداء نماز مغرب برای مختار هم بعد از سقوط شفق باقی است. فانک فی وقت منهما الی ربع اللیل که در صحیحه عمر بن یزید بود و باید این روایات را کنار هم بگذاریم.

نتیجه نهایی در بحث انتهای وقت نماز صبح

و لذا الاقوی جواز تاخیر صلاه الفجر الی قبیل طلوع الشمس، ولی احتیاط مستحب مؤکد برای افرادی که عذر ندارند، این است که نماز صبح را تا سفید شدن هوا تأخیر نیندازند. و چه خوب بود بزرگان ما این را در رساله های عملیه ذکر می کردند؛ زیرا خیلی ها و نیز خود ما مدّت ها غافل بودیم و فکر می کردیم تنها بحث وقت فضیلت مطرح است و چیز دیگری در کار نیست در حالی که بزرگانی گفته اند وقت نماز صبح برای مختار تا روشن شدن هوا است. یا مثلاً وقت نماز مغرب برای مختار تا سقوط شفق است. اگر انسان این ها را بداند بیشتر اهمیت می دهد و واقعا هم باید بیشتر اهمیت بدهیم.

ص: ۶۳۶

أصل عملی در مسأله انتهای وقت نماز صبح

اگر کسی به اصل عملی بخواهد تمسک کند اصل عملی هم موافق با نظر مشهور است: برائت از وجوب اداء نماز صبح قبل از سفید شدن هوا جاری می شود لذا تا طلوع شمس وقت است.

معنای طلوع شمس

معنای عرفی طلوع شمس این است که خود خورشید و لو مقداری از آن بالا بیاید. ولی تاج خورشید جزء خورشید نیست؛ و مراحل طلوع خورشید به این شکل است که قبل از اینکه خورشید بالا بیاید اول حمره مشرقیه که سرخ رنگ است در مشرق پدید می آید. بعد لحظاتی قبل از طلوع آفتاب شعاع خورشید بالا می آید و بعد تاج خورشید (که می گویند یک هاله ای است که به خورشید وصل است و دور خورشید است)، و بعد خود خورشید بالا می آید.و ظاهر غروب آفتاب هم این است که کل خورشید غروب کند.

انتهای وقت نماز جمعه

آخرین بحث راجع به اوقات فرائض، وقت نماز جمعه است.

راجع به وقت نماز جمعه پنج قول مطرح است؛

قول أول (مشهور: رسیدن سایه به مثل شاخص)

مشهور گفته اند: تا وقتی که سایه برابر شاخص بشود.

در منتهی المطلب علامه می گوید که و هو مذهب علمائنا اجمع. و ادعای اجماع می کند.

قول دوم (ابتدای عرفی زوال)

قولی است که ابوالصلاح حلبی و ابن زهره در غنیه اختیار کردند بلکه ابن زهره گفته علیه الاجماع؛

که وقت نماز جمعه مضیق است، تا اذان ظهر را بگویند در اول عرفی زوال، باید خطبه های نماز جمعه شروع بشود و نماز جمعه هم بلافاصله خوانده بشود. حدودا یک ساعت بیشتر نشود. که آقای سیستانی هم همین نظر را انتخاب کردند. (وقتها من حین الزوال الی ان یمضی مقدار ادائها مع الخطبتین و الاذان و لایتسع الوقت اکثر من ذلک).

لذا طبق این قول خطبه نباید خیلی طول بکشد.

قول سوم (تا غروب آفتاب)

وقت نماز جمعه موسّع است و تا غروب آفتاب ادامه دارد. ابن ادریس در سرائر این را انتخاب می کند. می گوید «اذا خیف خروج وقت صلاه الکسوف، فالواجب التشاغل بصلاتها و ترک صلاه الجمعه فی اول الوقت فان وقتها لایفوت الا اذا بقی من النهار مقدار اربع رکعات». وقت نماز جمعه مثل وقت نماز ظهر است. مقدار چهار رکعت به غروب آفتاب بماند، وقت نماز ظهر که تمام می شود وقت نماز جمعه هم تمام می شود.

شهید در دروس می گوید وقت الجمعه وقت الظهر باسره. و در بیان هم همین را فرموده است.

طبق این قول طول دادن خطبه ها اشکالی ندارد؛ یک امام جمعه ای بود مرحوم شد، دو ساعت خطبه هایش طول می کشید. اعتراض کردند که نظر امام که این نیست، شما چقدر طول می دهی؟ ما هم گفتیم یک قولی وجود دارد که وقت نماز جمعه تا غروب آفتاب ادامه دارد، آن مرحوم گفت من هم طرفدار این قول هستم.

قول چهارم (ساعهٔ من النهار)

نقل شهید در ذکری از جعفی (که یکی از فقهاء بوده): و قال الجعفی: وقتها ساعه من النهار، لما روی عن أبی جعفر علیه السّلام أنّه قال: «وقت الجمعه إذا زالت الشمس و بعده بساعه(1)

این که این قول با قول دوم چه فرقی می کند بعداً بیان می کنیم. و نیز این که مراد از «ساعهٔ» چیست را بعداً بیان می کنیم.

قول پنجم (تا دو هفتم شاخص)

قول مجلسی اول و دوم و صاحب حدائق رضوان الله علیهم اجمعین است که گفتند وقت نماز جمعه از اذان ظهر است تا دو هفتم شاخص.

ص: ۶۳۸

۱- (۵) ذکری الشیعه فی أحکام الشریعه، ج ۴، ص: ۱۳۲ .

أدله قول مشهور (رسیدن سایه به مثل شاخص)

هیچ روایتی و لو روایت ضعیف السند بر قول مشهور نداریم. حال چگونه شده که مشهور به این فتوی دادند؟

استدلال مرحوم خویی

مرحوم آقای خوئی فرموده اند: برای قول مشهور وجهی پیدا کردیم و ما هم همین قول را قبول داریم؛

روایاتی که دلیل بر قول دوم است که وقت نماز جمعه مضیّق است یا قول چهارم که قول جعفی بود یا قول پنجم که دلیل بر قول مجلسی أول است، این ها را ردّ می کنیم و از طرفی ثابت می کنیم مقتضای اطلاق بعضی از أدله نماز جمعه این است که نماز جمعه تا غروب ادامه دارد که همان قول دوم است که شهید اول در دروس گفت یا در بیان گفت ابن ادریس در سرائر گفته است. مقتضای اطلاقات اولیه این است؛

صحیحه فضل بن عبدالملک می گوید: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِذَا كَانَ قَوْمٌ فِي قَرْيَةٍ صَلَّوُا الْجُمُعَةَ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ- فَإِنْ كَانَ لَهُمْ مَنْ يَخْطُبُ لَهُمْ- جَمَّعُوا إِذَا كَانُوا خَمْسَ نَفَرٍ- وَ إِنَّمَا جُعِلَتْ رَكْعَتَيْنِ لِمَكَانِ الْخُطْبَتَيْنِ.(۱)

اگر مردم در قریه ای بودند و من یخطب لهم داشتند، خطیب نماز جمعه داشتند، نماز جمعه بخوانند، اطلاق دارد نگفته ساعت دوازده و ربع، نگفته ساعت یک و ربع، ساعت معین نکرده، اطلاق دارد.

ولکن چون یقین داریم که این اطلاق مراد نیست. باید تقیید بزنیم. و تقیید یتقدر بمقدار الضروره.

پس کلام ایشان دو مقدمه دارد:

ص: ۶۳۹

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۰۴.

مقدمه أول: اطلاق بعضی از ادله نماز جمعه اقتضاء می کند که وقت نماز جمعه تا غروب آفتاب ادامه داشته باشد.

مقدمه دوم: چون این اطلاق قطعاً مراد نیست (با توضیحی که خواهد آمد) باید این اطلاق را تقیید بزنیم و قدرمتقین از تقیید به مقدار ضرورت این است که بعد از بلوغ الظل مثل الشاخص دیگر وقت نماز جمعه تمام می شود چون اگر وقت نماز جمعه تا این زمان تمام نشود باید بگوییم تا غروب آفتاب ادامه دارد و این خلاف دلیل قطعی است. اما بیشتر از این تقیید بزنیم و بگوییم مثلا وقت نماز جمعه مضیق است یا بلوغ سبعی الشاخص این تقیید بلاوجه است.

سؤال از آقای خوئی این است که چرا این اطلاق قطعا مراد نیست. شهید اول که گفت وقت نماز جمعه تا غروب آفتاب است، ابن ادریس هم همین را گفت، چه مشکلی پیدا کردند که شما می گویید اطلاق مراد نیست.

ایشان می گوید اطلاق دو تا مشکل دارد:

أول این که: تقریبا تسالم اصحاب بر خلاف این مطلب است. علامه هم ادعای اجماع کرد، یعنی به خلاف ابن ادریس در سرائر اعتناء نکرد. کأنّه مرتکز متشرعه این بوده که نماز جمعه مثل نماز ظهر نیست که وقتش تا غروب آفتاب ادامه داشته باشد. پس تسالم اصحاب بر خلاف این امتداد وقت نماز جمعه تا غروب آفتاب موجب تقیید این اطلاق می شود.

مشکل دوم این است که: با قطع نظر از تسالم هم می بینیم در زمان پیامبر و ائمه علیهم السلام معهود نبود که نماز جمعه را دیر وقت بخوانند با اینکه مشاکلی مثل سفر، مریضی، جنگ و أمثال این ها پیش می آمد. نماز ظهر تاخیر می افتاد اما هیچ دیده نشده نماز جمعه را با تاخیر برگزار کنند بگویند به علت مشکلات نماز جمعه این هفته با دیرتر برقرار می شود. این هم دلیل بر عدم اطلاق است.

ص: ۶۴۰

وقتی اطلاق نـداشت یعنی اطلاق بایـد تقییـد بخورد، قـدرمتیقن از تقییـد، تقیید به این است که تا سایه برابر شاخص نشده نماز جمعه بخوانید.

مناقشه

واقعا این فرمایش ناتمام است.

اولا سیأتی ان شاء الله که قول دوم، قول به ضیق وقت ظاهر ادله است. وجوهی که ایشان ذکر کرده برای رد این قول ان شاء الله خواهیم گفت درست نیست.

ثانیا اطلاقی نـداریم و «فان کان لهم امام یخطب لهم جمعوا» در مقام بیان نیست و اصل وجوب نماز جمعه را می گوید:که اگر امام جمعه ای داشـتند که بر خطبه خواندن نماز جمعه قدرت دارد بخوانند اما نماز جمعه شـرائط صحتش چیست، در مقام بیان این نیست. و یکی از شرائط نماز جمعه شاید رعایت وقت باشد.

علاوه بعد از اینکه شما می گویید:

معهود نیست نمـاز جمعه تـا غروب آفتـاب خوانـده بشود چون تسالم اصـحاب بر این مطلب است و این کاشف از عـدم اطلاق است و عدم معهودیت قرینه متصله است مثل اینکه الان بگویند باید نماز جمعه بخوانید در حالی که معهود بین مردم این است که نماز جمعه اوائل اذان است. اشکال این است که اگر معهود این است معنا ندارد بگوییم اطلاق منعقد شده است.

دومین وجه برای عـدم معهودیت، عـدم معهودیت بین اصـحاب پیـامبر و اصـحاب ائمه بود، عـدم معهودیتهـا قبل الغروب لا فی زمـان النبی و لا ـ فی زمان الائمه علیهم السـلام. اشـکال این است که این عـدم معهودیت یعنی ارتکاز متشـرعه. خود ایشان بیان کرد از مرتکزات متشرعه این بـود. و مرتکز متشرعه یعنی قرینه لـبیه متصـله، مـانع از انعقـاد است نه مقیـد منفصـل تـا بگـویید الضرورات تتقدر بقدرها.

و لذا این استدلال ایشان ناتمام است.

ما معتقدیم اگر نوبت به اصل عملی هم برسد چون در مشروعیت نماز جمعه با تاخیر اطلاق نداریم، قدرمتیقن از رفع ید از وجوب تعیینی نماز ظهر این است که ما نماز جمعه را در أول وقت بخوانیم. اگر به ما بگویند صم ستین یوما، ندانیم عدل آن اطعام ستین مسکینا شیعیا هست یا اطعام ستین مسکینا و لو سنیا، اینکه جای اصل برائت نیست. اینجا ما باید بگوییم اطلاق صم ستین یوما محکم است، قدرمتیقن از خروج از این اطلاق در وجوب تعیینی اطعام ستین مسکینا شیعیا است. اینجا قدرمتیقن از رفع ید از ظهور وجوب نماز ظهر در هر روز این است که در روز جمعه نماز جمعه در اول وقت بخوانیم.

و ان شاء الله در جلسه آینده روایات وقت نماز جمعه را بیان می کنیم تا روشن بشود که قول دوم مقتضای صناعت است و الحمد لله رب العالمین.

کتاب الصلا/اوقات الفرائض /انتهای وقت نماز جمعه ۹۵/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات الفرائض /انتهای وقت نماز جمعه

أقوال در انتهای وقت نماز جمعه

بحث راجع به وقت نماز جمعه بود. عرض کردیم که؛

مشهور گفتند وقت آن تا رسیدن سایه به اندازه شاخص (که این روزها ساعت سه و شش دقیقه است) باقی می ماند.

نظر ابوالصلاح حلبی این بود که وقت نماز جمعه مضیق است، و باید اول زوال، خطبه ها را بخوانند و بعد فوراً به فوریّت عرفیه نماز جمعه را بخوانند. که آقای سیستانی هم همین نظر را انتخاب کرده و می گوید: اگر در اول اذان ظهر عرفاً، خطبه ها را شروع کنند و چهل دقیقه بیشتر طول ندهند بعد نماز جمعه را بخوانند مجزی است. و اگر یک ساعت و ربع (یعنی هفتاد و پنج دقیقه) تاخیر بیفتد نماز جمعه قطعاً مجزی نیست. بین چهل دقیقه و یک ساعت و ربع احتیاط وجوبی است که به این نماز جمعه اکتفا نشود.

ص: ۶۴۲

قول دیگر هم قول به سعه وقت نماز جمعه تا غروب آفتاب بود.

قول جعفی هم این بود که ساعتی وقت دارد. که آقای زنجانی هم همین نظر را انتخاب کردند و فرمودند وقت نماز جمعه یک ساعت است و مراد از یک ساعت یک دوازدهم روز است. و این مطلب را از روایات استفاده کرده اند. و طبق این معنا وقت یک ساعت در زمستان کمتر از یک ساعت در تابستان خواهد شد.

علامه مجلسی هم گفتند که به مقدار دو هفتم شاخص (حدودا ساعت دو دقیقه به دو) وقت نماز جمعه می گذرد.

أدله قول مشهور (رسیدن سایه به اندازه شاخص)

استدلال مرحوم خویی

مرحوم آقای خوئی فرموده اند؛ به نظر ما قول مشهور درست است زیرا اطلاق نماز جمعه می گوید نماز جمعه موسع است: «فاذا کان لهم امام یخطب لهم جمعوا» منتها چون اطلاقش قابل التزام و معهود نیست و تقریباً تسالم بر خلاف آن داریم، این اطلاق را به مقدار ضرورت تقیید می زنیم و می گوییم: بعد از بلوغ سایه به اندازه شاخص دیگر نماز جمعه مشروع نیست. اما قبل از آن داخل در اطلاقات است، زیرا روایاتی که دلیل بر قول دوم است و می گوید وقت نماز جمعه مضیّق است و نیز روایاتی که دلیل بر قول چهارم است و می گوید نماز جمعه به اندازه «ساعهٔ من النهار» وقت دارد را، ردّ می کنیم لذا اطلاقات مقیّد دیگری غیر از بلوغ سایه به اندازه شاخص پیدا نمی کنند؛

مناقشه مرحوم خوئی در روایات قول دوم

ایشان می فرماید؛ روایات قول دوم روایاتی است که ظاهر اولی آن این است که وقت نماز جمعه مضیق است مثل:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلَّانٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ فُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّ مِنَ الْأَشْيَاءِ أَشْيَاءَ مُوَسَّعَةً وَ أَشْيَاءَ مُضَيَّقَةً فَالصَّلَوَاتُ مِمَّا وُسِّعَ فِيهِ تُقَدَّمُ مَرَّةً وَ تُؤَخَّرُ أُخْرَى وَ الْجُمُعَةُ مِمَّا ضُيِّقَ فِيهَا فَإِنَّ وَقْتَهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ سَاعَةَ تَزُولَ وَ وَقْتَ الْعَصْرِ فِيهَا وَقْتُ الظُّهْرِ فِي غَيْرِهَا.(۱)

وقت نماز جمعه آن لحظه ای است که زوال شمس می شود و این وقت، مضیق است و وقت نماز عصر در روز جمعه آن زمانی است که سایه به دوهفتم شاخص برسد و مثل وقت نماز ظهر در بقیه روزها است. روز های دیگر وقت نماز عصر دیرتر است ولی مردم که به نماز جمعه می آیند نماز عصر را بخوانند و دنبال امور زندگی خود بروند.

صحیحه زراره هم مفادش همین است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ إِنَّ مِنَ الْأُمُورِ أُمُوراً مُضَيَّقَةً وَ أُمُوراً مُوَسَّعَةً- وَ إِنَّ الْوَقْتَ وَقْتَانِ- وَ الصَّلَاةُ مِمَّا فِيهِ السَّعَةُ- فَرُبَّمَا عَجَّلَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ رُبَّمَا أَخَّرَ- إِلَّا صَلَاةَ الْجُمُعَةِ- فَإِنَّ صَلَاةَ الْجُمُعَةِ مِنَ الْأَمْرِ الْمُضَيَّقِ- إِنَّمَا لَهَا وَقْتٌ وَاحِدٌ حِينَ تَزُولُ- وَ وَقْتُ الْعَصْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَقْتُ الظُّهْرِ فِي سَائِرِ الْأَيَّامِ.(۲)

در صحیحه ابن مسکان آمده:

وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ: وَقْتُ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ عِنْدَ الزَّوَالِ- وَ وَقْتُ الْعَصْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ- وَقْتُ صَلَاةِ الظُّهْرِ فِي غَيْرِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ- وَ يُسْتَحَبُّ التَّكْبِيرُ بِهَا.(۳)

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۱۶.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۱۶.

۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۱۷.

صحیحه حلبی هم می گوید:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: وَقْتُ الْجُمُعَهِ زَوَالُ الشَّمْسِ- وَ وَقْتُ صَلَاهِ الظُّهْرِ فِی السَّفَرِ زَوَالُ الشَّمْسِ- وَ وَقْتُ الْعَصْرِ یَوْمَ الْجُمُعَهِ فِی الْحَضَرِ- نَحْوٌ مِنْ وَقْتِ الظُّهْرِ فِی غَیْرِ یَوْمِ الْجُمُعَهِ.(۱)

مرحوم آقای خوئی فرموده اند: استدلال به این روایات برای اثبات قول به تضییق وقت نماز جمعه صحیح نیست زیرا؛

مناقشه أول (عدم امکان امتثال در أول زوالِ حقیقی)

ظاهر تضییق، تضییق حقیقی است نه تضییق عرفی و مسامحی؛

مثلاً در لفظ «عشرهٔ أیام» می گویند ظاهر آن ده روز حقیقیه است لذا اگر کسی از ده روز به مقدار ده دقیقه کمتر در شهری بماند اقامه مسامحیه می شود و مسامحات عرفی اعتبار ندارد. و در صدق عناوین باید دنبال تطبیق حقیقی باشیم.

و در محل بحث هم در عبارت «ان وقت الجمعه ضیق» تضییق حقیقی ظاهر این لفظ است و این ظاهر قابل التزام نیست؛ چون نوعاً مردم نمی توانند دقیق تشخیص بدهند زوال شمس چه زمانی است و معمولا یک دقیقه دو دقیقه می گذرد تا علم به زوال شمس پیدا کنند لذا وجوب مبادرت به نماز جمعه یا خطبه نماز جمعه در اول وقت برای عامه مردم زوال قابل امتثال نیست. بله، پیغمبر اکرم با وحی و بیان جبرئیل عالم می شد یا خود پیامبر عالم به غیب بود اما ما مردم عادی که علم غیب نداریم باید یکی دو دقیقه بگذرد تا علم به زوال پیدا کنیم. و با گذشت چند دقیقه دیگر تضییق حقیقی محقّق نخواهد شد.

لذا نتیجه می گیریم که: مراد از این وقت بیان حکم استحبابی است نه بیان حکم وجوبی، و این مشکل تنها در حکم وجوبی می آید.

ص: ۶۴۵

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۱۸.

و این را با صوم قیاس نکنید: زیرا صوم أمری عدمی است که می تواند با امساک یک دقیقه قبل از شروع وقت و امساک یک دقیقه بعد از غروب آفتاب به عنوان مقدمه علمیه، امساک حقیقیه را احراز کند. أما نماز جمعه أمری وجودی است و نمی توان در أول زوال کاری کرد که تضییق حقیقی و أول زوال بودن نه دیرتر و نه زودتر احراز شود.

جواب أول (صدق عرفی أول زوال بر تأخیر کم)

ما قبول داریم که نظر تسامحی عرف معتبر نیست ولی در اینجا معنای عرفی أول زوال دقیقاً منطبق است و مسامحه عرفی در تطبیق نشده است زیرا اختلاف و تأخیر به مقدار یسیر مانع از صدق عرفی مبادرت به نماز جمعه در أول زوال نیست و عرفاً «قام امام الجمعه خطیبا اول الزوال» صدق می کند و این صدق عرفی، قابل تشکیک نیست.

جواب دوم (لغویّت اراده أول زوال حقیقی چه در حکم وجوبی و چه استحبابی)

همین که شما فرمودید که امتثال أمر به اقامه نماز جمعه در أول زوال حقیقی عاداتاً ممکن نیست قرینه می شود که مراد از «أول زوال» أول عرفی باشد زیرا؛ اگر امتثال این أمر ممکن نیست فرقی ندارد حکم وجوبی باشد یا استحبابی و در حکم استحبابی هم امتثال ممکن نخواهد بود و استحباب هم لغو است. لذا عدم امکان امتثال مبرّر حمل أول زوال بر أول عرفی می شود نه این که حکم را استحبابی بگیریم.

جواب سوم (امکان امتثال در أول زوال حقیقی)

علاوه بر این که امتثال أمر به نماز جمعه در أول زوال حقیقی ممکن است: به این نحو که خطبه را در زمان مشکوک شروع کند و مقدار واجب خطبه مثل أمر به تقوا را زمانی بگوید که یقین به دخول وقت پیدا کند. در زمان شک استصحاب عدم زوال جاری می شود و با یقین به زوال، أول حقیقی زوال محقّق می شود. مثل طلوع فجر که أمری دقیق است و مکلف در ماه رمضان استصحاب عدم طلوع فجر در زمان شک جاری می کند و همین که یقین به طلوع فجر پیدا شود امساک را شروع می کند.

مناقشه دوم(وجود روایات مخالف با تضییق)

اشکال دوم مرحوم خویی این است که: روایاتی وجود دارد که مضمون آن خلاف تضییق نماز جمعه است و حتّی معلوم می شود تضییق عرفی و مسامحی یعنی أول زوال مسامحی هم واجب نیست؛

صحیحه عبدالله بن سنان (شروع نماز جمعه با فاصله از زوال)

وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُصَلِّي الْجُمُعَةَ- حِينَ تَزُولُ الشَّمْسُ قَدْرَ شِرَاكٍ- وَ يَخْطُبُ فِی الظِّلِّ الْأَوَّلِ- فَيَقُولُ جَبْرَئِيلُ يَا مُحَمَّدُ- قَدْ زَالَتِ الشَّمْسُ فَانْزِلْ فَصَلِّ- وَ إِنَّمَا جُعِلَتِ الْجُمُعَةُ رَكْعَتَيْنِ مِنْ أَجْلِ الْخُطْبَتَيْنِ- فَهِیَ صَلَاةٌ حَتَّى يَنْزِلَ الْإِمَامُ.(۱)

تقریب استدلال به روایت: در این روایت می گوید که حضرت حین زوال نماز جمعه نمی خواند بلکه منتظر می ماند تا به اندازه شراک (یعنی بند کفش که تقریباً به اندازه عرض یک انگشت بود) سایه اضافه شود بعد نماز جمعه را می خواندند. و این روایت با ضیق عرفی مسامحی هم نمی سازد.

جواب (شروع خطبه ها قبل از زوال)

معنای صحیحه این است که نماز جمعه پیامبر بعد از زوال با فاصله بوده است نه این که خطبه ها را با فاصله از زوال شروع کردند: و یخطب فی الظل الأول یعنی حضرت خطبه ها را در سایه أول می خواندند و به أثناء خطبه که رسیدند جبرئیل می گفت: قد زالت الشمس فأنزل فصل که ظاهر آن این است که در أثناء خطبهای نماز جمعه زوال می شد. و مشهور قائلند شروع در خطبه های نماز جمعه لازم نیست بعد از اذان باشد، منتها یک بخشی از خطبه ها بعد از اذان باشد. مثل بعض اهل سنت نباشد که گفتند کل خطبه ها هم قبل از اذان بود اشکال ندارد.

ص: ۶۴۷

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۱۶.

و قـائلین به تضـییق نمی گوینـد که خود نمـاز جمعه بایـد در أول زوال خوانـده شود بلکه می گوینـد در أول زوال خطبه ها را شروع کنید و زیاد طول ندهید و نماز تأخیر فاحش از أول زوال نداشـته باشد مثلاً آقای سیستانی می فرمایند یک ساعت و ربع طول نکشد حداکثر چهل دقیقه ای تمام شود.

و نماز جمعه ای که پیامبر بعـد از خطبه ها می خوانـد وقتی بود که سایه به انـدازه عرض یک انگشت بعـد از زوال اضافه شده بود که کسـی منکر آن نیست: زیرا معیـار جـدار مسـجدالنبی بوده است که به انـدازه قـامت انسان بوده است و اگر عرض یک انگشت را با قامت انسان نسـبت سنجی کنیم مقدار زمانی خیلی کمی می شود مثلاً ده دقیقه و یا پنج دقیقه بعد از زوال سایه به اندازه عرض یک انگشت می شود.

و خطبه های پیغمبر اکرم خیلی طول نمی کشیده است مثلاً خطبه شعبانیه یکی از خطبه های نماز جمعه حضرت است که خیلی طولانی نیست. و این گونه نبوده که حضـرت سـیاست های جهانی روم و ایران را بررسی کند. و اگر واقعا پیامبر مسائل سیاسی را در خطبه دوم نماز جمعه مطرح می کرد مسلمانان که روی کلمات پیامبر خیلی حساس بودند نقل می کردند. تنها در روایت امام رضا است که در مورد نماز جمعه می گوید: «و یخبرهم بما ورد علیهم من الآفاق بما فیهم المضـره و المنفعه» یعنی مطالبی که برای مسـلمین سودمنـد و نـافع است را بیـان کننـد: که بـا گفتن چنـد جمله که «ای مسـلمین از این حـادثه ای که پیش آمد عبرت بگیرید مرگ در انتظار است» به مضمون این روایت هم عمل می شود.

روایت محمد بن أبی عمر

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَهَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَرَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاهِ یَوْمَ الْجُمُعَهِ- فَقَالَ نَزَلَ بِهَا جَبْرَئِیلُ مُضَیَّقَهً- إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَصَلِّهَا- قَالَ قُلْتُ: إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ- صَلَّیْتُ رَکْعَتَیْنِ ثُمَّ صَلَّیْتُهَا- فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَمَّا أَنَا- فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ لَمْ أَبْدَأْ بِشَیْ ءٍ قَبْلَ الْمَکْتُوبَهِ.(۱)

تقریب استدلال به روایت: راوی می گوید به امام عرض کردم که من دو رکعت می خوانم بعد نماز روز جمعه را می خوانم، حضرت تنها در جواب فرمودند که من این طور نیستم و نفرمود کار تو جایز نیست لذا فهمیده می شود تأخیر نماز جمعه از أول زوال جایز است. چون اگر حرام بود امام به او متذکر می شد. این ها نشان می دهد که در نماز جمعه تضییق عرفی نیست.

جواب

أولا: در کافی محمد بن ابی عمیر دارد که ظاهرا اشتباه باشد: چون محمد بن ابی عمیرِ معروف، راوی امام صادق علیه السلام نیست. لذا روای محمد بن ابی عمر طبیب است که توثیق ندارد و سند روایت ضعیف است.

ثانیاً: این روایت ربطی به نماز جمعه ندارد و مربوط به صلاه یوم الجمعه است و لو نماز ظهر باشد: قبل از نماز جمعه خطبه هست ولی قبل از نماز ظهر روز جمعه نافله نست و به همین خاطر که بعد از زوال و قبل از نماز در روز جمعه نافله نیست حضرت فرمود تا أذان می شود نماز ظهر را می خوانم. و لذا روایت مربوط به این بحث است و به نماز جمعه و خطبه های نماز جمعه ربطی ندارد.

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۱۹.

ثالثاً: خواندن دو رکعت نماز قبل از شروع خطبه ها منافاتی با تضییق عرفی ندارد تا بگوییم امام گفت این کار جایز است ولی من انجام نمی دهم پس تضییق عرفی لازم نیست.

مناقشه سوم (حمل بر وقت فضیلت به قرینه تضییق در نماز ظهر روز جمعه)

آقای خوئی فرموده اند: تضییق در روایات اختصاص به نماز جمعه ندارد:

در برخی روایات در مورد نماز ظهر در روز جمعه تضییق به زوال بیان شده است [مثل موثقه سماعه:«وقت الظهر یوم الجمعه حین تزول الشمس»]

و در برخی روایات درباره نماز در روز جمعه، أعم از نماز ظهر و نماز جمعه، تضییق به زوال وارد شده است. [مثل صحیحه عبدالله بن سنان: «اذا زالت الشمس یوم الجمعه فابدأ بالمکتوبه» که آقای خویی فرموده شامل نماز ظهر و نماز جمعه می شود ولی به نظر ما قدر متیقّن آن نماز ظهر است زیرا أصحاب نماز جمعه نمی خواندند و اگر هم می خواندند غالب آن ها خودشان نمی خواندند بلکه در نماز جمعه شرکت می کردند. و روایت هم خطاب به عام مردم است و این که بگوییم روایت خطاب به امام جمعه است و معنای روایت این است که به امام جمعه بگویید خطبه را طول ندهد و زود نماز را بخواند خلاف ظاهر است و ظاهر این است که مراد از مکتوبه، نماز ظهر است. و نیز مثل صحیحه حریز «اما انا فاذا زالت الشمس یوم الجمعه بدأت بالفریضه» که آقای خویی فرموده شامل نماز ظهر و نماز جمعه می شود ولی به نظر ما تنها نماز ظهر را می گوید زیرا امام صادق علیه السلام نماز جمعه نمی خواندند چون در حال تقیّه بودند و اگر می خواندند نقل می شد.]

ص: ۶۵۰

پس در مورد نماز ظهر در روز جمعه هم تضییق به زوال وارد شده است و چون در نماز ظهر تضییق حقیقی و نیز عرفی وجود ندارد و تضییق به معنای دیگری است قرینه می شود که تضییق در مورد نماز جمعه هم به معنای دیگری است؛

و آن این است که چون در بقیه أیّام به خاطر این که بعد از زوال و قبل از نماز ظهر نافله وجود دارد وقت فضیلت وسعت داده شده تا نافله ها هم خوانده شود ولی روز جمعه چون نافله ها قبل از زوال خوانده می شود و بعد از زوال نافله نیست لامحاله وقت فضیلت مضیّق است. و این مطلب از خصائص روز جمعه است و ربطی به خصوص نماز جمعه ندارد. خلاصه این که این روایات دلیل بر تضییق در وقت نماز جمعه نیستند تا بعد از گذشت زمان به مقدار أدای آن، وقت تمام شود.

جواب (عدم قرینیّت روایات نماز ظهرروزجمعه برای روایات نماز جمعه)

ما روایاتی که راجع به نماز ظهر در روز جمعه وارد شده است را قبول داریم که تضییق به زوال راجع به وقت فضیلت است ولی ربطی به صحیحه فضیل و ربعی بن عبدالله ندارد و قرینه بر حمل تضییق در روایات مربوط به نماز جمعه بر وقت فضیلت نمی شود زیرا لازم نیست همه روایات یک مطلب را بگویند. روایاتی که شما مطرح کردید یا مربوط به نماز ظهر روز جمعه بود و یا قدر متیقّن آن نماز ظهر روز جمعه بود و ربطی به تضییق در نماز جمعه که در صحیحه ربعی و زراره ذکر شده بود ندارد.

ص: ۶۵۱

در روایت ربعی به این مضمون ذکر شد که: «الصلاه مما وسع فیه و الجمعه مما ضیق فیها فان وقتها یوم الجمعه ساعه تزول» که الجمعه را در مقابل الصلاة گذاشت لذا ظاهر از «الجمعه» نماز جمعه است و این که حمل کنیم بر روز جمعه که شامل نماز ظهر و نماز جمعه شود تا قرینیّت درست شود، خلاف ظاهر است.

جواب از أصل استدلال مرحوم خویی (موافقت اطلاقات با قول دوم)

علاوه بر این که دلیل مشروعیت نماز جمعه اطلاق ندارد زیرا روایت «اذا کان لهم امام یخطب لهم جمعوا» در مقام بیان شرائط نماز جمعه نیست تا نسبت به آن اطلاق داشته باشد لذا أصل لفظی می گوید: «اذا زالت الشمس وجب الظهر» یعنی هنگام زوال نماز ظهر واجب می شود و اطلاق دارد. قدر متیقّن از تقیید نماز جمعه ای است که در أول زوال خوانده می شود. و نسبت به نماز جمعه ای که مثلاً به قول آقای سیستانی یک ساعت و ربع بعد از زوال خوانده می شود شک در مشروعیّت داریم و نمی توان اطلاق را تقیید زد. بله قبول داریم أصل عملی برائت است ولی با وجود أصل لفظی نوبت به أصل عملی نمی رسد.

و لذا اقوی به نظر ما همین نظر دوم است. لااقل من الاحتیاط.

نکته: دلیل لو کان لبان درمحل بحث جاری نمی شود زیرا این دلیل راجع به مسائلی جاری می شود که محل ابتلاء باشند مثل نماز های روزانه که مبتلا به مردم است. و نماز جمعه این گونه نبوده است و شیعیان در عصر غیبت نماز جمعه نمی خواندند و تنها در زمان صفویه خوانده شد و بعد از آن هم به ندرت خوانده می شد و حتّی در زمان آل بویه که شیعه قدرتمند بود و در بغداد علناً لعن می کردند، که مورّخ عامی می گوید برای من خیلی تلخ بود زمانی که دیدم در مجامع، علنی لعن می کنند، نماز جمعه نمی خواندند. و حتّی نقل کرده اند که وقتی نماز جمعه را به امام رضوان الله علیه پیشنهاد کردند فرمودند که دأب شیعه این نبوده است که نماز جمعه بخوانند و وقتی از قم و تهران به امام اصرار کردند، ایشان پذیرفت. (و شاید بعد از پذیرش راضی بود و نمی خواهم بگویم بعدها هم امام موافق نبود، زیرا نماز جمعه فوائد و برکاتی داشت)

ص: ۶۵۲

أدله قول چهارم (ساعة من النهار)

دليل قول جعفى:

يكى روايت مصباح المتهجد شيخ طوسى است؛

وَ رَوَى حَرِيزٌ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ أَوَّلُ وَقْتِ الْجُمُعَةِ سَاعَةُ تَزُولُ الشَّمْسُ إِلَى أَنْ تَمْضِيَ سَاعَةٌ تُحَافَظُ عَلَيْهَا فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لَا يَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى عَبْدٌ فِيهَا خَيْراً إِلَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ (۱)

آقاى خوئى فرموده اند كه: سند اين روايت خوب است زيرا: هر چند صدوق اين روايت را مرسل آورده است ولى شيخ طوسى اين روايت را در مصباح المتهجّد به نقل از حريز ذكر مى كند. و شيخ طوسى در فهرست مى گويد«أخبرنا بجميع كتب حريز و رواياته» و طريق صحيح ذكر مى كند و اين طريق اختصاص به كتاب تهذيب و استبصار ندارد. مصباح المتهجد هم گفته روى حريز لذا داخل در "و رواياته" مى شود.

در پاورقى موسوعه به آقاى خويى اشكال كرده اند كه: در نماز غفيله راجع به روايت مصباح المتهجد از هشام، فرموديد اين حرف درست نيست.

ولى اين اشكال صحيح نيست زيرا: در فهرست راجع به هشام «له أصل أخبرنا به فلان عن فلان» داريم ولى «أخبرنا بجميع كتبه و رواياته» نداريم. لذا اشكال آقاى خويى درست است كه از كجا معلوم اين روايتى كه مصباح المتهجّد از هشام در نماز غفيله روايت كرده است از كتابى بوده كه در فهرست ذكر كرده است كه ما به آن سند داريم. شايد در كتاب ديگرى از هشام نقل شده باشد و معلوم نيست در آن أصلى كه در فهرست ذكر كرد باشد. ولى در محل بحث راجع به حريز «أخبرنا بجميع كتبه و رواياته» داريم و اين روايت هم جزء روايات حريز است. و لذا آقاى خوئى مى گويند سند اين روايت درست است.

۱- (۷) مصباح المتهجد، ج ۱، ص: ۳۶۴ .

و دلیل دیگرمرسله صدوق است:

وَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع- وَقْتُ صَلَاهِ الْجُمُعَهِ- یَوْمَ الْجُمُعَهِ سَاعَهٌ تَزُولُ الشَّمْسُ وَ وَقْتُهَا فِی السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ وَاحِدٌ ۲ وَ هُوَ مِنَ الْمُضَیَّقِ وَ صَلَاهُ الْعَصْرِ یَوْمَ الْجُمُعَهِ فِی وَقْتِ الْأُولَی فِی سَائِرِ الْأَیَّام(۱)

مناقشه مرحوم خویی

آقای خویی فرموده اند:

أولاً: ساعت در زمان ائمه به معنای کنونی، یعنی شصت دقیقه، نبوده است. بلکه به معنای مقداری از زمان است که بر قول مشهور هم منطبق می شود و از أول زوال تا بلوغ الظلّ مثله، که این روز ها از حدود دوازده و بیست دقیقه تا پانزده و شش دقیقه ادامه دارد، هم مقداری از زمان است.

ثانیاً: روایت که نمی گوید وقت واجب تمام می شود بلکه می گوید أول وقت یعنی وقت أول تا این مقدار تمام می شود. و اگر وقت فضیلت تمام شود وقت وجوب باقی است و منافاتی با قول مشهور ندارد.

در مورد این مطلب تأمّل کنید. در جلسه بعد نکته مختصری عرض می کنیم و وارد بحث زوال و علامات زوال می شویم. و نیز بحث می کنیم که غروب با استتار قرص حاصل می شود و یا با زوال حمره مشرقیه. که بحث مهمی است.

کتاب الصلا/اوقات فرائض /انتهای وقت نماز جمعه ۹۵/۱۱/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /انتهای وقت نماز جمعه

بحث راجع به وقت نماز جمعه بود.

انتهای وقت نماز جمعه

که عرض کردیم پنج قول در آن وجود دارد و اظهر قول دوم است که وقت نماز جمعه تضییق عرفی دارد. یعنی به قول آقای سیستانی حدود چهل دقیقه خطبه های نماز جمعه بیشتر طول نکشد، بلافاصله بعدش نماز جمعه خوانده بشود. بیش از این بر مشروعیت نماز جمعه دلیل نداریم.

ص: ۶۵۴

۱- (۸) من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۲۲۲ .

أدله قول چهارم (ساعة من النهار)

مرحوم شهید اول در ذکری از جعفی که یکی از فقهاء امامیه است، نقل کرده که ایشان گفته اند: معیار برای وقت نماز جمعه ساعت است. و به برخی روایات استناد داده شده است (مانند روایت حریز أَوَّلُ وَقْتِ الْجُمُعَهِ سَاعَهُ تَزُولُ الشَّمْسُ إِلَی أَنْ تَمْضِیَ سَاعَهٌ تُحَافَظُ عَلَیْهَا فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لَا یَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَی عَبْدٌ فِیهَا خَیْراً إِلَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ (۱)) و آقای زنجانی هم همین نظر را انتخاب کرده اند.

مناقشه مرحوم خویی

آقای خویی فرموده اند:

مناقشه أول (تطبیق معنای ساعهٔ بر قول مشهور)

ساعت در زمان ائمه و روایات مثل روایت مصباح المتهجد «اول وقت الجمعه ساعه تزول الشمس الی ان تمضی ساعه» به معنای کنونی، یعنی شصت دقیقه، نبوده است. بلکه به معنای مقداری از زمان است که بر قول مشهور هم منطبق می شود و از أول زوال تا بلوغ الظلّ مثله، که این روز ها از حدود دوازده و بیست دقیقه تا پانزده و شش دقیقه ادامه دارد، هم مقداری از زمان است.

جواب

به نظر ما این ایراد قابل جواب است؛

جواب استاد(شک در تطبیق معنای ساعهٔ بر قول مشهور)

وجدانا درست است که ساعت به معنای شصت دقیقه نیست و اصطلاح مستحدث است. ولی این که ساعهٔ را بر بلوغ الظلّ مثله منطبق کنید که در زمستان حدود سه ساعت طول می کشد و در تابستان بیش از این مقدار می شود، عرفی نیست و اگر کسی مثلاً در این مقدار طولانی به منزل رود و برگردد خیلی بعید است که «أذهب إلی البیت ساعهٔ و أرجع» صدق کند. و حداقل صدق ساعهٔ بر آن مشکوک است.

۱- (۱) مصباح المتهجد، ج ۱، ص: ۳۶۴ .

جواب آقای زنجانی (وجود معنای تعبّدی برای ساعهٔ)

آقای زنجانی فرموده اند؛ درست است که ساعت شصت دقیقه نیست اما از روایات استفاده کردیم که یک دوازدهم روز است و در زمان أئمه حقیقت شرعیه داشته است. و با این بیان آقای زنجانی هم می شود این اشکال آقای خوئی را جواب داد.

لذا نباید نماز جمعه خطبتا و صلاتا از یک دوازدهم روز بیشتر بشود. که البته یک دوازدهم روزهای تابستانی بیشتر از یک دوازدهم روزهای زمستانی است.

دلیل وجود معنای تعبدی برای ساعهٔ

ایشان برای نظر خودشان به روایاتی استدلال می کنند:

۱-روایت خصال

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ السَّعْدَآبَادِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَاعَاتُ اللَّيْلِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً- وَ سَاعَاتُ النَّهَارِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً- وَ أَفْضَلُ سَاعَاتِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ أَوْقَاتُ الصَّلَاةِ- ثُمَّ قَالَ ع إِنَّهُ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ- فُتِّحَتْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَ هَبَّتِ الرِّيَاحُ- وَ نَظَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى خَلْقِهِ- وَ إِنِّي لَأُحِبُّ أَنْ يَصْعَدَ لِي عِنْدَ ذَلِكَ إِلَى السَّمَاءِ عَمَلٌ صَالِحٌ ثُمَّ قَالَ عَلَيْكُمْ بِالدُّعَاءِ- فِي أَدْبَارِ الصَّلَوَاتِ فَإِنَّهُ مُسْتَجَابٌ.(۱)

بررسی سندی

سند این روایت از نظر آقای خویی اشکال دارد ولی از نظر آقای زنجانی صحیح است. ما به لحاظ محمد بن موسی متوکل و هم به لحاظ علی بن حسین السعدآبادی سند را تصحیح کردیم؛

محمد بن موسی متوکل: از مشایخ صدوق است که کثیرمّا صدوق راجع به او گفته «رضی الله عنه» و نمی شود که صدوق به یک فاسق فاجر این همه به طور مکرر«رضی الله عنه» بگوید. «رضی الله عنه» غیر از خدا از گناهانش بگذرد است و معنای بالاتری دارد. و هواس پرتی خلاف أصل عقلایی است و نسبت به آن أصاله السلامه جاری می شود. علاوه بر این که مشکل این شخص که محتمل است عدم تحرّز از کذب و قول به غیر علم و این گونه موارد است و محتمل نبوده که محمد بن موسی بن متوکل بیماری نسیان گرفته باشد.

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۶۶ .

علی بن حسین السعدآبادی هم: وجوهی در وثاقتش ما در اصول ذکر کردیم که تکرار نمی کنم.

نکته: چون بحث تعبدی است نه مفهوم عرفی، و آقای زنجانی می خواهد ادعای حقیقت شرعیه کند باید بحث سندی کند.

۲-روایت أبی هاشم

وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُّونٍ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْخَادِمِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْمَاضِي ع لِمَ جُعِلَتْ صَلَاةُ الْفَرِيضَهِ- وَ السُّنَّهِ خَمْسِينَ رَكْعَةً لَا يُزَادُ فِيهَا وَ لَا يُنْقَصُ مِنْهَا- قَالَ لِأَنَّ سَاعَاتِ اللَّيْلِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً وَ فِيمَا بَيْنَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ سَاعَةٌ- وَ سَاعَاتِ النَّهَارِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً- فَجَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ سَاعَهٍ رَكْعَتَيْنِ- وَ مَا بَيْنَ غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَى سُقُوطِ الشَّفَقِ غَسَقٌ- فَجَعَلَ لِلْغَسَقِ رَكْعَةً.(۱)

شبیه روایت قبلی است.

۳-روایت ابن طاووس در جمال الاسبوع

حَدَّثَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ وَهْبَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو حَزْنٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَمْدَانَ الْقُشَيْرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَكَرِيَّا الْغَلَابِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ عُمَارَهَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع وَ عَنْ عُتْبَهَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ صَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ يَوْمَ الْجُمُعَهِ قَبْلَ الصَّلَاهِ يَقْرَأُ فِي كُلِّ رَكْعَهٍ فَاتِحَهَ الْكِتَابِ عَشْرَ مَرَّاتٍ.... وَ قَالَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ أَرْبَعٌ وَ عِشْرُونَ سَاعَةً يُعْتِقُ اللَّهُ تَعَالَى لِصَاحِبِ هَذِهِ الصَّلَاهِ فِي كُلِّ سَاعَهٍ لِكَرَامَتِهِ عَلَى اللَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ إِنْسَانٍ قَدِ اسْتَوْجَبُوا النَّارَ مِنَ الْمُوَحِّدِينَ يُعْتِقُهُمُ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ النَّارِ وَ لَوْ أَنَّ صَاحِبَ هَذِهِ الصَّلَاهِ أَتَى الْمَقَابِرَ فَدَعَا الْمَوْتَى أَجَابُوهُ بِإِذْنِ اللَّهِ لِكَرَامَتِهِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى ...قَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ع وَ هَذِهِ الصَّلَاهُ يُقَالُ لَهَا الْكَامِلَهُ (۲)

ص: ۶۵۷

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۵۲ .

۲- (۴) جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع، ص: ۳۰۰ .

یعنی روز دوازده ساعت است شب هم دوازده ساعت است.

۴-روایت أنس

وَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَطَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُصْعَبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ الْآمُلِیِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ غَالِبٍ عَنْ دِینَارٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِیِّ ص قَالَ: إِنَّ لَیْلَهَ الْجُمُعَهِ وَ یَوْمَ الْجُمُعَهِ أَرْبَعٌ وَ عِشْرُونَ سَاعَهً- لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِی کُلِّ سَاعَهٍ- سِتُّمِائَهِ أَلْفِ عَتِیقٍ مِنَ النَّارِ.(۱)

شب جمعه و روز جمعه که خصوصیت ندارد. هر روز و هر شبی این طور است.

چهار روایت با این مضمون وارد شده است که ممکن است گفته شود این مضمون استفاضه هم پیدا می کند.

این که بگوییم: مراد از دو روایت أخیر که أربع و عشرون ساعهٔ داشت ساعت به معنای شصت دقیقه است؛ خلاف ظاهر است. علاوه بر این که می توان به قرینه دو روایت أول این دو روایت را تفسیر کرد که ساعات النهار اثنا عشره ساعه و ساعات اللیل اثنا عشره ساعه.

اشکال به جواب آقای زنجانی

ما قبول داریم که در این روایات امام علیه السلام ساعات روز را دوازده قسم کرد، ساعات شب را دوازده قسم کرد و لکن ظهوری ندارد در اینکه ساعت در زمان ائمه ظهور در این یک دوازده روز یا یک دوازدهم شب داشته است. و یا این روایات ظهوری ندارد که حاکم بر لفظ ساعت در روایات دیگر باشد.

ساعت در روایات در برهه ای از زمان نیز استعمال شده است و ما روایاتی را نقل کردیم:

مثل روایه أحمد بن إسحاق فسکت ساعه ثم قال(۲) ، و معتبره أبی بصیر ...فوضع أبو عبد الله (علیه السلام) یده علی جبهته ساعه ثم رفع رأسه(۳) ، و فی روایه أخری عنه... فنکس رأسه ساعه- ثم قال...(۴) ، و فی روایه حکیم بن حکم الصیرفی قال: سمعت أبا الحسن (علیه السلام) فقال لا بأس ما تصلح به مالک- ثم سکت ساعه ثم قال... (۵) ، و فی روایه أبی حنیفه... فوقف علینا ساعه- ثم قال(۶) ، و فی روایه علی بن جعفر عن أخیه قال: سألته (علیه السلام) عن الرجل یخطئ فی قراءته هل یصلح له أن ینصت ساعه و یتذکر قال لا بأس قال و سألته عن رجل یخطئ فی التشهد و القنوت هل یصلح له أن یردد حتی یتذکر و ینصت ساعه و یتذکر قال لا بأس أن یردد و ینصت ساعه حتی یذکر(۷) و فی روایه أخری: أطرق ساعه ثم رفع رأسه(۸) ،

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۸۰ .

۲- (۶) - وسائل الشیعه ج۶ص۵۰۲.

۳- (۷) - وسائل الشیعه ج۹ ص۲۸۹.

۴- (۸) - وسائل الشيعه ج۱۴ص۴۷.

۵- (۹) - وسائل الشيعه ج۱۸ ص۹۶.

۶- (۱۰) - وسائل الشيعه ج۱۸ ص ۴۴۰.

۷- (۱۱) - بحار الانوار ج۸۵ ص۱۹۳.

۸- (۱۲) - بحار الانوار ج۹۱ص۲۹۱.

و مؤید ابهام عرفی ساعت، این روایت است: موثقه زراره است: هل یجوز ان یتمتع الرجل من المرأه ساعه او ساعتین؟ فقال الساعه و الساعتان لایوقف علی حدهما. متعه می کنی دیگه نگو ساعه، ساعتین، الساعه و الساعتان لایوقف علی حدهما و لکن الیوم و الیومین و اللیله و أشباه ذلک(۱) .

این ها نشان می دهد که در زمان أئمه، ساعت یک حد عرفی واضح نداشته است. در حالی که یک دوازدهم روز را می توان تعیین کرد. و با شک احتیاط و یا استصحاب بقاء مدت جاری می شود.

بله ساعت یک معنای تقریبی عرفی داشته است لذا تعبیر به ساعهٔ أو ساعتین یا تعبیر به نصف ساعهٔ شده است ولی حد دقیق مثل یک دوازدهم روز نداشته است. لذا به نظر ما ساعت به معنای برههٔ معتدّهٔ من الزمان است و مقول به تشکیک است، از چند دقیقه می گویند سکت ساعه تا مثلا چهل دقیقه می گویند خطب ساعه اما دیگه نصف روز سخنرانی بکند بگوید سکت ساعه این یا صادق نبود عرفا یا مشکوک الصدق است و عند الشک و الاجمال به همان اطلاق اولی وجوب تعیینی نماز ظهر رجوع می کنیم. ما باید یقین کنیم به مشروعیت نماز جمعه تا از این اطلاق رفع ید کنیم.

به نظر ما عرفا ساعت در زمان أئمه حد معینی نداشته است اما منافاتی هم با قول به تضییق عرفی ندارد.

نکته: در روایت سیاری ساعات شبانه روز را ۲۵ساعت دانسته است:

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنِ السَّيَّارِيِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ أَبِي قُرَّةَ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْخَمْسِينَ وَ الْوَاحِدَةِ رَكْعَةً- فَقَالَ إِنَّ سَاعَاتِ النَّهَارِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً- وَ سَاعَاتِ اللَّيْلِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً وَ مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ سَاعَةٌ- وَ مِنْ غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَى غُرُوبِ الشَّفَقِ غَسَقٌ- فَلِكُلِّ سَاعَةٍ رَكْعَتَانِ- وَ لِلْغَسَقِ رَكْعَه(۲)

ص: ۶۵۹

۱- (۱۳) - وسائل الشیعه ج۲۱ص۵۸.

۲- (۱۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۴۸ .

ساعات روز دوازده تا، ساعت شب هم دوازده تا، مابین الطلوعین هم یک ساعت، می شود بیست و پنج ساعت.

صلوات یومیه فریضه و نافله پنجاه و یک رکعت است، این روایت هم می گوید ساعات نهار دوازده تا، ساعت لیل دوازده تا، ما بین الطلوعین هم یک ساعت، و لکل ساعه رکعتان می خواهد این پنجاه رکعت را درست کند، دو ضرب در بیست و پنج می خواهد بکند، پنجاه بشود، و للغسق رکعه، یک رکعت هم که برای غسق است می شود پنجاه و یک رکعت.

منتها سندش ضعیف است و شاید هم ساعت بین الطلوعین را دو بار حساب کرده و به عنوان آن دوازه ساعت روز هم تکرار شده است، ولی این بعید است. ظاهرش این است که بیست و پنج ساعت حساب کرده که گفته فلکل ساعه رکعتان تا بخواهد ضرب در آن بیست و پنج ساعت بکند بشود پنجاه رکعت و للغسق رکعه بشود پنجاه و یک رکعت.

پس عمده اشکال به این روایت اشکال سندی است.

به هرحال خلاصه عرض ما این است که این روایات ظهور عرفی در این ندارد که بخواهد ساعت در روایات را شرعاً به یک دوازدهم روز یا یک دوزاهم شب تعریف کند.

تفاوت معنای تعبّدی ساعهٔ با معنای تعبّدی نهار

در بحث نماز صبح در نهار: برای ما روشن نبود که عرفاً مبدأ روز از طلوع آفتاب شروع می شود یا از طلوع فجر آغاز می شود. و روایتی که گفت «صلاهٔ الغداهٔ فی أول النهار» برای ما معنا را روشن کرد و فهمیدیم که شارع نهار را از طلوع فجر حساب کرده است.

اما در این بحث: برای ما روشن است که ساعت به معنای یک دوازدهم نبوده است. و توجیه این روایت این است که بگوییم حکومت شرعیه دارد و این روایت هم در حکومت شرعیه ظهور ندارد.

ص: ۶۶۰

مناقشه دوم(بیان وقت فضیلت)

آقای خویی فرموده اند؛ روایت که نمی گوید وقت واجب تمام می شود بلکه می گوید أول وقت یعنی وقت أول تا این مقدار تمام می شود. و ان لکل صلاهٔ وقتین، و وقت أول وقت فضیلت است و اگر وقت فضیلت تمام شود وقت وجوب باقی است و منافاتی با قول مشهور ندارد.

جواب از مناقشه دوم

بعید نیست که بگوییم حمل بر وقت فضیلت خلاف ظاهر است. و این روایت مثل این می ماند که بگوییم «اول وقت صلاه الظهر ساعه تزول الشمس الی ان تغرب الشمس» که ظاهر آن این است که می خواهد مبدأ وقت نماز ظهر و منتهای وقت نماز را بیان کند. اینجا هم همین گونه است: «اول وقت الجمعه ساعه تزول الشمس الی ان تمضی ساعه،» ظاهرش این است که آخر وقت نماز جمعه را بیان می کند نه آخر وقت اول را که وقت فضیلت است. این بعید نیست بگوییم خلاف ظاهر است.

این که در ذیل روایت می گوید این وقتی است که دعا مستجاب می شود دلیل بر این نیست که صدر روایت هم آداب و مستحبات را بیان می کند (أَوَّلُ وَقْتِ الْجُمُعَهِ سَاعَهُ تَزُولُ الشَّمْسُ إِلَی أَنْ تَمْضِیَ سَاعَهٌ تُحَافَظُ عَلَیْهَا فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لَا یَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَی عَبْدٌ فِیهَا خَیْراً إِلَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ (1)) این حمل عرفی نیست و ظاهر صدر روایت بیان حکم شرعی الزامی است.

بر فرض هم تردید کنیم (که روایت نهایت وقت اول نماز جمعه را می گوید که وقت فضیلت است یا نهایت وقت اصلی نماز جمعه را می گوید) و روایت مجمل شود روایت از کار می افتد ولی همان بیانی که در قول ثانی داشتیم که ظاهر ادله این است که وقت نماز جمعه ضیق عرفی دارد و نباید زیاد تاخیر انداخت محکم است.

۱- (۱۵) مصباح المتهجد، ج ۱، ص: ۳۶۴ .

أدله قول پنجم

اما کلام مجلسی اول و دوم که گفتند منتهای وقت نماز جمعه این است که سایه دو هفتم شاخص بشود؛

عمده دلیلی که می شود برای این بزرگان آورد این است که بگوییم:

قدرمتیقن از مشروعیت نماز جمعه همین مقدار است زیرا در روایت داریم وقت نماز عصر روز جمعه، وقت نماز ظهر در بقیه روزها است. با ضمیمه به این مطلب که وقت نماز ظهر در بقیه روزها ذراع، یعنی دو هفتم شاخص است. وقت فضیلتش این بود و پیغمبر هم این موقع نماز می خواند. و دیگر نماز جمعه بعد از دو هفتم شاخص دلیل بر مشروعیت ندارد و لذا اگر نماز جمعه را بعد از بلوغ الظل سبعی الشاخص بخوانیم نباید به او اکتفاء کنیم چون اطلاق دلیل می گوید اذا زالت الشمس وجبت الظهر، و ما دلیل بر مشروعیت این نماز جمعه با تاخیر نداریم.

مناقشه

جواب این فرمایش این است که: این استدلال که وقت نماز عصر روز جمعه همان وقت نماز ظهر در بقیه روزها است، به عنوان وقت فضیلت قبول داریم اما نه دلیل می شود بر اینکه مشروعیت نماز جمعه تمام شده است نه دلیل می شود بر اینکه مشروعیت نماز جمعه تا این وقت ادامه دارد و ساکت است. و ما باید به بقیه ادله رجوع کنیم.

و ما می گوییم وقت نماز جمعه ضیق دارد، قدرمتیقن این است که در اوائل ظهر عرفی خطبه ای در حدود به قول آقای سیستانی چهل دقیقه بیشتر نشود. دقیقه شمار که ما نداریم، حدودا بیش از چهل دقیقه نشود که عرفا منافات با مبادرت عرفیه به نماز جمعه نداشته باشد. لذا نماز جمعه خیلی زودتر از بلوغ سبعی الشاخص تمام می شود و بلوغ سبعی الشاخص حدوداً ساعت دو است.

ما معتقـدیم طبق قول دوم خیلی زودتر از دو هفتم شاخص نماز جمعه بایـد تمام شود بایـد حدود ساعت یک و ربع نماز جمعه تمام بشود. بعدش تعقیبات نماز را می خوانند، نافله نماز عصر یا نافله روز جمعه را می خوانند.

اتفاقـا روایت که می گفت پیامبر سـریع نماز جمعه را می خوانـد، جبرئیل می گفت که زالت الشـمس فانزل فصل بعـدش لابد مسلمان ها می نشستند ذکر می گفتند.

و این که فاصـله نمی انداختنـد یعنی آن فاصـله ای که روزهـای دیگه می انداختنـد نمی انداختنـد نه اینکه هیـچ تعقیبـات نمی خواندند. به هرحال منتهای وقت فضـیلت نماز عصر در روز جمعه بلوغ سبعی الشاخص است این دلیل نمی شود که نماز جمعه را تا آن موقع می شود طول داد.

و لذا ما به نظرمان الاحوط ان لم یکن اقوی، همان قول ثانی است.

و مؤید این قول ثانی این موثقه عمار است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِیدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ: وَقْتُ صَلَاهِ الْجُمُعَهِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ شِرَاکٌ أَوْ نِصْفٌ...(۱)

این روایت را گـذاشتیم آخر بحث بگوییم تا دیگر هیچکس اشـکال نکند. چون آقای خوئی می فرمود آن روایات دیگر راجع به نمـاز در روز جمعه است که شامل نماز ظهر هم می شود ولی این روایت که وقت صـلاه الجمعه دارد و وقت صـلاه الجمعه ظاهر وقت صلاه الجمعه این است که در مقابل نماز ظهر است و شامل وقت نماز ظهر روز جمعه نمی شود. این کلمه با الصلاه فی یوم الجمعه، صلاه یوم الجمعه فرق می کند.

۱- (۱۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۴۵ .

توجه شود که سایه اول اذان ظهر خیلی دیر جلو می رود. تازه ساعت دو به دو هفتم شاخص می رسد و اجتهاد در مقاب نص که نمی کنیم. روایت می گوید وقت صلاه الجمعه اذا زالت الشمس شراک او نصف. شراک آن بند کفش است که تعبیر کردند به اندازه عرض اصبع.

در صحیحه عبدالله بن سنان هم بود:

وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص یُصَلِّی الْجُمُعَهَ- حِینَ تَزُولُ الشَّمْسُ قَدْرَ شِرَاکٍ- وَ یَخْطُبُ فِی الظِّلِّ الْأَوَّلِ- فَیَقُولُ جَبْرَئِیلُ یَا مُحَمَّدُ- قَدْ زَالَتِ الشَّمْسُ فَانْزِلْ فَصَلِّ- وَ إِنَّمَا جُعِلَتِ الْجُمُعَهُ رَکْعَتَیْنِ مِنْ أَجْلِ الْخُطْبَتَیْنِ- فَهِیَ صَلَاهٌ حَتَّی یَنْزِلَ الْإِمَامُ.(۱)

ظل اول یعنی سایه ای که قبل از اذان ظهروجود دارد و همین سایه است که هنگام اذان موجود است و بعد از أذان بر آن افزوده می شود و در مقابل فیء است که بازگشت سایه است. چون بعد از اذان ظهر فیء است. قبل از اذان ظهر ظل است. حضرت قبل از زوال خطبه ها را شروع می کرد.

نظر نهایی استاد در بحث انتهای وقت نماز جمعه

الاحوط ان لم یکن اقوی المبادره الی صلاه الجمعه قبل مضی وقت فوریت عرفیه، و حتی تاخیر تا رسیدن به دو هفتم شاخص اشکال دارد تا چه برسد به قول مشهور که می گفتند تا بلوغ ظل شاخص وقت است.

وقت فضیلت نماز های یومیه

مرحوم صاحب عروه در ادامه این بحث، وقت فضیلت نماز ها را بیان کرده است و ما قبلاً این بحث را مطرح کردیم لذا تکرار نمی کنیم و وارد مسأله أول می شویم.

۱- (۱۷) وسائل الشیعه، ج ۷، ص: ۳۱۶ .

تعریف زوال و علامت آن

مسئله یک متضمن تعریف زوال شمس و تعریف غروب شمس و تعریف طلوع فجر است.

اما زوال شمس که واضح است: سایه شاخص اگر هنگام ظهر منعدم شده، شروع به زیاد شدن به سمت شرق می کند. اگر زائل نشده و از بین نرفته بلکه به حداقلش رسیده، شروع به زیاد شدن به سمت شرق کند.

در مکه دو روز در سال، سایه منعدم می شود چون خورشید بالای سر شهر مکه می آید و کاملا سایه منعدم می شود. که در أمثال این موارد، زوال آن موقعی است که سایه از سمت شرق ایجاد بشود و زیاد بشود. از وقتی که ایجاد شد زوال شمس محقّق می شود. در کشور ما هیچ روزی از سال سایه از بین نمی رود؛ به حداقل خودش می رسد. بعد شروع می کند از سمت شرق زیاد شدن که به او زوال می گویند.

برای زوال سه علامت ذکر کرده اند: یکی از این علامت ها این است که دائره هندیه بگذاریم. می گویند ادق العلائم است. حالا این دائره چرا شد دائره هندیه، نشد دائره سندیه؟ گفتند از هند یاد گرفتند. در هند می خواستند شمال را تعیین کنند چون دین نداشتند از این دائره هندیه استفاده می کردند. ابوریحان بیرونی کشف کرد، و بین مسلمین آورد و مسلمین هم برای منتصف النهار استفاده کردند.

یک مختصری راجع به این توضیح بدهیم. بعد وارد بحث مهم اینکه آیا نماز ظهر و عصر تا استتار قرص وقت دارد یا تا زوال حمره مشرقیه و همین طور نماز مغرب از زوال حمره مشرقیه است یا از استتار قرص، شویم.

محرمات/غنا و قمار /مستثنیات حرمت غنا/شطرنج ۹۵/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/غنا و قمار /مستثنیات حرمت غنا/شطرنج

مطلب راجع به بحث غنا باقی مانده که بیان می کنیم و وارد بحث دیگر می شویم:

حلّ تعارض بین الغنا حرام و حسّنوا أصواتکم بالقرآن

راه حلّ شیخ انصاری ره: تقدّم حکم الزامی بر غیر الزامی در تعارض

راجع به غنا در قرائت قرآن مرحوم شیخ فرموده است که؛

نسبت بین اطلاق دلیل تحسین صوت در قرآن که مستحب است با دلیل حرمت غنا و لو عموم من وجه است، یک دلیل می گوید حسنوا اصواتکم بالقرآن، اطلاق دارد، سواء کان بالغنا او بغیر الغنا، یحرم الغنا هم اطلاق دارد سواء فی القرآن او فی غیر القرآن و لکن عرف حکم الزامی را بر حکم غیر الزامی مقدم می کند. مثلا اجابت دعوت مؤمن مستحب است. یستحب اجابه دعوه المؤمن، یستحب قضاء حاجه المؤمن. اگر مؤمنی به حرام دعوت کرد، دلیل حرمت این فعل مقدم بر دلیل استحباب اجابت دعوت مؤمن است.

مناقشه مرحوم خویی (تقدّم حکم الزامی در موارد وجود مقیِّد برای حکم غیر الزامی)

مرحوم آقای خوئی اشکال کرده و فرموده اند:

قیاس، مع الفارق است: در اجابت دعوت مؤمن، ما مقید داریم: «لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» اما در مورد تحسین صوت به قرآن مقید نداریم که «حسنوا اصواتکم بالقرآن من غیر غنا». بله آن روایتی بود که تغنّی به قرآن را تحریم کرد: «ویتغنون بالقرآن اولائک یدعون فی ملکوت السموات الانجاس» ولکن سند آن ضعیف بود و لذا دلیل تحسین صوت به قرآن اطلاق دارد و شامل غنایی خواندن قرآن هم می شود. و وجهی ندارد بگوییم دلیل تحریم غنا بر او مقدم است. بلکه نسبت، عموم من وجه است.

ص: ۶۶۶

مناقشه در کلام مرحوم خویی

و این که ایشان فرمود این را با استحباب اجابت دعوت مؤمن قیاس نکنید زیرا شامل محرمات نمی شود چون در آنجا مقیّد داریم که «لاطاعه لمخلوق فی معصیه الخالق»؛

جناب آقای خوئی بینکم و بین الله این «لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» اگر نبود (کما اینکه سندش ظاهراً ضعیف است، ما که گشتیم سند تامی بر آن پیدا نکردیم)، شما قائل می شدید حرمت مثلا غنا با استحباب اجابت دعوت مؤمن تعارض می کند؟ یک مؤمنی می گوید دلم گرفته ، شما هم که جزء توابین اول انقلاب هستی، اول آوازه خوان بودی. اجابت دعوت مؤمن که مستحب است بیا برای ما یک آوازی بخوان، « لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» هم سندش ضعیف است، شما ملتزم می شوید که تعارض و تساقط می کنند؟

استحباب اجابت دعوت مؤمن انصراف دارد به اینکه در چهارچوب احکام الهی باشد نه تعدی از احکام الله. و لذا این بیان درست نیست که شما می فرمایید چون مخصص داریم، که لاطاعه لمخلوق فی معصیه الخالق،قائل به تقدّم حرمت می شویم.

راه حلّ مرحوم خویی: ترجیح یحرم الغنا با مخالفت عامه

آقای خویی فرموده است که نسبت بین دو دلیل عموم من وجه است لذا تعارض و تساقط می کنند، و به اصل برائت از حرمت غنا در قرآن رجوع می کنیم. البته چون عامه قائل به جواز غنا هستند، دلیل حرمت غنا از باب مخالفت عامه بر دلیل حسنوا اصواتکم بالقرآن، ترجیح پیدا می کند. و اگر این مرجّح نبود تعارض و تساقط می کردند و به برائت از حرمت از تغنّی به قرآن مراجعه می کردیم.

و قیاس محل بحث با مثل حلیت لحم شاه و حرمت لحم جلال یا حرمت لحم مغصوب هم قیاس مع الفارق است: حلیت لحم شاه از اول ظهورش در حلیت لحم شاه بماهو هو است، یعنی می خواهد بگوید گوشت گوسفند جزء گوشت های حرام به عنوان اولی، مثل گوشت خوک، نیست. و اطلاقی نسبت به این عناوین ثانویه ندارد تا با دلیل حرمت لحم جلال یا حرمت غصب تعارض کند.

مناقشه در رجوع به مرجّحات، طبق مبانی مرحوم خویی (عدم تعارض دو اطلاق)

این فرمایش آقای خوئی به نظر ما ناتمام است:

جناب آقای خوئی اگر بنا باشد دلیل استحباب تحسین صوت به قرآن با دلیل حرمت غنا تعارض کند شما در اصول صریحاً فرمودید در تعارض دو خطاب مطلق، نمی توان به مرجحات رجوع کرد؛ فقط در تعارض دو عام وضعی می توان به مرجحات رجوع کرد. ما در اینجا دو مطلق داریم نه دو خطاب عام وضعی: یحرم الغنا و یستحب تحسین الصوت بالقرآن، و شما در اصول فرمودید که اطلاق از شئون ظهور خطاب نیست. عرف دو خطاب مطلق را که به عموم من وجه تعارض می کنند جزء خبرین مختلفین نمی داند. چون اختلاف دو اطلاق بازگشتش به اختلاف دو ظهور در کلام نیست. اطلاق حکم عقل است، ناشی از مقدمات حکمت است که برای خطاب ظهور ایجاد نمی کند تا ظهور این خطاب با ظهور آن خطاب دیگر معارضه کند و مصداق «یأتی عنکم خبران مختلفان» یا «یأتی عنکم خبران متعارضان» بشود.

و در فقه هم مشی شان بر همین است، در کتاب الحج در فصل فی اقسام الحج مسئله دو صریحا این را بیان فرمودند و در مصباح الاصول که صفحه ۴۳۹ در بحث تعارض این را مطرح فرمودند.

ص: ۶۶۸

ما نحن فیه هم از همین قبیل است. گاهی تعبیر ایشان این است که می گوید اطلاق، ظهور خطاب نیست، گاهی تعبیر می کند (کما اینکه در کتاب الحج اینطور تعبیر کرده است)که اطلاق، ظهور ناشی از سکوت است یعنی ناشی از عدم البیان است. عدم البیان که حدیث نیست عدم الحدیث است. بخلاف عام وضعی که بیان است. اگر می گفت یحرم کل غناء خطاب دیگر می گفت یستحب کل تحسین صوت بالقرآن، دو تا بیان با هم معارض بودند. اما اطلاق اگر ظهور هم باشد که بعدها مرحوم آقای خوئی قائل بود منشأ ظهور است اما ظهور سکوتی است، عدم البیان ظهور در اطلاق داشت، عدم البیان که جزء حدیث نیست امر عدمی است.

مناقشه استاد در مبنای مرحوم خویی (تعارض دو اطلاق)

ما البته به آقای خوئی اشکال کردیم که: عرفا مقدمات حکمت حیثیت تعلیلیه است، منشأ می شود خطاب مطلق، ظهور پیدا کند. عرفاً یحرم الغنا ظهور دارد در حرمت غنا لابشرط از هر قید زائدی. این ظهور خطاب است. منتها منشأ این ظهور، عدم البیان است.

و الا لازمه اش این است که: در متباینین هم بگویید اینها خبرین متعارضین و مختلفین نیستند. «اکرم العالم، لاتکرم العالم» اینها هم خبرین مختلفین نیستند: زیرا اگر اطلاق نداشت و هیچکدام در مقام بیان نبود، اکرم العالم قدرمتیقنش عالم عادل بود، لاتکرم العالم قدرمتیقنش عالم فاسق بود، و با هم تعارض نداشتند و تعارض ناشی از اطلاق است.

امام رضوان الله علیه و قدس الله نفسه الزکیه، به یکی از بستگان شان فرموده بودند برو طلبه بشو، من بدترین افراد را در این صنف روحانیت دیدم و بهترین افراد را هم در این صنف روحانیت دیدم، حالا این مطلب چقدر انگیزه ایجاد می کند که او برود طلبه بشود نمی دانم، در هر صورت این دو تا کلام مهمل می شود: العالم واجب الاحترام فی الجمله، العالم لیس بواجب الاحترام فی الجمله، که تعارض ندارند. و تعارض از اطلاق دو خطاب ناشی می شود.

و این که بگوییم در متباینین طبیعت عالم أمر و نهی دارد و با این جا فرق می کند صحیح نیست زیرا در مورد عامین من وجه هم می توان گفت طبیعت مثلاً غنا حرام است یا طبیعت تحسین صوت به قرآن حرام است.

مناقشه در رجوع به مرجحات در عامین من وجه

پس این تفصیل را ما نپذیرفتیم و لکن این به معنای تایید رجوع به مرجحات نیست: ما در اصول عرض کردیم که ظاهر رجوع به مرجحات که در مورد خبرین مختلفین است، این است که با ترجیح یک خبر به سبب مخالف عامه، خبر دیگر را ترک و رها می کنیم. و این از عامین من وجه انصراف دارد زیرا در عامین من وجه ما هر دو خبر را نسبت به مورد افتراق باقی می گذاریم و ترک نمی کنیم و تنها در مورد اجتماع به موافق عامه عمل نمی کنیم. و به این ترکتَ أحد الخبرین و ترکته نمی گویند بلکه قیدته است. لذا دلیل مرجّحات شامل تعارض به عموم وجه نیست و فرقی ندارد عام ما وضعی باشد و یا به اطلاق ثابت شده باشد. و ما احراز نکردیم ملاک ترجیح شامل عامین من وجه بشود.

و لذا این بیان آقای خوئی تمام نیست.

راه حلّ استاد: عنوان أولی و ثانوی بودن به جهت مناسبات حکم و موضوع

به نظر ما عرف، دلیل تحسین صوت به قرآن را با دلیل حرمت غنا، همانطور که در جلسه قبل عرض کردیم، عنوان اولی و ثانوی می بیند. یعنی دلیل تحسین صوت به قرآن، ظاهرش این است که من حیث انه تحسین الصوت ترغیب شده ایم و انصراف به این دارد.

مناقشه نکنید در اینکه غنا مثل تحسین صوت عنوان اولی است. بحث در مناسبات حکم و موضوع است. یعنی عرف وقتی می گویند زیبا کردن صدا در قرآن خوب است یک جای دیگر می گوید غنا و آواز لهوی حرام است عرف می گوید دلیل حسّنوا أصواتکم از حیث حسن صوت می گوید و عنوان تغنّی عنوان دیگری است. مثل حلیّت أکل لحم میته که از حیث أکل لحم میته می گوید حرام است و در موارد اضطرار به أکل لحم میته، حکم از حیث دیگری یعنی اضطرار حلال می شود لذا مقدّم می شود.

مثل اینکه در روایات داریم: النظر الی عوره الکافر کالنظر الی عوره الحمار. سندش هم ظاهرا خوب است. ولی مشهور فتوی نداده اند. حالا یکی بیاید بگوید که خوب شد، این هایی که می روند خارج، دیگر راحت هستند، این استخرهای مختلط مثل اینکه در یک استخر مختلط با حمار کسی برود. بحث در این است: اگر کسی این را بگوید، می گوید نظر من حیث انه نظر حلال است، و نسبت به نظر توأم به شهوت رانی اطلاق ندارد. این یک عنوان دیگری است. فوقش این روایت می گوید بله در حد اینکه داری نگاه می کنی احترام ندارد. اما دیگر خوش انصاف! چرا خیره شدی؟

و نظر ملازمه غالبیه با شهوت رانی ندارد. و در روایت هم فرض فتاۀ کافرۀ نشده است که ملازمه غالبیه محقّق شود.

و لذا ما معتقدیم استحباب تحسین صوت و لو به قرینه دلیل تحریم غنا انصراف دارد به اینکه می خواهد از حیث تحسین صوت ترغیب کند.

حلّ تعارض بین حرمت رقص و غنا و جواز استمتاع از زوجه

ص: ۶۷۱

و همین طور در مورد «انهاکم عن الزفن» این را عرض کنیم:

کسی بگوید با دلیل استمتاع از زن تعارض می کند، استمتاع از زن اطلاق دارد و لو به اینکه رقصش را نگاه کند لذت ببرد لذا با حرمت رقص تعارض می کند.

جواب این است که «انهاکم عن الزفن» که کل لغویین معنا کردند الزفن هو الرقص، اگر انصراف نداشته باشد به مناسبت حکم و موضوع از رقص زن برای شوهرش، باید ملتزم به حرمتش شویم: زیرا أولاً دلیل مطلقی بر جواز استمتاع نداریم. اگر هم دلیل بر جواز استمتاع اطلاق داشته باشد باز عرف جمع می کند که دلیل جواز استمتاع، استمتاع من حیث هو هو را حلال می کند. و وظیفه مرد را می گوید که استمتاع جایز است. لذا اطلاق «أنهاکم عن الزفن» شامل رقص زن برای شوهر هم خواهد شد.

و نیز در تغنّی زن برای شوهر هم این بیان می آید که حرمت غنا از غنای زوجه لزوجها انصراف ندارد لذا تغنّی زن برای شوهر هم حرام است.

رقص بعید نیست به مناسبت حکم و موضوع انصراف داشته باشد و شامل رقص زن برای شوهرش نشود زیرا عرف ملاک حرمت رقص را لهو می داند . لااقل شبهه انصراف دارد از رقص الزوجه لزوجها. اما رقص الزوج لزوجته، معلوم نیست، و اطلاق دارد انهاکم عن الزفن. و بعضی ها حتّی در مورد رقص زوجه برای شوهر هم ادعای اطلاق کردند. مرحوم آقای بهجت احتیاط واجب می کرد که زن هم برای شوهرش رقص نکند.

به نظر ما در مورد رقص مرتکز متشرعه از حرمت رقص جوری است که مناسبت حکم و موضوعش در مرتکز متشرعه شامل رقص زن برای شوهر نمی شود. چون مطلوب از زوجه تمتع است. اما ما این انصراف را در حرمت غنا نمی بینیم. بالاخره اجتنبوا قول الزور یعنی الغنا اطلاق دارد و لو غنا زوجه برای زوج.

ص: ۶۷۲

حرمت قمار

راجع به بحث قمار، بحث های مهمی مطرح است که در زمان کنونی زیاد محل ابتلاء شده است؛

شطرنج

یکی از مباحث، بازی با شطرنج است؛ الان این بحث مهم مطرح است که روایات زیادی که داریم از بازی شطرنج نهی می کند. آیا انصراف دارد به اینکه شطرنج «بما هو مصداق لآله القمار» مورد نهی قرار گرفته؟ آلت قمار یعنی آلتی که منفعت غالبه اش برد و باخت مالی با آن است. اگر به عنوان آلت قمار بودن حرام باشد ادّعا می شود که در این زمان دیگر از آلیّت قمار خارج شده است و به عنوان یک بازی فکری شده است. یا این که چنین انصرافی ندارد و اطلاق دلیل حرمت شطرنج شامل فرضی که شطرنج آلت قمار نیست هم می شود.

۱-حرمت شطرنج به خاطر قمار بودن

فتوای امام قدس سره

امام قدس سره در اواخر عمرشان فرمودند؛ اگر احراز شود که شطرنج از آلیت قمار خارج شده، یعنی منفعت غالبه اش برد و باخت مالی با آن نیست، دیگر اطلاق دلیل حرمت لعب به شطرنج، شامل بازی شطرنج امروز نمی شود. اگر شک کنیم بقاء آلیت قمار را در مورد شطرنج استصحاب می کنیم

مرحوم استاد و آقای سیستانی هم موافق امام هستند؛

فتوای مرحوم تبریزی

مرحوم استاد در صراط النجاه با استادش، مرحوم خویی مخالفت کرده است. استفتاء کرده اند و آقای خویی جواب داده است و آقای تبریزی هم تعلیقه زده است؛

۱-استفتاء: قبل وفاه الامام الخمینی الراحل رضوان الله علیه نقل عنه فتوی بجواز لعب الشطرنج فنرجوا ایضاحا لمسئله مهمه و هی انکم تعتبرونها من الکبائر بینما الامام رضوان الله علیه جوزها.

ص: ۶۷۳

الخوئی قدس سره: لم یقل احد بحلیه لعب الشطرنج بقول مطلق و انما الکلام فیما اذا لعب به لا مع المراهنه بل لتلویح النفس و الاقوی عندنا الحرمه مطلقا و لو من دون المراهنه.

التبریزی قدس سره: اذا احرز خروجها عن آلیه القمار فلابأس.

۲–سؤال دیگر: المعروف ان لعبه الشطرنج خرجت عن کونها آله القمار فصارت فی جمیع انحاء العالم مجرد لعبه للتسلیه و الریاضه فهل تبقی علی الحرمه؟

الخوئی قدس سره: نعم تبقی علی الحرمه.

التبریزی قدس سره: اشتهار خروجها عن آلیه القمار لایکفی فی جواز اللعب بها ما لم یحصل العلم بذلک.

ما یک عرضی خدمت استاد داریم:

مبنای مرحوم تبریزی در قمار

مرحوم استاد در مراهنه و برد و باخت می فرمود: مراد از برد و باخت، که شرط صدق قمار است، برد و باختی است که بین طرفین می باشد نه اینکه شخص ثالث جایزه تعیین می کند. مثلاً دو تیم فوتبال بازی می کنند، آن باشگاه یا فدراسیون می گوید هر تیمی برنده شد این جام طلا را به او می دهیم، این رهان نیست.

مرحوم استاد می فرمودند: ظاهر دلیل قمار که مراهنه است (یعنی برد و باخت مالی) این است که یکی ببرد و دیگری ببازد. نه اینکه مثلاً یکی جام طلا را ببرد، و دیگری نبرد. چیزی را نمی بازد، چیزی را از دست نمی دهد.

مناقشه در فتوای مرحوم تبریزی بر اساس مبنای ایشان

خدمت استاد عرض می کنیم؛ اگر ملاک صدق قمار، برد و باختی است که بین طرفین باشد، الان دیگر شطرنج مطمئنا این گونه نیست که هر کی باخت به آنی که برنده شده پول یا شیرینی و بستنی بدهد.

ص: ۶۷۴

نمی گوییم در عالم این گونه نیست. ممکن است برای هر چیزی برد و باخت وجود داشته باشد، مثلاً برای این که ناهار امروز در مهمانی، چلوکباب است یا آش است، مهمان ها هم با هم مسابقه برد و باخت بگذارند، و هر چیزی را می شود با آن برد و باخت کرد. لذا مهم این است که منفعت غالبه اش برد و باخت مالی شود که شطرنج قطعاً این گونه نیست. لذا اگر نظر استاد این بود که اگر شطرنج از آلیت قمار خارج بشود و علم پیدا کنیم دیگر شطرنج حرام نیست، الان دیگر نباید حرام باشد.

فتوای آقای سیستانی

آقای سیستانی فرمودند: اگر در کل دنیا دیگر شطرنج از آلیت قمار خارج بشود و این را احراز کنیم حلال است. اما در بقیه آلات قمار، ایشان می گفت عرف بلد مهم است. مثلاً در مورد بیلیارد ببین در قم منفعت غالبه اش برد و باخت مالی است یا نه؟ کاری به تهران تا چه برسد به کشورهای دیگر نداشته باشد. هر بلدی باید عرف خودش را ببیند. اما در مورد شطرنج و همین طور نرد، که در روایات ذکر شده است باید کل دنیا را در نظر بگیریم. و اگر احراز نکردیم استصحاب می شود که هنوز آلت قمار است.

آقای سیستانی می فرمایند: نهی از لعب به شطرنج اطلاق دارد. فقط انصراف دارد از جایی که در کل دنیا از آلیت قمار خارج شده باشد. اما بقیه عناوین مثل بیلیارد در روایات که نیامده است و به این عنوان حرام نشده است بلکه به عنوان کلی لعب به آلات قمار حرام شده است. و لعب به آلات قمار نسبت به هر شهری انحلالی است، و در شهر ما آلت قمار نیست. مثل ربا در مکیل و موزون نسبت به هر شهری انحلالی است. گردو در این شهر موزون است و زیادی حرام می شود ولی در یک شهر دیگر معدود است و ربا حرام نمی شود. بیلیارد هم همین گونه است. اما نهی از شطرنج و نرد اطلاق دارد، فقط انصراف دارد از جایی که احراز کنیم در تمام دنیا از آلیت قمار خارج شده و ایشان می گوید قطعا این را احراز نمی کنیم و لذا فتوی به حرمت می دهد.

ص: ۶۷۵

۲-حرمت ذات شطرنج

در مقابل این نظریه کسانی می گویند: روایاتی که از شطرنج نهی می کند اطلاق دارد و در برخی روایات شطرنج را بازی مجوس ها دانسته است. نهی عن اللعب بالشطرنج: که آقای خویی ادعا کرده است این عنوان، عنوانی مستقل است و اطلاق دارد: سواء بقی آلـة للقمار أم لا. گفته است بازی شطرنج حرام است. و در دراسات فی المکاسب المحرمه هم گفته اند همین نظر درست است. و در زمان قدیم هم شطرنج بازی پادشاهان بوده است که به خاطر پول نبوده و محتاج پول نبوده اند بلکه بازی می کردند تا با غلبه بر طرف مقابل او را کوچک کنند.

البته این ادعایی است که باید از جهت تاریخی بررسی شود که آیا در زمان ائمه هم شطرنج بازی بدون برد و باخت بوده است و این بحث مهمی است که باید دنبال شود.

مباحث مهم قابل طرح در بحث قمار

بازی شطرنج با کامپیوتر

یکی از فروع این بحث بازی شطرنج با کامپیوتر و رقیب فرضی است. که این هم بحث مهمی است که برخی می گویند اطلاق دلیل لعلب به شطرنج شامل این صورت هم می شود و باید این را هم بحث کنیم.

بحث دیگر که آن هم مهم است این است که آیا در قمار لعب اخذ شده است یا برد و باخت مالی و لو مصداق بازی نباشد قمار است؛

بلیط بخت آزمایی

یک زمانی قبل از انقلاب بلیط بخت آزمایی مطرح شد که یکی از علماء، که خدا او را رحمت کند، به نام مرحوم آمیرزا ابوالفضل زاهدی فتوا به حلیت آن داد و در آن جو هم خیلی سنگین برایش تمام شد. لابد نظر ایشان این بود که بلیط بخت آزمایی مصداق قمار نیست چون در مفهوم قمار بازی و لعب نهفته است. بقیه مثل امام، آقای خوئی می فرمودند نه، اینها مصداق برد و باخت است و قمار بر آن صادق است.

ص: ۶۷۶

مرحوم آقای تبریزی در ارشاد الطالب همان نظر مرحوم آقای زاهدی را تقویت کردند، ایشان اسم نبردند ما می گوییم موافق به نظر ایشان است. فرموده اند: انصراف دارد یا محتمل هست لااقل که قمار متقوم به لعب باشد. بلیط بخت آزمایی مشکل قمار را ندارد، مشکل دیگری را دارد که بعدا مطرح می کنیم.

پیامک پولی برای شرکت در قرعه کشی

و این بحث در این برنامه هایی که الآن رایج است مطرح می شود که مسابقاتی که علمی یا غیر علمی اند ولو به این که مثلاً یک پیامک بزن یا یک شماره ای را پیامک کن که این پیامک هزینه دارد و مخابرات مثلاً هزار تومان پول کم می کند و به حساب این برنامه می ریزد ولی به خاطر این پیامک در قرعه کشی برنامه شرکت می کنم و ممکن است ده ها میلیون برنده شود. آیا این قمار است یا نه؟ باید این را دنبال کنیم.

یا مثلاً در بعضی از معاملات جدیده، این چیزهای دربسته که می فروشند، مثل لپ لپ، که بستگی دارد یا شانس یا بخت که در او چیزی باشد یا نباشد کم باشد یا زیاد باشد که اشکال قمار مطرح می شود. چون اگر اشکال بیع مجهول باطل است مطرح باشد، مهم نیست، ولی قمار هم باطل است هم حرام است تکلیفا و این کار را مشکل می کند.

و لذا ابتداء تعریف قمار را ببینیم چیست. بعد ادله حرمت قمار را از کتاب و سنت بررسی کنیم و بعد اقسام قمار که آیا برد و باخت مالی و لو به غیر آلات قمار حرام است یا حرام نیست؟ بازی تفریحی با آلات قمار بدون برد و باخت مالی حلال است یا حرام است که مرحوم آقای خوانساری در جامع المدارک در این مطلب تشکیک می کند و می گوید ادله دال بر حرمت شامل بازی بدون برد و باخت مالی حتی در آلات قمار نمی شود. البته ایشان فتوی به حلیت که نمی دهد، فرد محتاطی بود. در ادله مناقشه می کند. اینها بحث هایی است که در جلسات آینده بررسی کنیم.

کتاب الصلا/اوقات فرائض /انتهای وقت نماز جمعه/علامات زوال شمس ۹۵/۱۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاۀ/اوقات فرائض /انتهای وقت نماز جمعه/علامات زوال شمس

قبل از اینکه بحث راجع به زوال شمس را دنبال کنیم، خلاصه ای از وقت نماز جمعه عرض کنم؛

نکاتی راجع به انتهای وقت نماز جمعه

امام قدس سره در تحریر فرموده اند: اقوی این است که وقت نماز جمعه تا رسیدن سایه به دو هفتم شاخص یعنی دو قدم، امتداد دارد؛ ولی احتیاط مستحب این است که در اوائل عرفیه زوال خوانده بشود. فتوای شان با فتوی مرحوم مجلسی موافق شده است.

مرحوم حاج آقا مرتضی حائری همان عرائض ما را فرموده اند که: ظاهر صحیحه ربعی و فضیل که (ان الجمعه مضیقه) همین است که اوائل عرفی باید نماز جمعه برگزار شود. ولی یک تعبیری دارند که این تعبیر به نظر ما سهو القلم است. می گوید: «اگر چه احتیاط این است که بیش از قدمین طول ندهند» به فرمایش امام قضیه، بر عکس است. زیرا شما فتوا می دهید که أوائل زوال عرفی نماز جمعه خوانده شود و نباید تا قدمین تأخیر بیفتد و نماز جمعه وقتش مضیّق است و باید قبل از ساعت یک نماز جمعه تمام شود. بعد می گویید احتیاط مستحب این است که از ساعت دو که زمان بلوغ قدمین است که سایه دو هفتم شاخص است تاخیر نیفتد. این عبارت، عبارت اشتباهی است.

به هرحال ما اصل فرمایش آقای حائری را که اقوی این است که در اوائل عرفیه زوال نماز جمعه خوانده شود قبول داریم. همان که آقای سیستانی هم فرمودند. حدودا سه ربع، ایشان تعبیر کردند چهل دقیقه خطبه ها طول بکشد بعدش هم بلافاصله نماز جمعه بخوانند. و این مقدار که یقینا مجاز هستیم که کل خطبه ها و نماز، یک ساعت طول بکشد با آن روایت الی تمضی ساعه هم جور می آید.

ص: ۶۷۸

ولی دلیل ما صرفا صحیحه ربعی و فضیل است. البته برای نفی قول مشهور که می گفتند تا بلوغ ظل به اندازه شاخص وقت هست، از روایت مصباح المتهجد هم کمک گرفتیم که الی تمضی ساعه، چون می گفتیم یقینا عرف، از اذان ظهر تا ساعت سه را در این روزها یا در ساعت چهار را در روزهای تابستانی بیش از الی تمضی ساعه می داند. ولی «الی ان تمضی ساعه» با بلوغ قدمین هم جور می آید چون ساعت عرفیه شصت دقیقه که نبوده و این هم یک دوازدهم روز معلوم نیست باشد.

البته در بحار از بصائر الدرجات و از مناقب ابن شهر آشوب نقل می کند که امام حسن عسکری علیه السلام به علی بن مهزیار فرمودند که برای من یک ساعتی بیاورید که ساعات را تنظیم کنم و علی بن مهزیار یک ساعتی خدمت حضرت برد و بنا شد آن ساعت را مثلا نصب کنند، ساعت شنی می گفتند ، یک شن افتاد و یکی گفت هشت، امام فرمودند هشت یعنی ثمانیه؟ آن

آقـا گفت نعم، که امـام از علم غیب شـان کمـک نگرفتنـد و اظهار نکردنـد که ما عالم به جمیع لغات هستیم، فرمودنـد هشت، ثمانیه؟ او هم گفت نعم، بعد هم یک جمله فارسی او حرف زد باز امام سؤال کرد معنایش این است؟ او هم گفت بله.

و لکن ما نمی دانیم، واقعا این ساعتی که زمان امام هادی علیه السـلام و امام عسکری علیه السلام آورده شد، چی بوده، ساعت شنی را مثلاـ چگونه تنظیم می کردنـد؟ حـال سـاعت های آبیاری را تنظیم می کردنـد: یک ظرفی که ته آن سوراخ بود را می گذاشـتند و آب ظرف قطره قطره چکه می کرد و در زمان معیّنی تمام می شـد که این روش برای آبیاری مفیـد است. مثلاً اگر یـک بـار ظرف خـالی شود زمان آب نفر أول تمام می شود و اگر دو بار خالی شود زمان آب نفر دوم تمام می شود. اما با این چه جوری می خواسـتند بیست و چهـار سـاعت شـبانه روز را تنظیم کننـد، این را نمی دانم، آن وقت ساعت آبی نگفتنـد، اینها گفتند ساعت شنی، فسقطت حصاه فقال هشت، فقال علیه السلام هشت، ثمانیه؟ قال نعم.

به هرحال در زمان امام صادق علیه السلام قطعا این نبود و این روایاتی که خواندیم در زمان امام عسکری بوده است.

البته این بحث، بحث دامنه داری است ما نمی توانیم فعلاـ با اطلاعات کم وارد این بحث بشویم. در زمان امام صادق علیه السلام این ساعت شنی هم نبوده است. به هرحال ما ظهور الی ان تمضی ساعه را نمی دانیم چیست؟ ولی مسلم ساعت به معنای بلوغ الظل مثله نیست؛ کمتر از آن است. عمده دلیل ما بر قول به ضیق وقت همین صحیحه ربعی و فضیل است.

اما آنچه که ما در کنار این بحث گفتیم اینها قابل مناقشه است:

قدر شراک (برای بیان انتهای وقت، یا معرفت زوال شمس؟)

مثلا موثقه عمار که گفت وقت نماز جمعه حین زالت الشمس و شراک او نصف است، شراک او نصف، به نظر می رسد که این برای معرفت زوال شمس بوده است: مصباح المنیر نقل می کند که پیامبر نماز ظهر را موقعی خواند که زالت الشمس و بلغ الظل شراک. یعنی سایه به اندازه عرض این بند کفش اضافه شد. رسیدن زیادی سایه به اندازه بند کفش نسبت به شاخص که به اندازه قامت انسان است خیلی سریع محقق می شود. برای سلام و علیک امام جمعه و اینها هم البته با شعارهای کنارش کافی نیست تا چه برسد که دو خطبه بخوانند. لذا مسلم این مقدار برای معرفت یقینی وقت بوده است. و لذا ما به این روایت استدلال نمی کنیم.

تمسّک به اطلاقات

این مطلبی هم که گفتیم: در فرض شک در مشروعیت نماز جمعه با تاخیر، باید به اطلاق «اذا زالت الشمس وجب الظهر و العصر» رجوع کنیم، این را طبق مبنای اعلام گفتیم. اما خودمان این حرف ها را قبول نداریم. یک توضیح مختصری بدهم:

ص: ۶۸۰

در فقه مشی برخی از فقهاء مثل آقای خوئی این است، مثلا در صلاه مسافر، می گویند هر کجا شک در صدق سفر شرعی به نحو شبهه حکمیه شک کنیم به اطلاقات وجوب نماز تمام، رجوع می کنیم. یعنی به اطلاق آن روایاتی که می گوید که نماز در شبانه روز پنجاه و یک رکعت است، هفده رکعتش فریضه است. یا روایاتی که می گوید «ان الله فرض الصلاه رکعتین رکعتین فاضاف رسول الله صلی الله علیه و آله رکعتین». یا مثلاـ در مورد نماز جماعت آقای خوئی فرمودند که اگر در مشروعیت نماز جماعتی شک کنیم مثل اینکه کسی اول نماز می گوید شاید وسط نماز نیت فرادی بکنم، آقای خوئی می گوید ما اطلاقی بر مشروعیت این جماعت در نصف نماز که از اول تردید دارید که ادامه بدهید یا نه، نداریم، لذا مرجع «لاصلاه الا بفاتحه الکتاب» است که ظاهرش این است که هر نمازگزار خودش باید حمد و سوره را بخواند.

بلکه اگر از اول قصد جزمی هم داشتید که تا آخر نماز جماعت را ادامه بدهید ولی در اثناء نماز تصمیم گرفتید نیت فرادی کنید، تا حالا آنچه خواندید بر اساس لاتعاد تصحیح می شود، و دلیل بر مشروعیت این جماعت نیمه کاره نداریم. لذا اگر بعد از رکوع قصد عدول کردی ترک حمد و سوره عن عذر می شود و لاتعاد شاملش می شود ولی اگر قبل از رکوع قصد فرادا کردی باید حمد و سوره را از أول بخوانی.

مناقشه استاد (عدم انعقاد اطلاق در موارد وضوح مقیّد)

به نظرما هیچکدام از اینها اطلاق ندارد: در مورد صلاۀ مسافر چون مشروعیت نماز قصر از فی الجمله از واضحات بوده و عامه هم نماز قصر در سفر را هر چند واجب نمی دانند ولی مشروع می دانند، لذا برای أدله تمام اطلاقی منعقد نمی شود تا در صورت شک در صدق سفر شرعی به آن تمسّک کنیم.

ص: ۶۸۱

و در زمـانی که این روایات از امام صادق وارد شـده که الصـلاه احـدی و خمسون رکعه، ان الله فرض الصـلاه رکعتین رکعتین فاضاف الیهما رسول الله رکعتین، برای متشرعه مشروعیت قصر در سفر واضح بوده است. و لذا اصلا اطلاق منعقد نمی شود تا دلیل قصر فی السفر مخصص منفصل شود و در موارد شک در تخصیص زاید به این عام فوقانی رجوع کنیم.

یا در مثال نماز جماعت، وقتی امام می فرماید لاصـلاه الا بفاتحه الکتاب مشروعیت نماز جماعت واضح بوده؛ اطلاق ندارد که بگویـد حتی اگر بروی و اقتـداء هم بکنی کافی نیست بایـد خودت حمد و سوره بخوانی تا ما بگوییم مخصـص منفصل داریم، قدرمتیقن از مخصص منفصل که نماز جماعت است جایی است که کل نماز را به جماعت بخوانی. اینطور نیست.

در ما نحن فیه هم همین است: مشـروعیت نماز جمعه از واضـحات بوده است. وقتی امام می فرماید که اذا زالت الشمس وجب الظهر و العصـر، اصـلا قرینه لبیه متصـله دارد که وجبت الظهر الاـ من صـلی الجمعه صـلاه مشـروعه. مـا شک می کنیم که نماز جمعه در فرض تـاخیر از اول زوال عرفی آیـا نماز جمعه مشـروعه است یا نیست نمی توانیم به اطلاق اذا زالت الشـمس وجبت الظهر و العصـر تمسک کنیم. و لـذا می توانیم به اصل برائت تمسک کنیم: نمی دانیم آیا با تاخیر نماز جمعه از اول وقت، نماز ظهر واجب تعیینی می شود یـا بین نماز ظهر و نماز جمعه با تاخیر مخیّریم. دوران امر بین تعیین و تخییر است، برائت جاری می کنیم. فقط دلیل ما بر وجوب رعایت اول وقت زوال عرفی، صـحیحه ربعی و فضیل است. و اگر در دلالت آن مناقشه شود ما از این قول دست بر می داریم.

ص: ۶۸۲

علامات زوال

صاحب عروه سه علامت ذکر کرده است:

علامت أول(زیاد شدن سایه بعد از رسیدن به کمترین مقدار)

علامت اول علامت عرفیه است. و آن این است که سایه شاخص شروع کند به سمت شرق زیاد بشود. خورشید وقتی طلوع می کند سایه اش به سمت غرب است و یک سایه طولانی به سمت غرب دارد و همین طور که خورشید بالا می آید آن سایه طولانی کم می شود. وقتی خورشید بالای سر این شاخص برسد سایه یا معدوم می شود اگر مکان از مناطق نزدیک به خط استوا باشد و یا مثل منطقه ما سایه به کمترین حد خود می رسد. و بعد این سایه شروع به زیاد شدن به سمت شرق می کند و برخی از این سایه تعبیر به فیء یعنی رجوع سایه می کنند. قبل از ظهر رفت سایه بود و بعد از ظهر بازگشت سایه است. از وقتی که سایه شروع به زیاد شدن می کند زوال محقق می شود.

علامت دوم

علامت دوم این است که گفتند دقیق به سمت جنوب بایستید، وقتی احساس کردید خورشید سمت ابروی راست تان قرار گرفته است زوال محقّق می شود. چون زوال یعنی افتادن خورشید به سمت غرب. خورشید از خط نصف النهار بیفتد به سمت غرب. زوال یعنی میل، یعنی انحراف، یعنی انحرفت الشمس الی الجانب الغربی.

این علامت هم که خیلی علامت سختی است. تقریبی می شود فهمید. ولی اگر محقق شود دیگر یقین به دخول ظهر پیدا می کنید.

یک مطلبی عرض کنم:

محقق در شرائع گفته مکلف به سمت قبله بایستد. و این اشتباه است زیرا قبله در برخی مناطق جنوب است. در وسط عراق که محقق زندگی می کرده، ظاهرا اینطور بوده که سمت جنوب به سمت قبله بوده است. و لکن در خیلی از کشورها و حتی در خود عراق در جنوب و شمال عراق اینطور نیست. قبله از جنوب انحراف دارد گاهی به سمت چپ، گاهی به سمت راست.

ص: ۶۸۳

علامت سوم(دائره هندیه)

علامت سوم که علامت ادقاء است این است که دائره هنـدیه درست کنیـد. در برخی از کتاب ها الدائره الهندسـیه گفته اند که این اشتباه است. مگر دائره، غیر هندسیه هم دارد؟ این الدائره الهندیه است که در خیلی از کتاب ها همین تعبیر آمده است.

این دائره هنـدیه این است که انسان یک زمین مسـطحی را پیدا کند (با همین وسائل بنایی مثل شاقول می شود کامل مشـخص کرد) بعـد یک دائره ای بکشـد هر چی بزرگترباشد بهتر است. مرکز این دائره یک شاخصـی بگذارد که نوکش تیز باشد. این شـاخص هم کـج نباشـد، آن را بـا شاقول بنایی تنظیم کنیـد. در کلمات قـدماء گفتنـد این شاخصت هم مخروطی مثل کله قند باشـد. ولی نه، مهم این است که نوک تیز باشـد تا بتوانیـد سایه را در محیط این دائره علامت گـذاری بکنید. نوکش تیز باشد، مثل میخ، و لازم نیست یک میخ های بزرگ بیاورید که گفتند بهتر این است که به اندازه مثلا نصف قطر این دائره باشد.

این شاخص نوک تیز را مرکز دائره قرار می دهیـد و مـدتی مانـده به اذان ظهر می بینید این سایه دارد با محیط این دائره تلاقی می کنـد. منتظر می نشـینید تـا آن سایه به آن خط محیط دائره رسـید، یک علامت بگذاریـد. چون سایه دقیق مشـخص است و یک خط باریکی است. علامت که گذاشتید بروید نماز ظهر و عصـرتان را بخوانید با آرامش بعد دومرتبه بایید. وقتی می آیید هنوز سایه سمت شرق به محیط شرق دائره نرسیده.

بعد شـما می نشـینید می بینید این سایه دارد نزدیک آن خط محیط دائره در سمت شرق می شود، تا با آن تلاقی کرد آنجا هم یک علامت می گذارید. الان دو تا علامت پیدا کردید. یک علامتی که قبل از ظهر در غرب گذاشـته بودید، یک علامت هم الان در شـرق گذاشتیـد. یـک خـط کش بر می داریـد بین این دو علامت یک خط مسـتقیم می گذاریـد. آن مرکز دائره که شـاخص گذاشـته بودیـد از آنجا یک خطی می آوریـد به وسط این خطی که بین العلامتین گذاشتیـد، آن خطی که کشـیدید، دقیقاً خط نصف النهار است. امروز که نماز ظهر و عصـرتان را خواندیـد تمام شد، فردا می خواهید اذان ظهر را ببینید، اگر این سـایه از آن خـط نصف النهـار برود به سـمت شـرق اذان ظهر شـده است. پس فردا هم همین طور، تا عمر داریـد می توانیـد از همین دائره با همان خط نصف النهاری که درست کردید استفاده کنید.

ص: ۶۸۴

مرحوم فیض کاشانی گفته که این علامت باید یک مقدار تعدیل بشود.

ما نفهمیدیم چه نیازی به تعدیل است: اگر مراد این است که در کل سال دقیق نیست شاید مدار خورشید تغییر کند چه تاثیری در این دارد. مدار خورشید تغییر کند بالاخره شب و روز که کوتاه و بلند می شود ولی نیمه اول روز با نیمه دوم روز که اختلاف نمی کند. نیمه اول روز با نیمه دوم روز مساوی هستند. فرق نمی کند. از هر کجا مدار خورشید باشد، بالاخره و لو روز کوتاه بشود، روز بلند بشود وسطش این خط نصف النهار است. هر روز می خواهید به قول مرحوم آشیخ حسن کاشف الغطاء به زن ها که مامومش بودند از آنها می پرسید می گفت سایه رسیده به آن خط یا نرسیده؟ آنها هم می گفتند الان رسید بلند می شد نماز می خواند.

مناقشه صاحب جواهر در علامت سوم

صاحب جواهر گفته من قبول ندارم: برای اینکه این کار دقیق، کار عرفی نیست. ائمه به عرف ارجاع دادند.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى رَفَعَهُ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ مَتَى وَقْتُ الصَّلَاةِ- فَأَقْبَلَ يَلْتَفِتُ يَمِيناً وَ شِمَالًا كَأَنَّهُ يَطْلُبُ شَيْئاً- فَلَمَّا رَأَيْتُ ذَلِكَ تَنَاوَلْتُ عُوداً- فَقُلْتُ هَذَا تَطْلُبُ قَالَ نَعَمْ- فَأَخَذَ الْعُودَ فَنَصَبَ بِحِيَالِ الشَّمْسِ- ثُمَّ قَالَ إِنَّ الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ كَانَ الْفَيْءُ طَوِيلًا- ثُمَّ لَا يَزَالُ يَنْقُصُ حَتَّى تَزُولَ فَإِذَا زَالَتْ زَادَتْ- فَإِذَا اسْتَبَنْتَ الزِّيَادَةَ فَصَلِّ الظُّهْرَ- ثُمَّ تَمَهَّلْ قَدْرَ ذِرَاعٍ وَ صَلِّ الْعَصْرَ.(۱)

امام علیه السلام فرمود اذا استبنتها یعنی اذا استبنت الزیاده، زیاده ظل را هر وقت کشف کردی، استبانه زیاده، روشن شد زیاده ظل.

ص: ۶۸۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۶۲ .

روایت علی بن ابی حمزه هم همین را می گوید.

باید عرف بگوید زیاد شدن سایه روشن شد. مثل هلال که گفته می شود عرفی نیست با تلکسوپ یا با هواپیما ماه را رؤیت کنید.

بعد ایشان فرموده که: آن زیاده عرفیه ظل، استبانه زیاده الظل، بر اساس این خط نصف النهار که در این دائره هندیه درست می شود بعد از گذشت مدتی از سایه است لذا خلاف احتیاط است که شما زودتر از تبین عرفی زیاده ظل نماز ظهر و عصر بخوانید. قاعده اشتغال داریم، استصحاب عدم دخول وقت داریم.

جواب

به نظر ما این اشکال صاحب جواهر درست نیست: زیرا این همه ادله راجع به «زالت الشمس» داریم و زالت الشمس معنایش هم این است که مالت الشمس الی جانب الغرب، حالا یک روایت می گوید علامت این زوال استبانه زیاده الظل است که این یک علامت است و یک علامت دیگری که دقیق است و نیاز به کار تخصصی دارد دائره هندیه است، چه مشکلی دارد؟ طریق علمی برای کشف زوال شمس است و این بحث با بحث هلال فرق می کند: زیرا زوال شمس یعنی وقوع شمس در جهت غرب و اگر سایه از خط نصف النهار به سمت شرق این دائره بیاید و عرف ملتفت شود می گوید زاد الظل.

بله، اگر مرادتان این است که با تلسکوپ بخواهید زیاده الظل را تشخیص بدهید قبول نیست، زیاده یک هزارم میلی متری، بله، قطعا او کافی نیست و مثل هلال می شود. اما بحث در این است که دائره هندیه همان زوال عرفی را برای شما یقینی می کند. و این اشکال ندارد.

عمـده بحث در مقام منتهای وقت نماز ظهر و عصـر یا منتهای وجوب صوم است که مبـدأ نماز مغرب و عشاء هم هست که آیا استتار قرص است یا زوال حمره مشرقیه؟

صاحب شـرائع ظاهرا نظرش این است که می گویـد یعرف الغروب باسـتتار القرص و قیل بزوال الحمره المشـرقیه و هو الاشـهر. ولی همین محقق حلی در معتبر این قول دوم را به معظم اصحاب نسبت می دهد.

ولی مسـلماً قول به اینکه غروب عبارت از زوال حمره مشـرقیه است اجماعی نیست، و برخی از بزرگان از جمله نقل شده است از صدوق، از شیخ طوسی در مبسوط، اینها قائل شدند که استتار قرص کافی است.

ما در این بحث که منشأ این اختلاف، اختلاف روایات است، قول و اسـتدلال دو محقق را مطرح می کنیم: یکی محقق همدانی که قائل به این است که انتهاء وقت زوال حمره مشـرقیه است و دیگری هم قول و استدلال مرحوم آقای خوئی که قائل است به اینکه استتار قرص کافی است.

کتاب الصلا/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس استتار قرص یا زوال حمره مشرقیه ۹۵/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس: استتار قرص یا زوال حمره مشرقیه

محقِّق غروب: استتار قرص یا زوال حمره مشرقیه

بحث راجع به این بود که غروب به استتار قرص خورشید در افق محقق می شود و یا با زوال حمره مشرقیه است؛

أقوال در مسأله

مرحوم محقق در معتبر می فرمایـد: روایات زوال حمره مشـرقیه، زیاد است و علیه عمل الأصـحاب. ولی در شـرایع می گوید: و یعرف الغروب باستتار القرص و قیل بذهاب الحمره و هو الأشهر: ظاهر تعبیر أشهر این است که قول دیگر هم مشهور است ولی این قول مشهور تر است.

ص: ۶۸۷

و این دو عبارت با هم تنافی دارد: زیرا در معتبر می گوید زوال حمره مشـرقیه مورد عمل أصـحاب است یعنی نوع أصـحاب به روایات استتار قرص عمل نکرده اند ولی در شرایع می گوید قول به استتار قرص هم بین أصحاب مشهور است.

ما در بین قدماء نمی توانیم شـهرت قاطعه بر زوال حمره مشرقیه را ادعا کنیم زیرا قول به اینکه غروب به استتار قرص است قول شاذّی نبوده است: صدوق، سیّد مرتضی، شیخ طوسی در مبسوط قائل به این قول شده اند هر چند شیخ طوسی در خلاف قائل به تحقق غروب به زوال حمره مشرقیه شده است.

منشأ اختلاف، اختلاف روایات است. ما در طرح بحث و بررسی روایات دو نماینده انتخاب کرده ایم: یکی محقق همدانی که نماینده مشهور است که غروب را به زوال حمره مشرقیه می دانند. و مرحوم خویی که نماینده قول به تحقق غروب به استتار قرص است. و در ضمن بیان روایات نظرات این دو نماینده را هم بیان می کنیم تا نظر أقوی را اختیار کنیم.

مرحوم خویی که قائل است غروب به استتار قرص است که این روز ها حدود ۱۶دقیقه است و گاهی تا بیست دقیقه می رسد منافاتی با این ندارد که فتوا نمی دهد و احتیاط می کند. و در نظرم است که مرحوم بهجت فتوا می دهند. و امام قدس سره ظاهر عباراتشان این است که طبق مشهور فتوا می دهند ولی در برخی مسائل احتیاط واجب کرده اند و این ها را باید با هم جمع کرد: مثلاًـ بیتوته در منی که یا از أول شب تا نیمه شب باشد یا از نیمه شب تا طلوع شب باشد (که امام قدس سره می فرمایند اختیاراً باید نیمه أول را درک کنی) در این جا فرموده اند باید نسبت به غروب شمس احتیاط شود ولی در أوقات صلاهٔ فتوا داده اند که أول شب زوال حمره مشرقیه است و احتیاط نکرده اند.

ص: ۶۸۸

صاحب عروه فرموده است:

فرموده که غروب به این است که حمره مشرقیه از بالای سر زائل شود ولی احتیاط این است که صبر شود تا از تمام ربع فلک در طرف شرق، حمره زائل شود نه این که فقط از بالای سر زائل شود، زیرا وقتی حمره از بالای سر زائل می شود هنوز در برخی از مناطق شرق حمره مشرقیه دیده می شود. لذا صبر کنیم حمره مشرقیه از کل شرق زائل شود. فلک چهار قسم است که یک قسم آن شرق است. (نکته: غروب و مغرب یک چیز است)

آقای خویی می فرماید: این قول، قول نادری است و قائل آن معلوم نیست ولکن صاحب عروه احتیاط مستحب می کند.

امام قدس سره نکته ای می فرمایند: حمره مشرقیه أصلاً از بالای سر زائل نمی رود بلکه از مشرق زائل می شود و از بالای سر عبور نمی کند بلکه ابتدای طلوع آفتاب حمره ای در مشرق است که آرام آرام از بین می رود و یک حمره دیگری در مغرب به وجود می آید و این طور نیست که حمره مشرقیه از بالای سر مثل ابر رد شود و به سمت غرب برود. بله وقتی خورشید غروب می کند لحظاتی بعد ابتدای مشرق سیاهی می زند و غلبه می کند و موجب می شود که حمره مشرقیه از بین برود.

ایشان فرموده است که این روایت که فرموده است: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَقْتُ سُقُوطِ الْقُرْصِ وَ وُجُوبِ الْإِفْطَارِ (مِنَ الصِّيَامِ) أَنْ تَقُومَ بِحِذَاءِ الْقِبْلَهِ- وَ تَتَفَقَّدَ الْحُمْرَهَ الَّتِي تَرْتَفِعُ مِنَ الْمَشْرِقِ- فَإِذَا جَازَتْ قِمَّهَ الرَّأْسِ إِلَى نَاحِيَهِ الْمَغْرِبِ- فَقَدْ وَجَبَ الْإِفْطَارُ وَ سَقَطَ الْقُرْصُ.(۱)

ص: ۶۸۹

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۳ .

را باید توجیه کنیم و چنین چیزی نداریم.

این مطلب نیاز به تجربه و کار کارشناسی و تخصّصی دارد. لذا ما سراغ بحث فقهی می رویم.

روایاتی که ظاهر در کفایت استتار قرص است را مطرح می کنیم و بعد روایاتی که مفادش لزوم ذهاب حمره مشرقیه است را بررسی می کنیم:

روایات مربوط به کفایت استتار قرص

روایات مربوط به استتار قرص خیلی زیاد است و ما برخی از آن ها را بیان می کنیم:

الروایه الاولی: صحیحه عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: سمعته یقول: وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها(۱) .

الروایه الثانیه: صحیحه زراره عن أبی جعفر علیه السّلام قال: إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر و العصر، و إذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب و العشاء(۲) .

الروایه الثالثه: روایه محمد بن عیسی عن یونس عن یزید بن خلیفه، قال: قلت لأبی عبد اللّه (علیه السلام) إنّ عمر بن حنظله أتانا عنک بوقت، فقال أبو عبد اللّه (علیه السّلام) إذا لا یکذب علینا قلت: قال: وقت المغرب إذا غاب القرص إلّا أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کان إذا جدّ به السیر أخّر المغرب و یجمع بینها و بین العشاء، فقال: صدق(۳)

یزید بن خلیفه به نظر ما ثقه است زیرا صفوان از او روایت نقل می کند.

الروایه الرابعه: صحیحه زراره عن أبی جعفر علیه السّلام قال: وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأیته بعد ذلک و قد صلّیت أعدت، و مضی صومک، و تکفّ عن الطعام إن کنت أصبت منه شیئا(۴) .

۱- (۲) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۸.

۲- (۳) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۲۵.

۳- (۴) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۳۳.

۴- (۵) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۸.

الروايه الخامسه: موثّقه زيد الشحّام، قال: قال رجل لأبی عبد اللّه علیه السّلام: اؤخّر المغرب حتی تستبین النجوم؟ فقال: خطّابیّه؟، إنّ جبرئیل نزل بها علی محمّد صلّی اللّه علیه و آله حین سقط القرص(۱) .

الروایه السادسه: موثقه إسماعیل بن جابر عن أبی عبد اللّه (علیه السلام) قال: «سألته عن وقت المغرب، قال: ما بین غروب الشمس إلی سقوط الشفق(۲) .

الروایه السابعه: صحیحه صفوان بن مهران الجمال قال: قلت لأبی عبد اللّه (علیه السلام): إن معی شبه الکرش المنشور فأُؤخر صلاه المغرب حتی عند غیبوبه الشفق ثم أُصلیهما جمیعاً یکون ذلک أرفق بی، فقال: إذا غاب القرص فصل المغرب فإنما أنت و مالک للّه(۳) . یعنی وقتی قرص غائب شد نماز بخوان و مال خود را به خدا بسپار.

شبه کرش منشور: کرش شکنبه شتر و گوسفند و گاو است که جمع و جور کردن آن سخت است یعنی من بساط پهن کرده ام و سخت است که این ها را جمع کنم و بروم نماز بخوانم. احتمال دارد که مراد شترها باشند که مثل شکنبه حیوان پخش اند و جمع کردن آن ها سخت است. اگر بخواهی سریع برداری داخل آن به زمین می ریزد.

و این که صفوان دست فروش باشد بعید است زیرا می گوید الجمال و شغل او این بوده است. ولی اگر دست فروش بوده می گوید جمع کردن بساط سخت است. حضرت می فرماید وقتی قرص غائب شد نماز بخوان و مال خود را به خدا بسپار.

الروایه الثامنه: مرسله جزمیه الصدوق قال: قال أبو جعفر علیه السّلام: وقت المغرب إذا غاب القرص، و قال أیضا: و قال الصادق علیه السّلام: إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار و وجبت الصلاه، و إذا صلّیت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخره إلی انتصاف اللیل(۴) .

ص: ۶۹۱

۱- (۶) - وسائل الشیعه ج۴ص ۱۹۱و۱۹۰.

۲- (۷) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۸۲.

۳- (۸) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۹۳.

۴- (۹) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۹.

الروایه التاسعه: روایه مرسله داود بن فرقد عن بعض اصحابنا عن ابی عبد الله (علیه السّلام) إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب(۱) .

الروایه العاشره: روایه عبید بن زراره عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: سمعته یقول: صحبنی رجل کان یمسی بالمغرب و یغلس بالفجر، و کنت أنا اصلّی المغرب إذا غربت الشمس و اصلّی الفجر إذا استبان الفجر، فقال لی الرجل: ما یمنعک أن تصنع مثل ما أصنع، فإنّ الشمس تطلع علی قوم قبلنا و تغرب عنّا و هی طالعه علی قوم آخرین بعد؟ فقلت: إنّما علینا أن نصلّی إذا وجبت الشمس عنّا، و إذا طلع الفجر عندنا، و علی اولئک أن یصلّوا إذا غربت الشمس عنهم(۲) ،

سند روایت مجهول است.

امام علیه السلام می فرماید در سفر با من کسی هم سفر شد و نماز مغرب را تأخیر می انداخت ولی من تا غروب می شد نماز مغرب را می خواندم. این شخص به من گفت چرا زود نماز می خوانی! خورشید از افق ما پنهان شده است ولی هنوز هست و بر مردم دیگر می تابد. امام علیه السلام فرمود: وظیفه ما این است که وقتی خورشید از افق ما پنهان شد نماز مغرب را بخوانیم.

این شخص می گفت هنوز خورشید از زمین غائب نشده است و تنها از ما غائب شده است و زمین را مسطح فرض می کردند و فکر می کردند خورشید باید به جایی برسد که از همه غائب شود و فکر می کردند که وقتی شب می شود کسی در عالم خورشید را نمی بیند. در روایت داریم که وقتی خورشید بر ما طلوع می کند بر برخی دیگر غروب می کند. و نیز وارد شده است که: انما علیک مشرقک و مغربک

۱- (۱۰) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۸۴.

۲- (۱۱) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۹.

الروایهٔ الحادی عشر: مرسله علی بن حکم: وَ عَنْهُ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَحَدِهِمَا ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِذَا غَابَ کُرْسِیُّهَا- قُلْتُ وَ مَا کُرْسِیُّهَا قَالَ قُرْصُهَا- فَقُلْتُ مَتَی یَغِیبُ قُرْصُهَا قَالَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَیْهِ فَلَمْ تَرَهُ.(۱)

مثل این که این راوی وسواس شده که دوباره سؤال می کند: به خاطر اختلافی که در ذهنش بوده که غروب با استتار قرص است یا ذهاب حمره مشرقیّه، ذهنیّت پیدا کرده و لذا سؤال را تکرار می کند.

الروایهٔ الثانی عشر: أمالی صدوق: وَ عَنْ أَبِیهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی جَمِیعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ بْنِ أَبِی الْخَطَّابِ عَنْ مُوسَی بْنِ یَسَارٍ الْعَطَّارِ عَنِ الْمَسْعُودِیِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَیْرِ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنِ الرَّبِیعِ بْنِ سُلَیْمَانَ وَ أَبَانِ بْنِ أَرْقَمَ وَ غَیْرِهِمْ قَالُوا أَقْبَلْنَا مِنْ مَکَّهَ حَتَّی إِذَا کُنَّا بِوَادِی الْأَخْضَرِ إِذَا نَحْنُ بِرَجُلٍ یُصَلِّی وَ نَحْنُ نَنْظُرُ إِلَی شُعَاعِ الشَّمْسِ- فَوَجَدْنَا فِی أَنْفُسِنَا فَجَعَلَ یُصَلِّی- وَ نَحْنُ نَدْعُو عَلَیْهِ (حَتَّی صَلَّی رَکْعَهً وَ نَحْنُ نَدْعُو عَلَیْهِ) وَ نَقُولُ هَذَا مِنْ شَبَابِ أَهْلِ الْمَدِینَهِ- فَلَمَّا أَتَیْنَاهُ إِذَا هُوَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ع فَنَزَلْنَا فَصَلَّیْنَا مَعَهُ وَ قَدْ فَاتَتْنَا رَکْعَهٌ- فَلَمَّا قَضَیْنَا الصَّلَاهَ قُمْنَا إِلَیْهِ- فَقُلْنَا جُعِلْنَا فِدَاکَ هَذِهِ السَّاعَهَ تُصَلِّی- فَقَالَ إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ الْوَقْتُ.(۲)

أبان و دوستانش می گویند از مکه گذشتیم و به وادی أخضر رسیدیم و دیدیم شخصی نماز مغرب می خواند در حالی که شعاع شمس در افق بود هر چند خورشید غائب شده بود. و نحن ندعو علیه ظاهراً به این معنا است که دعا می کردیم خدا هدایتش کند و می گفتیم حتماً این مرد، جوانی از أهالی مدینه است که ولایت أهل بیت را ندارد و تابع مخالفین است. وقتی که به او رسیدیم دیدیم که امام صادق علیه السلام است و سریع پیاده شدیم و اقتدا کردیم و یک رکعت از ما فوت شد. وقتی نماز را تمام کردیم گفتیم: فدایت شویم آیا در این زمان نماز می خوانی؟ حضرت فرمود وقتی خورشید غائب شود وقت داخل می شود.

ص: ۶۹۳

۱- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۱ .

۲- (۱۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۰ .

از این روایت فهمیده می شود که شعار عامّه بوده است که به مجرّد استتار قرص نماز می خواندند لذا هر کسی را می دیدند که این گونه رفتار می کند می گفتند از عامّه است. مثلاً اگر کسی نماز عصر را در وقت فضیلت بخواند اگر او را نشناسید فکر می کنید که از أهل تسنّن است. حالی این که آیا مستحبّ است وقت فضیلتی که شعار أهل سنّت شده است مراعات کنیم یا نه در جای خود بحثش می آید.

و تقیّه هم نبوده است و در بیابان بوده است و أصالهٔ الجدّ محکّم است. البته محقق همدانی حمل بر تقیّه می کند.

و این که فهمیده می شود که شعار شیعه هم این بوده که تأخیر می انداخته اند: شاید از باب احتیاط مستحبّ یا از باب أفضل بودن انتظار تا ذهاب حمره مشرقیه بوده است و دلیل نمی شود که حکم شرعی الهی این باشد که نمی توان به مجرد استتار قرص نماز مغرب را خواند.

الروایهٔ الثالثهٔ عشر: در کتاب أمالی: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی الْخَثْعَمِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص یُصَلِّی الْمَغْرِبَ- وَ یُصَلِّی مَعَهُ حَیٌّ مِنَ الْأَنْصَارِ یُقَالُ لَهُمْ بَنُو سَلِمَةَ- مَنَازِلُهُمْ عَلَی نِصْفِ مِیلٍ فَیُصَلُّونَ مَعَهُ- ثُمَّ یَنْصَرِفُونَ إِلَی مَنَازِلِهِمْ وَ هُمْ یَرَوْنَ مَوَاضِعَ سِهَامِهِمْ.(1)

هر میلی دو کیلومتر است: هر فرسخی ثلاثهٔ أمیال است و طبعاً هر میلی، دو کیلومتر می شود. حدوداً هر میلی هزار و هشتصد متر می شود. منازل این ها نهصد متر با مسجد فاصله داشته است. وقتی نماز مغرب را می خواندند به منزل می رفتند که نهصد متر با مسجد فاصله داشته است. و تیر را به هدف می انداختند جای افتادن تیر را می دیدند یعنی هنوز هوا تاریک نشده بود. که الآن وقتی اذان مغرب را می گویند دیگر جای تیر دیده نمی شود چه برسد به این که نماز مغرب را بخوانیم و نهصد متر هم راه برویم و بعد تیر بیندازیم و بخواهیم جای افتادن تیر را بفهمیم.

۱- (۱۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۸ .

الروایهٔ الرابعهٔ عشر: موثقه سماعه: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُوسَی بْنِ الْحَسَنِ وَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَهَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی الْمَغْرِبِ إِنَّا رُبَّمَا صَلَّیْنَا- وَ نَحْنُ نَخَافُ أَنْ تَکُونَ الشَّمْسُ خَلْفَ الْجَبَلِ- أَوْ قَدْ سَتَرَنَا مِنْهَا الْجَبَلُ قَالَ- فَقَالَ لَیْسَ عَلَیْکَ صُعُودُ الْجَبَلِ.(۱)

نماز مغرب را می خوانیم و می ترسیم خورشید پشت کوه باشد؛ حضرت می فرماید چرا بالای کوه می روید.

روایتی دیگر هم شبیه این روایت است:

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ عَنْ أَبِی أُسَامَهَ أَوْ غَیْرِهِ قَالَ: صَعِدْتُ مَرَّهً جَبَلَ أَبِی قُبَیْسٍ وَ النَّاسُ یُصَلُّونَ الْمَغْرِبَ فَرَأَیْتُ الشَّمْسَ لَمْ تَغِبْ- إِنَّمَا تَوَارَتْ خَلْفَ الْجَبَلِ عَنِ النَّاسِ- فَلَقِیتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَأَخْبَرْتُهُ بِذَلِکَ- فَقَالَ لِی وَ لِمَ فَعَلْتَ ذَلِکَ بِئْسَ مَا صَنَعْتَ- إِنَّمَا تُصَلِّیهَا إِذَا لَمْ تَرَهَا خَلْفَ جَبَلٍ غَابَتْ أَوْ غَارَتْ- مَا لَمْ یَتَجَلَّلْهَا سَحَابٌ أَوْ ظُلْمَهٌ تُظِلُّهَا- وَ إِنَّمَا عَلَیْکَ مَشْرِقُکَ وَ مَغْرِبُکَ- وَ لَیْسَ عَلَی النَّاسِ أَنْ یَبْحَثُوا.(۲)

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِی أُسَامَهَ زَیْدٍ الشَّحَّامِ

می گوید مردم نماز می خواندند من بالای کوه أبی قبیس رفتم و دیدم خورشید هنوز غائب نشده است و پشت کوه است. حضرت فرمود: چرا بالای کوه رفتی! همین که در مشرق و مغرب خودت خورشید غائب شود کافی است.

این دو روایت مشکله ای شده است و محقق همدانی می گوید که استتار قرصی ها هم این را قبول ندارند که با استتار قرص پشت کوه می شود نماز مغرب را خواند.

ص: ۶۹۵

۱- (۱۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۸ .

۲- (۱۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۹۸ .

البته آقای خویی روایت را توجیه کرده است: که أماره بر غروب شمس وجود داشته است. و یا این که در شرائط عادی خورشید را نبینیم أماره تعبّدی است که خورشید غائب شده است. مثل ذبح حیوانات که می گوید مثل خوارج نباشید که بر خود سخت گرفتند و لازم نیست سؤال کنید که آیا این حیوان را ذبح کرده ای یا نه.

آقای خویی روایت زید شحّام را نتوانسته توجیه کند: زیرا در روایت می گوید بودن خورشید پشت کوه مهم نیست و مشرق و مغرب خودت مهم است. ولی ایشان می گوید روایت ضعیف السند است و ما از این جهت مشکلی نداریم.

در هر صورت روایات دیگر مربوط به تحقق غروب با استتار قرص زیاد است و غیر از تواتر اجمالی روایات صحیحه هم داشت. و روایت أخیر که یک مطلب نادرستی داشت سند آن ضعیف است زیرا شیخ از أبی اسامه زید شحّام نقل می کند و مرسل است و در نقل صدوق هم مفضل بن صالح أبی جمیله است که ضعیف جداً.

در مقابل این روایات، روایاتی داریم که ظاهر در این است که غروب با زوال حمره مشرقیّه محقق می شود؛

روایات مربوط به تحقّق غروب با زوال حمره مشرقیه

روایت أول

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی بْنِ عُبَیْدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَمَّنْ ذَکَرَهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَقْتُ سُقُوطِ الْقُرْصِ وَ وُجُوبِ الْإِفْطَارِ مِنَ الصِّیَامِ- أَنْ تَقُومَ بِحِذَاءِ الْقِبْلَهِ وَ تَتَفَقَّدَ الْحُمْرَهَ- الَّتِی تَرْتَفِعُ مِنَ الْمَشْرِقِ- فَإِذَا جَازَتْ قِمَّهَ الرَّأْسِ إِلَی نَاحِیَهِ الْمَغْرِبِ- فَقَدْ وَجَبَ الْإِفْطَارُ وَ سَقَطَ الْقُرْصُ.(۱)

۱- (۱۷) وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص: ۱۲۴ .

مسنده ی ابن أبی عمیر که راوی بعدی ارسال کرده است. و امام قدس سره می فرماید که أصحاب به مراسیل ابن أبی عمیر عمل کرده اند و طبق نظر ایشان این روایت چون از مراسیل او نیست به آن عمل نمی کند. ولی ما فرقی بین مراسیل و غیر مراسیل نمی دانیم: لایروی و لایرسل إلا عن ثقة

ما سند این روایت را قبول داریم و مثل امام تنها مراسیل او را به این خاطر که نجاشی گفته است که طائفه به مراسیل او عمل کرده اند، معتبر نمی دانیم. بلکه ما شهادت شیخ طوسی در عدّة را ملاک قرار می دهیم که لایروی و لایرسل إلا عن ثقة.

و دلالت روایت هم تمام است. لذا بحث جدّی لازم است که چگونه بین این طائفه و طائفه قبل جمع کنیم.

روایت دوم

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ بُرَیْدِ بْنِ مُعَاوِیَةَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا غَابَتِ الْحُمْرَةُ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ یَعْنِی مِنَ الْمَشْرِقِ- فَقَدْ غَابَتِ الشَّمْسُ مِنْ شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرْبِهَا(۱)

وقتی حمره مشرقیه از بین برود خورشید از شرق و غرب زمین غائب شده است. و این که می بینم خورشید زیر افق رفت می فهمیم که مراد روایت این است که غروب شمس در عرف شارع با زوال حمره مشرقیه است با این که عرف زوال را به استتار قرص می داند. و حمره مشرقیه به خاطر نور خورشید است که از پشت زمین و زیر افق بر جوّ زمین می تابد و جوّ زمین را روشن می کند.

۱- (۱۸) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۲ .

مرحوم خویی فرموده است: این روایت با روایات سابقه تعارض ندارد، زیرا می گوید من هذا الجانب یعنی من المشرق : که بر فرض «یعنی من المشرق» کلام امام باشد نه راوی، مشرق حقیقی ابتدای طلوع آفتاب است نه ربع الفلك، و وقتی خورشید غروب می کند هم زمان سیاهی در مشرق پدید می آید و اگر محل طلوع خورشید را علامت گذاری کنید می بینید که هنگام غروب از محل طلوع خورشید سیاهی بالا می آید و ملازم با استتار قرص است.

انصاف این است که این غیر عرفی است: اولاً اگر «یعنی من المشرق» کلام راوی هم باشد أصالة الحس جاری می کنیم که از کلام امام این را فهمیده است. و ثانیاً اگر این کلام هم نبود ما هم همین را می فهمیدیم که من هذا الجانب یعنی من جانب المشرق و ظهور عرفی همین را می گفت. و ثالثاً این که مراد را مشرق حقیقی و محل طلوع خورشید بگیریم تدقیق است و عرفی نیست. و لذا انصاف این است که ظهور عرفی همان است که مشهور فهمیده اند.

ولی اشکال این است که چرا بین این روایت و روایات طائفه أول جمع عرفی نمی کنید که:

زوال حمره مشرقیه أماره قطعیه بر استتار قرص است: گاهی در طرف مغرب أبر است و گاهی خورشید پشت کوه می رود لذا وقتی حمره مشرقیه زائل می شود یقین پیدا می کنیم که استتار قرص صورت گرفته است.

کتاب الصلا/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/ روایات مربوط به تحقّق غروب با زوال حمره مشرقیه ۹۵/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/ روایات مربوط به تحقّق غروب با زوال حمره مشرقیه

ص: ۶۹۸

بحث راجع به روایات در رابطه با این بود که آیا غروب شمس که انتهاء روز و ابتداء شب است، به استتار قرص است یا به زوال حمره مشرقیه؟

دو طائفه از روایات مطرح شده است:

طائفه اولی روایات کثیره ای بود که مفادش این است که وقت نماز مغرب با غروب شمس است یا در برخی از روایات گفته اند به استتار قرص خورشید است.

طائفه ثانیه روایاتی است که از آن استظهار شده است که وقت نماز مغرب و ابتدای شب زوال حمره مشرقیه است. این روایات را بیان می کنیم و بعد فرمایش بزرگان در رابطه با جمع بین دو طائفه را بیان می کنیم؛

روایات مربوط به تحقّق غروب با زوال حمره مشرقیه

روایت أول

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَقْتُ سُقُوطِ الْقُرْصِ وَ وُجُوبِ الْإِفْطَارِ مِنَ الصِّيَامِ- أَنْ تَقُومَ بِحِذَاءِ الْقِبْلَهِ وَ تَتَفَقَّدَ الْحُمْرَهَ- الَّتِی تَرْتَفِعُ مِنَ الْمَشْرِقِ- فَإِذَا جَازَتْ قِمَّهَ الرَّأْسِ إِلَى نَاحِيَهِ الْمَغْرِبِ- فَقَدْ وَجَبَ الْإِفْطَارُ وَ سَقَطَ الْقُرْصُ.(۱)

این روایت را جلسه قبل بیان کردیم. نکته ای راجع به این روایت بگوییم:

عدم گذشتن حمره مشرقیه از قمهٔ الرأس

همانطور که از امام نقل کردیم و مرحوم آقای بروجردی هم در کتاب تبیان الصلاه (که تقریر درس صلاه ایشان است)مطرح فرمودند:ما چیزی به نام گذشتن حمره مشرقیه از قمه الرأس نداریم؛

طبق سؤالی که از متخصّصین شد که هم در مناطق مختلف تجربه کرده اند و هم با بحث های علمی آن آشنا هستند: حمره مشرقیه در مشرق شمس تشکیل می شود ولی نه در مشرق حقیقی بلکه با فاصله ای دورتر از مشرق شمس، و مقداری از افق بالاتر و مقداری از افق دورتر تشکیل می شود و بعد از مدتی زائل می شود. این سرخی دقیقاً بالای مشرق حقیقی شمس نیست زیرا خورشید در زمستان از جنوب شرقی طلوع می کند ولی در هنگام غروب این طور نیست که متقابل با آن یعنی در شمال غربی غروب کند تا سرخی خورشید در حال غروب به همان مطلع شمس حقیقی منعکس شود. بلکه در جنوب غربی غروب می کند و لذا روز ما کوتاه است. بخلاف تابستان که خورشید از شمال شرقی طلوع می کند و در شمال غربی غروب می کند که روز ها بلند است.

ص: ۶۹۹

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص: ۱۲۴ .

حمره هم که تشکیل می شود از منتهای افق فاصله دارد و انتهای افق سرخ نیست ولی سیاه هم نیست که مرحوم خویی فرمودند یک سیاهی، هم زمان با غروب آفتاب در همان مطلع حقیقی شمس شروع می شود و این خط سیاه بالا می آید و باعث می شود حمره مشرقیه از بین برود. با این که می فرمایند ما این را تجربه کردیم، ولکن ظاهراً این گونه نیست.

و در حسّ ما این طور نیست که این سرخی بالا بیاید و از سر ما به سمت غرب برود، بلکه این رنگ سرخ آرام آرام کم رنگ می شود تا مضمحل می شود. و همین کم رنگ شدن هم ضابطه خاصی ندارد که بگوییم در این ثانیه سرخی از بین رفت.

این سرخی در سمت بعد از مدتی در حسّ ما از بین می رود و در سمت غرب، سرخی تشکیل می شود.

و این نکته را هم عرض کنم:

ملازمه بین گذشتن حمره مشرقیه از قمّۀ الرأس و از ربع الفلک

صاحب عروه فرمود: اقوی این است که وقتی حمره مشرقیه از قمّۀ الرأس بگذرد شب محقّق می شود و أحوط مستحب این است که صبر کند تا این حمره از تمام ربع الفلک زائل شود؛

معلوم شد که این فرمایش اشتباه است: زیرا اگر حمره مشرقیه از قمّۀ الرأس بگذرد دیگر حمره از تمام ربع فلک گذشته است و تمام شده است و این دو با هم مساوی اند. و قمۀ الرأس آخرین مرحله ای است که سرخی از بین می رود.

کشف اللثام هم خوب متوجه شده است: در کشف اللثام اتفاقا همین تعبیر را می کند. می گوید وقتی که از قمه الرأس زائل شد از کل ربع الفلک مشرق زائل شده است، نه اینکه مثل صاحب عروه و نیز مرحوم خویی، بگوییم بعد از آن، هنوز از تمام ربع الفلک مشرق زائل نشده است احتیاط مستحب این است که چند دقیقه صبر کند.

و این مطلب علمی و مساعد اعتبار هم می باشد: وقتی نور خورشید در قسمت پایین تر وجود دارد چگونه در قسمت بالاتر که بالای سر ما هست از بین رفته است. الاقرب یعنع الأبعد.

روایت دوم

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَهَ عَنْ بُرَیْدِ بْنِ مُعَاوِیَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا غَابَتِ الْحُمْرَهُ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ یَعْنِی مِنَ الْمَشْرِقِ- فَقَدْ غَابَتِ الشَّمْسُ مِنْ شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرْبِهَا(۱)

به نظر ما سندش خوب است چون ابن أبی عمیر از قاسم بن عروه روایت نقل می کند ما ثقه می دانیم.

تقریب استدلال: می گوید وقتی حمره از جانب مشرق غائب شود، این به معنای غائب شدن خورشید از شرق زمین و غرب زمین است. مراد از شرق و غرب زمین یعنی همین مکانی است که شما در آن واقع شده اید، رب المشارق و المغارب. هر مکانی مشرق و مغربی دارد. یعنی در این مکان نه شما، بلکه هیچکس نمی تواند خورشید را ببیند، نه پشت کوه و نه در کویر.

روایت سوم

ما رواه ابن أشیم عن بعض أصحابنا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: سمعته یقول: وقت المغرب إذا ذهبت الحمره من المشرق، و تدری کیف ذلک؟ قلت: لا، قال: لأنّ المشرق مطلّ (۲) علی المغرب هکذا و رفع یمینه فوق یساره فإذا غابت هاهنا ذهبت الحمره من هاهنا(۳) .

حضرت دست راست خود را بالای دست چپ قرار دادند و فرمودند مشرق مشرف بر مغرب است. وقتی خورشید در مغرب غائب شود حمره هم در مشرق از بین می رود.

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۲ .

۲- (۳) - فی النهایه لابن اثیر: اطل: اشرف.

۳- (۴) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۳.

معنای اشراف مشرق بر مغرب

توضیح این مطلب این است که: خورشید که از افق ما غائب می شود، نورش بر جو زمین می تابد. تابش نور خورشید بر جو زمین باعث می شود که جو زمین از دید ما در قسمت مشرق سرخ بشود، و از این معنا تعبیر عرفی می کنند که مشرق مطل بر مغرب است. وقتی که این سرخی مشرق از بین رفت کشف می کند که آن خورشید دیگر آن قدر دور شده است که دیگر حتی نورش بر قسمت مشرق هم نمی تابد.

تابش نور در مشرق که منتهاالیه افق است برای ما محسوس تر است. بالای سر ما از نظر دید ما خیلی مرتفع است. دید ما این است. وقتی که نزدیک غروب می شود شما قشنگ خورشید را می بینید و خیلی راحت فکر می کنید خورشید بغل دستت است اما وقتی بالای سر است می گویی چقدر خورشید دور است. این دید حسی ما است. و الا چه فرق می کند، خورشید که دور و نزدیک نمی شود. جهتش این است که نور خورشید بالای سر ما آن سرخی که برای ما محسوس باشد ایجاد نمی کند. ولی در آن افق مشرق که انتهاء افق است، دید ما نسبت به او خیلی آسان هست و ما راحت می توانیم ببینیم و سرخی او را کامل می توانیم احساس کنیم.

روایت چهارم

علی بن الحارث عن بکار عن محمّد بن شریح عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام) قال: سألته عن وقت المغرب، فقال: إذا تغیّرت الحمره فی الافق و ذهبت الصفره و قبل أن تشتبک النجوم(۱)

ص: ۷۰۲

۱- (۵) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۶.

سند به خاطر علی بن حارث و بکار ضعیف است.

وقت مغرب آن وقتی است که حمره در افق تغییر پیدا می کند یعنی سرخی و حمره مشرقیه از بین می رود.

روایت پنجم

ما رواه علی بن یعقوب الهاشمی عن مروان بن مسلم (وثقه النجاشی) عن عمّار عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام): إنّما أمرت أبا الخطّاب أن یصلّی المغرب حین زالت الحمره من مطلع الشمس، فجعل هو الحمره التی من قبل المغرب، و کان یصلّی حین یغیب الشفق(۱)

علی بن یعقوب هاشمی مجهول است. و مروان بن مسلم ثقه است و نجاشی او را توثیق می کند.

حضرت می فرماید: به ابوالخطاب گفتم نماز مغرب را وقتی بخوان که حمره مشرقیه زائل بشود، ابوالخطاب موقعی نماز مغرب را خواند که حمره مغربیه زائل می شد، یعنی هنگام سقوط شفق. أمر هم ظهور در وجوب دارد.

روایت ششم

ما فی الکافی عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن ابن أبی عمیر عن إسماعیل بن أبی ساره عن أبان بن تغلب قال: قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): أی ساعه کان رسول الله صلی الله علیه و آله یوتر؟ فقال: علی مثل مغیب الشمس إلی صلاه المغرب(۲)

سند به نظر ما خوب است چون اسماعیل بن ابی ساره مروی عنه ابن ابی عمیر است.

حضرت می فرماید که پیامبر نماز وتر را قبل از طلوع فجر به اندازه فاصله بین استتار قرص تا نماز مغرب، که حدود یک ربع می شود، می خواند. که معنای این روایت این است که نماز مغرب به مجرد استتار قرص خوانده نمی شود بلکه با فاصله از استتار قرص خوانده می شود و فاصله هم غیر از زوال حمره مشرقیه چیز دیگری نیست.

۱- (۶) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۶.
۲- (۷) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۴.

روایت هفتم

موثّقه یونس بن یعقوب قال: قلت لأبی عبد اللّه (علیه السّلام) متی الإفاضه من عرفات؟ قال: إذا ذهبت الحمره یعنی من الجانب الشرقی(۱) .

وقوف به عرفات در روایات حتّی غربت الشمس دانسته شده است، و موثقه یونس بن یعقوب توضیح می دهد می گوید اذا ذهبت الحمره من الجانب الشرقی. درست است این در مورد وقوف به عرفات است اما نشان می دهد که غروب شمس در عرف شارع، ذهاب حمره مشرقیه است.

روایت هشتم

موثّقه یعقوب بن شعیب عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام) قال: قال لی: مسّوا بالمغرب قلیلا، فإنّ الشمس تغیب من عندکم قبل أن تغیب من عندنا(۲) .

مسّی از تمسیه، تمسیه یعنی شب کردن: نماز مغرب را أول غروب آفتاب نخوانید بلکه یک مقدار صبر کنید و بعد از شب بخوانید زیرا شما فکر می بینید که خورشید غائب شده است در حالی که در درد واقع بین ما هنوز خورشید غائب نشده است و آن مرتبه از غیبوبت شمس که أثر شرعی دارد حاصل نشده است. یعنی غیبوبت شمس مراتب دارد: وقتی خورشید از افق پایی می رود یک مرتبه از آن محقّق می شود که غیبوبت عرفی این مرتبه است. و مرتبه دیگر زمانی است که خورشید آن قدر پایین رود که دیگر نورش هم بر مشرق نتابد که این غیبوبت شرعی است. لذا حضرت می فرماید مقداری صبر کنید. و صبر به یک مقدار توجیه دیگری غیر از زوال حمره مشرقیه ندارد.

روایت نهم

صحیحه بکر بن محمّد الأزدی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: سأله سائل عن وقت المغرب، قال: إنّ اللّه تعالی یقول فی کتابه لإبراهیم علیه السّلام فَلَمّا جَنَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ رَأی کَوْکَباً قالَ هذا رَبِّی و هذا أوّل الوقت، و آخر ذلک غیبوبه الشفق، و أوّل وقت العشاء الآخره ذهاب الحمره، و آخر وقتها إلی غسق اللیل یعنی نصف اللیل(۳) .

ص: ۷۰۴

۱- (۸) - وسائل الشیعه ج۱۳ص۵۵۷.

۲- (۹) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۶.

۳- (۱۰) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۴.

تقریب استدلال این است که ستاره عادتا به مجرد غروب آفتاب دیده نمی شود بلکه باید زوال حمره مشرقیه هم بشود.

روایت دهم

روایه محمد بن علی قال: صحبت الرضا (علیه السلام) فی السفر فرأیته یصلی المغرب إذا أقبلت الفحمه من المشرق یعنی السواد(۱) .

محمد بن علی مجهول است.

می گوید در سفر همراه آقا علی بن موسی الرضا علیه السلام بودم، دیدم حضرت آن وقتی که سیاهی از مشرق می آید نماز مغرب را می خواند. البته نمی گوید سرخی بالای سر بیاید بلکه می گوید سرخی از بین رفت و سیاهی آمد. و اگر أول وقت شرعی غروب شمس بود معنا نداشت حضرت صبر کند.

روایت یازدهم

روایه سلیمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال: کتبت الی العبد الصالح (علیه السلام) یتواری القرص ویقبل اللیل ثم یزید اللیل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق اللیل (هکذا فی الاستبصار وفی الوسائل، ولکن فی التهذیب: فوق الجبل) حمره ویؤذن عندنا المؤذنون فأصلی حینئذ وأفطر إن کنت صائما أو أنتظر حتی تذهب الحمره التی فوق اللیل (هکذا فی الاستبصار وفی الوسائل، ولکن فی التهذیب: فوق الجبل)، فکتب إلی أری لک أن تنتظر حتی تذهب الحمره وتأخذ بالحائطه لدینک(۲)
).

خورشید متواری می شود و شب می آید بعد شب بالا می آید و خورشید پنهان می شود و حمره ای در آسمان پدید می آید و أهل سنت أذان مغرب را می گویند. آیا نماز بخوانم یا صبر کنم تا آن حمره ای که در آسمان است از بین برود؟ (در تهذیب فوق الجبل دارد و با توجّه به قرائن لابد جبل هم در مشرق بوده است.) حضرت در جواب فرمودند: من برای تو می بینم صبر کنی تا حمره زائل بشود.

ص: ۷۰۵

۱- (۱۱) - وسائل الشیعه ص۱۷۵.
۲- (۱۲) - وسائل الشیعه ج ۱۰ ص۱۲۴.

سلیمـان بن داوود بن منقری توسط نجاشـی توثیق شـده است. ولی علامه از ابن غضائری نقل کرده که گفته سـلیمان بن داوود ضعیف جدا لایلتفت الیه یوضع کثیرا علی المهمات. یعنی در کتاب های مهم خیلی وضع حدیث کرد.

بررسی حجّیت تضعیفات ابن غضائری در نقل علامه حلی

کسانی که نقل علامه را نسبت به کلام ابن غضائری قبول دارند و تضـعیف ابن غضائری را هم قبول دارند مخصوصا اینجا که بحث جعل است نه بحث ضعیفٌ، می گوید جعل می کرد: تضعیف ابن غضائری با توثیق نجاشی تعارض می کنند.

اینی هم که گفتنـد ابن غضـائری منفی گرا بود، همه را تضـعیف می کرد، این را هم که جواب دادنـد، آقای سیسـتانی فرموده است: شـما عینـک منفی زدی (مثـل این که شخصـی شـیطان را در خواب دیـد و او را زیبا یافت. گفت ما هر چی عکس از تو دیدیم بد قیافه بود، گفت قلم در دست دشـمن است) و ابن غضائری آن قسم ضعفائش دست علامه حلی افتاده، و قسم ثقاتش به دست علامه حلی نیفتاده است. و تضعیف های او بیشتر از تضعیف های دیگران نیست.

و لذا ما یک اشـکال اساسی می کنیم: می گوییم ابن غضائری رجال داشت، توثیقاتش معتبر است، تضعیفاتش هم معتبر است، ولی شـیخ طوسـی در فهرست گفت: أحمـد بن الحسـین بن عبیـد الله کـان له کتابـان، ذکر فی أحـدهما المصـنفات وفی الآـخر الأصول، غیر أن هـذین الکتابین لم ینسـخهما أحد من أصـحابنا واخترم (أی مات فجعه، ولعله کنایه عن موته فی ایام شـبابه) هو "ره" وعمد بعض ورثته إلی إهلاک هذین الکتابین وغیرهما من الکتب علی ما حکی بعضهم((۱)).

ص: ۷۰۶

۱- (۱۳) - الفهرست ص۲۲.

ابن غضائری جوان بود و با فوت ناگهانی از دنیا رفت و ورثه او تمام کتاب هایش را از بین بردندآن وقت علامه حلی چه جور کتاب ابن غضائری دستش رسیده است. و این کتابی که دست علامه رسیده است آیا اعتبار دارد؟ چون کتاب کم یاب است و لاأقل شیخ طوسی آن را پیدا نکرده است آن وقت ما بیاییم در حق علامه حلی اصاله الحس جاری کنیم.

بله، برخی از تعبیر های نجاشی با این کلماتی که از ابن غضائری در رجال علامه نقل شده است یک جور است و معلوم می شود که نجاشی از کلمات ابن غضائری بی اطلاع نبوده است. ولی نه از این باب که کتابش را دیده بلکه احتمال دارد که شفاهاً از استادش شنیده هر چند کتاب ابن غضائری از بین رفته است. ابن غضائری هم شاگردی نجاشی بوده است و با هم پیش پدر ابن غضائری درس می خواندند و چون نجاشی خوش حافظه بوده است حرف هایی که بین او و ابن غضائری رد و بدل شده است یادش مانده و به صورت جزمی هم نقل کرده است. و شهادت علامه حلی به این شکل است که در کتاب ابن غضائری این گونه آمده است که أصالهٔ الحس در حقّ او جاری نمی شود زیرا ما برای کتابی اعتبار قائلیم که کتاب مشهور باشد و وقتی کتابی از بین رفته است دیگر اعتباری نخواهد داشت. و شاید هم یک مسموعاتی از ابن غضائری وجود داشته است که نجاشی آن را جمع کرده است مثل مستدرکات کتاب علی بن جعفر که از جاهای مختلف جمع کرده اند و این کتاب به این شکل نبوده است. و لذا تضعیف ابن غضائری از این جهت مشکل دارد.

ص: ۷۰۷

راجع به دلالت این روایت:

دلالـت این روایت بر ذهـاب حمره مشـرقیه به این نحـو است که خـود راوی می گـویـد قرص متواری می شود ولی هنوز حمره باقی است. و این حمره، حمره مشرقیه است که حضرت می فرماید منتظر باشد تا حمره از بین برود.

و این که بگوییم: شایـد امام می خواسـته بگویـد این کار مسـتحب است، این خلاف ظاهر تعبیر در روایت است که: «اری لک ان تنتظر حتی تـذهب الحمره. و تاخـذ بالحائطه لـدینک» یعنی کاری بکن که دینت محفوظ بمانـد و با این کار دینت محفوظ می ماند.

و این که امـام علیه السـلام صـریحاً نفرمود که «لا یـجوز صـلاه المغرب قبل ذهاب الحمره المشـرقیه» به خاطر تقیّه بوده است. و همین مقدار هم که گفته است سنگین است.

و لذا دلالت این روایت هم تمام شد.

این ملخص استدلال به این روایات یازده گانه بر قول به ذهاب حمره مشرقیه برای تحقّق غروب شمس است.

لذا طائفه اولی دال بر کفایت استتار قرص، و طائفه ثانیه دال بر لزوم زوال حمره مشرقیه است و با هم تعارض می کنند. ببینم از این دو طائفه و جمع بین آن ها نظر مشـهور به دست می آیـد که محقّق همدانی و مرحوم آقای بروجردی هم قائل شده اند که وقت نمـاز مغرب بـا زوال حمره مشـرقیه است. و یـا این که نظر غیر مشـهور و مرحـوم خویی به دست می ایـد که اسـتتار قرص کافی است.

کتاب الصلا/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/مقتضای جمع بین روایات ۹۵/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/مقتضای جمع بین روایات

ص: ۷۰۸

انتهای وقت نماز ظهر و عصر(استتار قرص یا ذهاب حمره مشرقیه)

بحث در این بود که انتهای وقت نماز ظهر و عصـر استتار قرص خورشید است یا زوال حمره مشرقیه است. این بحث در ابتدای نماز مغرب و نیز در انتهای وجوب صوم هم تأثیر دارد.

عرض کردیم مشهور قائل اند که انتهای وقت نماز ظهر و عصر زوال حمره مشرقیه است ولی نظری وجود دارد که آقای خویی می فرماید آن هم مشـهور بوده ولی أقلّ شـهرةً بوده است که معیار اسـتتار قرص خورشید است. و استتار بین یک ربع تا بیست دقیقه زودتر از زوال حمره مشرقیه محقّق می شود.

منشأ اختلاف، وجود دو طائفه از روایات بود: طائفه أولی ظاهر و برخی نص بود که استتار قرص کافی است. و مفاد طائفه ثانیه این است که باید زوال حمره مشرقیّه بشود.

کلام سه نفر از علماء را در جمع بین دو طائفه نقل کنیم:

جمع محقق همدانی ره (حکومت طائفه ثانیه بر طائفه أول)

نظر محقّق همدانی موافق مشهور است که باید زوال حمره مشرقیه شود.

محقق همدانی ره فرموده است: انکار این که ظاهر لفظ غروب در روایات، استتار قرص خورشید از افق است، مجازفه است. ولی این أخبار نص نیست و قابل حمل است. و شارع در طائفه ثانیه فرموده است که مراد از غروب شمس، معنای عرفی غروب یعنی استتار قرص نیست:

غروب شمس مراتبی دارد: یک مرتبه آن این است که خورشید از چشم پنهان شود که مرتبه عرفی غروب است. و مرتبه عالیه آن این است که خورشید دیگر بر جوّ زمین هم نتابد. و شارع در طائفه دوم گفته است که مراد من از غروب خورشید، این مرتبه عالیه است و باید سرخی در جانب شرق از بین برود تا صدق کند که خورشید از شرق و غرب این منطقه غائب شده است. و حکمت قرار دادن این مرتبه از غروب شمس به عنوان معیار، این است که خیلی پیش می آید که مردم اشتباه می کنند و فکر می کنند استتار قرص صورت گرفته است مثلاً ـ هوا ابری است و یا خورشید پشت کوه رفته است. ولی زوال حمره مشرقیّه علامت قطعیه بر استتار قرص است. لذا شارع معیار را زوال حمره مشرقیه قرار داده است.

عدم جریان این جمع در برخی روایات

ایشان فرموده است: این جمع عرفی در برخی از روایات جاری نمی شود: در برخی روایات تعبیر به «أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِذَا غَابَ كُرْسِيُّهَا- قُلْتُ وَ مَا كُرْسِيُّهَا قَالَ قُرْصُهَا- فَقُلْتُ مَتَى يَغِيبُ قُرْصُهَا قَالَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ فَلَمْ تَرَهُ.(۱) » که کالنص در این است که خود خورشید غائب شود و حمل بر مرتبه عالیه از غروب شمس، عرفاً بعید است.

حمل روایات غیر قابل توجیه بر تقیّه

ایشان فرموده است: برای این دسته از روایات توجیه دیگری داریم و آن حمل بر تقیّه است: برای عامّه طبق أخباری که به آن ها رسیده بود واضح بود که پیامبر هنگام غروب خورشید نماز مغرب را می خواند و آن قدر واضح بود که قدح در این مطلب سخت تر از این بود که در خلفاء قدح شود و لذا امام علیه السلام تقیّه کرده اند.

ایشان شواهدی را برای حمل بر تقیّه ذکر می کنند:

شواهد حمل برتقیّه

مرسله علی بن حکم (سؤال از أمر واضح)

روایت «أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِذَا غَابَ كُرْسِيُّهَا- قُلْتُ وَ مَا كُرْسِيُّهَا قَالَ قُرْصُهَا- فَقُلْتُ مَتَى يَغِيبُ قُرْصُهَا قَالَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ فَلَمْ تَرَهُ.(۲) » یکی از شواهد تقیّه است:

زیرا خود سائل سؤال را تکرار کرد و با این که غائب شدن قرص خورشید واضح است ولی باز سؤال می کند که غائب شدن قرص چه زمانی است. و این نشان می دهد که ابهامی در مسأله به خاطر این اختلاف فقهی ائمه با عامه، ایجاد شده بود لذا سؤال کرد. و اگر این ابهام نبود معنا نداشت که سؤال کند کی خورشید غائب می شود و معنای غائب شدن قرص چیست. یعنی ذهنیّت و زمینه ابهام برای سائل به وجود آمده بود و نشانگر جوّ اختلافی است که این گونه سؤال می کند.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۱ .

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۱ .

أمالی صدوق

شاهد دیگر روایت أمالی صدوق است:

أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنِ الرَّبِیعِ بْنِ سُلَیْمَانَ وَ أَبَانِ بْنِ أَرْقَمَ وَ غَیْرِهِمْ قَالُوا أَقْبَلْنَا مِنْ مَکَّهَ حَتَّی إِذَا کُنَّا بِوَادِی الْأَخْضَرِ إِذَا نَحْنُ بِرَجُلٍ یُصَلِّی وَ نَحْنُ نَنْظُرُ إِلَی شُعَاعِ الشَّمْسِ- فَوَجَدْنَا فِی أَنْفُسِنَا فَجَعَلَ یُصَلِّی- وَ نَحْنُ نَدْعُو عَلَیْهِ (حَتَّی صَلَّی رَکْعَهً وَ نَحْنُ نَدْعُو عَلَیْهِ) وَ نَقُولُ هَذَا مِنْ شَبَابِ أَهْلِ الْمَدِینَهِ- فَلَمَّا أَتَیْنَاهُ إِذَا هُوَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ع فَنَزَلْنَا فَصَلَّیْنَا مَعَهُ وَ قَدْ فَاتَتْنَا رَکْعَهٌ- فَلَمَّا قَضَیْنَا الصَّلَاهَ قُمْنَا إِلَیْهِ- فَقُلْنَا جُعِلْنَا فِدَاکَ هَذِهِ السَّاعَهَ تُصَلِّی- فَقَالَ إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ الْوَقْتُ.(۱)

أبان و دوستانش می گویند از مکه گذشتیم و به وادی أخضر رسیدیم و دیدیم شخصی نماز مغرب می خواند در حالی که شعاع شمس در افق بود هر چند خورشید غائب شده بود. و نحن ندعو علیه ظاهراً به این معنا است که دعا می کردیم خدا هدایتش کند و می گفتیم حتماً این مرد، جوانی از أهالی مدینه است که ولایت أهل بیت را ندارد و تابع مخالفین است. وقتی که به او رسیدیم دیدیم که امام صادق علیه السلام است. تعجّب کردیم و سریع پیاده شدیم و اقتدا کردیم و یک رکعت از ما فوت شد. وقتی نماز را تمام کردیم گفتیم: فدایت شویم آیا در این زمان نماز می خوانی؟ آخه حالا وقت نماز مغرب است؟! حضرت فرمود وقتی خورشید غائب شود وقت داخل می شود.

این روایت نشان می دهد که: جوّ شیعی نمی پذیرفت که یک شیعه مقارن غروب آفتاب و استتار قرص نماز بخواند. ولی باز حضرت تقیّه کرد که با غروب خورشید وقت داخل می شود.

ص: ۷۱۱

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۰ .

ایشان می گوید: جوّ شیعه را ببینید که آن قدر سنگین است که وقتی می بینند کسی با غروب خورشید نماز می خواند دست به نفرین بر می دارد(حال ما احتراماً گفتیم نفرینش این بود که دعا می کند خدا هدایتش کند). آیا این جوّ را غیر از ائمه به وجود آورده بودند. لذا این قرینه می شود که این روایاتی که می گوید با غروب شمس وقت مغرب داخل می شود، حمل بر تقیّه شود.

روایت عبدالله بن وضّاح (تعبیر به الحائطه لدینک)

شاهد دیگر روایت عبدالله بن وضّاح است:

کتبت الی العبد الصالح (علیه السلام) یتواری القرص ویقبل اللیل ثم یزید اللیل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق اللیل (هکذا فی الاستبصار وفی الوسائل، ولکن فی التهذیب: فوق الجبل) حمره ویؤذن عندنا المؤذنون فأصلی حینئذ وأفطر إن کنت صائما أو أنتظر حتی تذهب الحمره التی فوق اللیل (هکذا فی الاستبصار وفی الوسائل، ولکن فی التهذیب: فوق الجبل)، فکتب إلی أری لک أن تنتظر حتی تذهب الحمره وتأخذ بالحائطه لدینک((۱)).

روشن است که حضرت ذهاب حمره مشرقیّه را معیار قرار داد. و تعبیر «الحائطة لدینک» نشانگر جوّ تقیّه ای است. جوّ به گونه ای بوده است که حضرت نمی توانسته است حکم واقعی را واضح بیان کنند وگرنه معنا ندارد امام علیه السلام بحث از احتیاط در شبهه حکمیه کنند. معلوم می شود که حضرت می خواهند با کمترین محذور و با بیانی لطیف که اصطکاکی با عامّه ایجاد نکند می خواهد حکم واقعی را بیان کند.

حمل طائفه أولی بر تقیّه بدون توجّه به معارضه (عدم جریان أصاله الجدّ با وجود من یتّقی منه)

ص: ۷۱۲

۱- (۴) - وسائل الشیعه ج ۱۰ ص۱۲۴.

بعد ایشان فرموده است: غیر از این که مقتضای جمع عرفی بین این دو طائفه این است که طائفه أولی را در مواردی که قابل جمع عرفی نیست حمل بر تقیّه کنیم می گوییم: حتّی اگر طائفه أولی به تنهایی بود و طائفه ثانیه نبود تا با آن معارضه کند باز أصالهٔ الجدّ در طائفه أولی جاری نبود زیرا أصالهٔ الجدّ با وجود من یتّقی منه جاری نمی شود. در جایی که محلّ تقیّه است أصالهٔ الجدّ جریان ندارد.

بنده مثالی بزنم: سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ رِفَاعَةَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْعَبَّاسِ بِالْحِيرَةِ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي الصِّيَامِ الْيَوْمَ فَقُلْتُ ذَاكَ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ صُمْتَ صُمْنَا وَ إِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا فَقَالَ يَا غُلَامُ عَلَيَّ بِالْمَائِدَةِ فَأَكَلْتُ مَعَهُ وَ أَنَا أَعْلَمُ وَ اللَّهِ أَنَّهُ يَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْماً وَ قَضَاؤُهُ أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي وَ لَا يُعْبَدَ اللَّهُ.(۱)

امام علیه السلام پیش خلیفه عباسی تشریف بردند و خلیفه پرسید که امروز را چه می کنی؟ حال یوم الشکّ بوده یا روز آخر ماه رمضان بوده (که مشهور این احتمال دوم را می گویند) مهم نیست در هر صورت خلیفه عباسی آن روز را عید إعلام کرده بود. خلیفه عباسی که از هلال ماه سؤال کرد حضرت فرمود ذاک إلی الإمام ان شئت صمنا و إن أفطرت أفطرنا: که نمی توان در این أصالهٔ الجدّ را جاری کرد هر چند ذیل روایت که قرینه بر تقیّه است برای غلام بیان نمی شد. وقتی ظالم در مقابل است و اگر سخن حقّ بگویی گردنت را می زند دیگر در سیره عقلائیه جای اجرای أصالهٔ الجدّ نیست.

۱- (۵) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۴، ص: ۸۲.

ایشان می گوید: عامّه تحمّل نمی کردند که کسی بگوید نمی شود نماز مغرب را موقع استتار قرص خواند و با وجود این جوّ سنگین از امام سؤال می کنند لذا أصالهٔ الجدّ در کلام امام علیه السلام جاری نمی شود.

مثالی دیگر عرض کنیم: فرض کنید در مکّه و مدینه کسانی که آمرین به منکر و ناهین از معروف اند و مزدور اند اگر از شما سؤال کنند که چرا فلان کس را لعن می کنید بعد شما بگویید که نه ما لعن نمی کنیم. این جا أصالهٔ الجدّ جاری نمی شود و هیچ عاقلی این جا حرفی نمی زند که برای خود و دیگران مشکل ایجاد کند.

خود این که ائمه در طائفه ثانیه حدّ غروب را زوال حمره مشرقیه قرار داده اند مثل روایت برید، مدارا با عامّه است و مستقیم با أحادیث پیامبر خدا که عامّه نقل می کردند تعارض و اصطکاک ندارد.

این محصّل فرمایش محقّق همدانی است.

مناقشه در کلمات محقّق همدانی

فعلاً مناقشات تفصیلی را بیان نمی کنیم و بعداً ذکر می کنیم. تنها این مناقشه را بیان کنیم که:

این که ایشان گفت: اگر ما بودیم و روایات طائفه أولی، أصالهٔ الجدّ را جاری نمی کردیم؛

این مطلب در جایی است که از امام سؤال کنند و امام مجبور به جواب دادن باشد نه در جایی که حضرت ابتدای به ساکن مطلبی را بیان می کند. و برخی از روایات ابتدای به ساکن بوده است:

مثل صحیحه عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: سمعته یقول: وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها(۱)

۱- (۶) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۸.

و صحیحه زراره عن أبی جعفر علیه السّلام قال: إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر و العصر، و إذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب و العشاء(1) .

و مثل روایه محمد بن عیسی عن یونس عن یزید بن خلیفه، قال: قلت لأبی عبد اللّه (علیه السلام) إنّ عمر بن حنظله أتانا عنک بوقت، فقال أبو عبد اللّه (علیه السّلام) إذا لا یکذب علینا قلت: قال: وقت المغرب إذا غاب القرص إلّا أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کان إذا جدّ به السیر أخّر المغرب و یجمع بینها و بین العشاء، فقال: صدق(2) و یزید بن خلیفه که از شیعیان خالص بوده است.

و مثل صحیحه صفوان (قلت لأبی عبد اللّه (علیه السلام): إن معی شبه الکرش المنشور فأُؤخر صلاه المغرب حتی عند غیبوبه الشفق ثم أُصلیهما جمیعاً یکون ذلک أرفق بی، فقال: إذا غاب القرص فصل المغرب فإنما أنت و مالک للّه(3)) آیا امام مجبور بود این گونه صحبت کند. می توانست بگوید: لاتؤخّر صلاهٔ المغرب و چه لزومی داشت که بگوید: اذا غاب القرص فصلّ المغرب.و الضرورات تتقدّر بقدرها. این که از باب مرجّحات باب تعارض حمل بر تقیه کنیم بحثی نیست. ولی شما می گویید که اگر معارض هم نبود حمل بر تقیّه می شد و ما به این حرف اشکال می کنیم.

أما جمع ایشان را در انتهای بحث بررسی می کنیم.

جمع مرحوم خویی

مرحوم خویی با این که شدیداً به نظرات محقّق همدانی عنایت دارد و می گوید کلمات ایشان مشکلات زیادی را حلّ می کند ولی در این جا نظری بر خلاف ایشان داده اند:

1- (7) - وسائل الشیعه ج4ص125.
2- (8) - وسائل الشیعه ج4ص133.
3- (9) - وسائل الشیعه ج4ص193.

مناقشه در روایات طائفه ثانیه

مرحوم خویی تک تک روایات طائفه ثانیه را بررسی کرده اند:

روایت أولی مرسله ابن أبی عمیر

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی بْنِ عُبَیْدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَمَّنْ ذَکَرَهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَقْتُ سُقُوطِ الْقُرْصِ وَ وُجُوبِ الْإِفْطَارِ مِنَ الصِّیَامِ- أَنْ تَقُومَ بِحِذَاءِ الْقِبْلَهِ وَ تَتَفَقَّدَ الْحُمْرَهَ- الَّتِی تَرْتَفِعُ مِنَ الْمَشْرِقِ- فَإِذَا جَازَتْ قِمَّهَ الرَّأْسِ إِلَی نَاحِیَهِ الْمَغْرِبِ- فَقَدْ وَجَبَ الْإِفْطَارُ وَ سَقَطَ الْقُرْصُ.(۱)

ایشان فرموده است:

مناقشه سندی (سهل بن زیاد و مرسله بودن)

أولاً سند روایت ضعیف است و ما نتوانستیم سهل بن زیاد را توثیق کنیم. و مرسله هم هست بلکه مرسله نیست و راوی بعدی اسم او را ذکر نکرده است و ابن أبی عمیر اسم آن را گفت. آقای خویی نظر خودش را با نظر امام اشتباه گرفته است. امام قدس سره می گوید من تنها مراسیل ابن أبی عمیر را قبول دارم زیرا حرف شیخ در عدّه ناشی از اجتهاد در کلام کشّی در أصحاب اجماع است و مهم کلام نجاشی است که سکن الأصحاب إلی مراسیله، و عمن ذکره مراسیل دیگری است. ولی آقای خویی که قبول ندارد که بین مراسیل و مسانید فرق دارد. ایشان هر چند منکر توثیق عام در مشایخ ابن أبی عمیر چه در مراسیل و چه در مسانید، است ولی دلیل بر توثیق عام را کلام شیخ طوسی در عدّه می داند: لایروون و لایرسلون إلا عن ثقه. لذا این که بگوییم مرسل نیست و مسند است که طبق نظر شما فرق نمی کند.

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص: ۱۲۴ .

آقای زنجانی طبعاً دو اشکال را قبول نمی کنند زیرا: سهل بن زیاد را توثیق می کنند و مشایخ ابن أبی عمیر را ثقات می دانند.

مناقشه أول در دلالت(خلاف وجدان بودن مضمون روایت)

آقای خویی فرموده اند: أولاً مضمون در روایت ابن أبی عمیر خلاف وجدان است:

قبل از زوال حمره مشرقیه به افق نگاه کنید. در مشرق یک سرخی وجود دارد و آرام آرام کم می شود تا از بین می رود و هیچ گاه این سرخی از بالای سر ردّ نمی شود. بله سرخی در مشرق تمام می شود و در مغرب به وجود می آید. لذا قطع به بطلان مضمون این روایت داریم و به حدیثی که قطع به بطلان مضمونش داریم نمی توانیم عمل کنیم.

آقای خویی این مطلب را در مواردی تطبیق کرده اند: مثلاً در باب دیات مشهور می گویند قطع بیضه ی چپ دو سوم دیه دارد و قطع بیضه ی راست یک سوم دیه دارد. و مستند آن روایتی است که می گوید اسپرم و ولد از بیضه ی چپ است. آقای خویی می فرماید قطعاً مضمون این حدیث باطل است و از لحاظ علمی خلافش ثابت شده است. لذا می فرماید دیه بیضه چپ هم یک سوم است.

جواب از مناقشه دلالی

أولاً: ما احساس نمی کنیم که حمره از بالای سر عبور نمی کند، ولی برهان علمی همین را می گوید که سرخی هنگام غروب در مشرق است و هر چه خورشید از افق پایین می رود سرخی مشرق جلو تر می آید و به جای آن سیاهی می آید زیرا دیگر نور نمی تابد. و این که ما سرخی را نمی بینیم به این خاطر است که نور انعکاس پیدا نمی کند تا ما ببینیم ولی نور بر جوّ زمین می تابد و سرخی ناشی از عامل مجهولی نیست و ناشی از تابش نور خورشید است.

ص: ۷۱۷

ثانیاً: این بیان یک بیان مسامحی است: همین که سرخی در جانب مشرق تمام شد و در جانب مغرب به وجود آمد عرف چنین تعبیری می کند و بیان عرفی مسامحی است که خورشید از این طرف به آن طرف رفت. و این مقدار بیان مسامحی در روایات وجود دارد. و دلیل نمی شود که روایت را طرح کنیم.

مناقشه دوم در دلالت

مرحوم خویی می فرماید: «اذا سقط القرص» به این معنا است که از دید پنهان شود که قبل از ذهاب حمره پنهان شده است. و اگر معنای دیگری دارد که إحاله به مجهول است.

جواب

امام علیه السلام توضیح داد که سقوط قرص یک مرتبه عرفیه دارد که با استتار قرص حاصل می شود و یک مرتبه عالیه دارد که ما این را اعتبار کردیم و این مرتبه با ذهاب حمره حاصل می شود و ما این را سقوط قرص می دانیم.

نتیجه بحث از روایت أول

لذا به نظر ما هم دلالت روایت تمام است و هم سند روایت تمام است اگر سهل بن زیاد توثیق شود و مرسلات و مسانید ابن أبی عمیر درست شود کما هو الصحیح.

محرّمات/قِمار /أقسام/قسم أول و دوم ۹۵/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرّمات/قِمار /أقسام/قسم أول و دوم

بحث راجع به حرمت قِمار بود.

أقسام قمار

قمار دارای چهار قسم است و قدر متیقّن آن از حیث حرمت تکلیفی و وضعی، قسم أول است که لعب، با برد و باخت مالی باشد و لعب هم با آلات معدّ برای قمار باشد: مثلاً با تخت نَرد همراه با رهان و برد و باخت مالی بازی کنند که هم لعب مع الرهان است و هم موردِ لعب، آلات قمار است. این صورت قدر مقیقّن از حرمت غنا تکلیفاً و وضعاً است:

ص: ۷۱۸

برخی از افعال تنها حرام وضعی اند یا تنها حرام تکلیفی اند ولی قِمار هر دو را دارد: بازی قمار حرام تکلیفی است و پولی هم که از این راه به دست می آید حرام وضعی است.

البته قدر متیقّن این است که بازی با آلات قمار حرمت تکلیفی دارد. أمّا آیا نفس قرارداد بستن بر لعب به آلات قمار هم حرام است یا نه، باید بعداً بحث کنیم. و ما فعلاً قدر متیقّن از حرمت را بیان می کنیم: لعب مع الرهان با آلات قمار.

قسم أول: لعب مع الرهان با آلات قمار

وجه شک در حرمت قمار در غیر لعب

لفظ لعب: برای احتراز از چیزهایی است که عرفاً لعب نیست و مشتمل بر بازی نیست. ما تبعاً لشیخنا الأستاذ قدس سره، در صدق عرفی قمار در مواردی که برد و باخت است أما عرفاً لعب و بازی صدق نمی کند مناقشه می کنیم. مثلاً در مسابقات علمی که عرفاً بازی نیست، حتّی اگر بازنده پولی بدهد در صدق قمار شک داریم.

وجه شک در حرمت قمار بدون رهان یا رهان از شخص ثالث

و نیز باید مع الرهان باشد: توجّه شود که اگر شخص ثالث جائزه تعیین کند رهان نیست. رهان که در لغت مقامره را به مراهنه معنا کرده اند قدر متیقّنش این است که برنده از بازنده چیزی دریافت کند. و در قرآن هم که فرموده است: إِنَّمَا یُرِیدُ الشَّیْطَانُ أَنْ یُوقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ فِی الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ وَ یَصُدَّکُمْ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ(۱) نکته اش این است که شخص بازنده، مال خود را باخته است لذا کینه شخص برنده را به دل می گیرد. لذا اگر شخص ثالثی جائزه را تعیین کند کینه به وجود نمی آید. بله برد و باخت به معنای بردن و نبردن صدق می کند ولی قدر متیقّن از قمار جایی است که بازنده، مالی را از دست می دهد یعنی از او مال را می گیرند و به برنده می دهند. و در مازاد بر این در صدق قمار شک می کنیم و می توانیم برائت جاری کنیم.

۱- (۱) مائده/سوره۵، آیه۹۱.

شرط بندی در تعیین برنده

نکته: شرط بندی بر پیش بینی بازی دیگران و برنده و بازنده آن بازی، لعب نیست. و ما در صدق قمار مناقشه می کنیم و نمی خواهیم بگوییم جمیع عناوین فقهیه این جا منتفی است لذا شاید أکل مال به باطل صدق کند و حرام وضعی باشد مثل این که یک شیء بی ارزش را به دیگری بفروشی. ولی بحث این است که قمار نیست که حرام تکلیفی باشد و از این جهت حرام وضعی هم باشد.

گرفتن پول برای شرکت در مسابقه

اگر برای شرکت در این مسابقه اجرتی تعیین شود ربطی به رهان ندارد. منتها مسؤول برگزاری مسابقه از همین هزینه ها به برنده جایزه می دهد و به نظر ما تبعاً لشیخنا الأستاذ اشکالی ندارد.

بلیط بخت آزمایی

این که مرحوم خویی در مصباح الفقاهه فرموده قسم أول یعنی اللعب مع الرهان بآلات القمار شامل بلیط بخت آزمایی می شود درست نیست:

چون عرفاً بلیط بخت آزمایی مشتمل بر لعب نیست و قمار بر آن صدق نمی کند: که أفراد، بلیطی را که سریال و کدی روی آن نوشته شده است را می خرند و بعد در قرعه کشی شرکت می کنند. ما نمی گوییم قطعاً قمار نیست، اگر شک هم کنیم برائت جاری می شود.

وجه عدم صدق قمار بر بازی فوتبال

و أمّا بازی فوتبال: وجه این که بر بازی فوتبال قمار صدق نمی کند این است که معنای رهان این است که تیم مغلوب به تیم غالب پولی بدهد در حالی که در فوتبال متعارف این است که فدراسیون پولی می دهد نه تیم مغلوب. و عرفاً هم فوتبال آلت قمار نیست زیرا آلت قمار آنی است که بازی بدون برد و باخت با آن نادر کالمعدوم باشد، در حالی که در فوتبال، بازی بدون برد و باخت نادر کالمعدوم نیست و نهایت فوتبال از آلات مشترکه می شود. و بازی مشترک که هم با آن قمار بازی می کنند و هم بدون قمار بازی می کنند، آلت قمار نیست.

لـذا اگر برد و باخت توسّط دو تیم صورت بگیرد و بگویند تیم بازنده پول سالن فوتبال را بدهد و یا بستنی بخرد: این از حیث لعب به آلات قمار حرام نیست و داخل در قسم های دیگر می شود.

نکته: جائزه باید یک شیء با ارزش مثل پول یا جنس یا خدمت با ارزش باشد.

قسم دوم: لعب با آلات قمار بدون برد و باخت

بنا بر این که شطرنج هنوز آلت قمار است: آیا اگر بدون برد و باخت و به قصد تفریح باشد تکلیفاً حرام است. بحث مهمی است و مرحوم نراقی در مستند الشیعه فرموده است که خلافی بین علمای شیعه در حرمت آن نیست هر چند عامّه اختلاف دارند. و مشهور بین فقهای معاصر هم حرمت است. بلکه ما مخالفی پیدا نکردیم و تنها مرحوم آقای خوانساری در جامع المدارک در أدله آن تشکیک کرده اند ولی فتوا به حلیّت قسم دوم نداده اند.

معنای آلت قمار

عرض کردم: آلت قمار، آلاتی است که متعارف از آن بازی با برد و باخت است و بازی بدون برد و باخت مالی نادر کالمعدوم است و لذا در این قسم دوم بحث شروع می شود که اگر با تخت نرد به قصد تفریح و سرگرمی بدون برد و باخت بازی کنند، حرام است؟

آلات قمار مثل آلات لهو و آلات قتل است: ممکن است با چاقو هم سر را ببرند ولی چون استعمال مشترک دارد آلت قتل نیست ولی شمشیر و خنجر آلت قتل است چون عرفاً معدّ برای قتل است. ولی چاقو هر چقدر بزرگ هم باشد آلت قتل نیست مگر این که قدّاره و قمه شود. تبر آلت قتل نیست.

ص: ۷۲۱

توجّه شود که: در قتل عمدی ما یقتل مثله موضوعیّت دارد که اگر تبر را به پای کسی بزنید ما یقتل مثله نیست ولی اگر به سمت قلب کسی بزنید ما یقتل مثله است و حتّی اگر سنگ بزرگی را به سر کسی بزنید موضوع محقّق می شود. ولی در بحث آلات قمار دنبال آلت قمار هستیم که به این معنا است که عرفاً معدّ برای برد و باخت مالی است.

ملاک صدق آلت قمار: عرف عام یا عرف محلّ

در این قسم دوم این اختلاف وجود دارد که: آلت قمار بودن را عرف عام تعیین می کند یا عرف محلّ: و آقای سیستانی این نظر دوم را انتخاب کرده اند: مثلاًـ در قم که بازی بیلیارد چون معمولاً بدون برد و باخت است آلت قمار نیست ولی مثلاً در استانبول اگر معمولاً با برد و باخت باشد بیلیارد آلت قمار می شود.

و در بحث مکیل و موزون نیز فقهاء چنین بحثی را مطرح کرده اند که: ربای معاوضی تابع عرف محلّ است: اگر در قم تخم مرغ و گردو را کیلویی بفروشند اگر یک کیلو تخم مرغ رسمی را با دو کیلو تخم مرغ ماشینی معاوضه کنی ربا می شود. ولی اگر در جایی عددی می فروشند اگر ده تخم مرغ رسمی را در مقابل بیست عدد تخم مرغ ماشینی معاوضه کنی ربا نیست. که می گویند انحلالی است و عرف هر محلّی جدا سنجیده می شود که معدود معامله می شود یا به صورت مکیل و موزون معامله می شود.

البته این اشکال وجود دارد که چرا عرف عام ملاک نباشد: شما در «سجود علی ما ینبت من الأرض» که از آن «ما یلبس أو یؤکل» استثناء شده است این حرف را نزده اید که این شیء در قم مثلاً خوردنی است ولی در تهران مثلاً خوردنی نیست ولی کسی معیار عرف محلّ را بیان نکرده است. این را بیان کردیم تا روی آن فکر کنید. لذا فعلاً سراغ بحث کبروی می رویم:

ص: ۷۲۲

نظر مرحوم شیخ انصاری: عدم شمولیّت أدله نسبت به قسم دوم

مرحوم شیخ انصاری ابتدا در شمول أدله نسبت به این قسم دوم مناقشه می کند:

دلیل أول

اطلاق قمار در روایات شامل لعب به آلات قمار بدون برد و باخت هم می شود.

ما در تقریب این ادّعا دو مطلب را نیاز داریم: أول کبرایی که بر حرمت قمار دلالت کند و دوم این که از نظر لغوی، ثابت کنیم قمار به معنای لعب مع الرهان نیست بلکه به معنای مطلق لعب به آلات قمار است.

أما راجع به کبرای حرمت قمار، گفته می شود که روایات عدیده ای داریم:

روایت أول (صحیحه معمر بن خلّاد)

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَّادٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع قَالَ: النَّرْدُ وَ الشِّطْرَنْجُ وَ الْأَرْبَعَهَ عَشَرَ بِمَنْزِلَهٍ وَاحِدَهٍ- وَ کُلُّ مَا قُومِرَ عَلَیْهِ فَهُوَ مَیْسِرٌ.(۱) به ضمیمه این که قرآن هم می گوید: «إِنَّمَا یُرِیدُ الشَّیْطَانُ أَنْ یُوقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَدَاوَهَ وَ الْبَغْضَاءَ فِی الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ وَ یَصُدَّکُمْ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاهِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ(۲)» یعنی

روایت گفت که آلات قمار میسر هستند و آیه هم می گوید از میسر اجتناب کنید: یعنی از آلات قمار اجتناب کنید و این اطلاق دارد. لذا ظاهر روایت این است که از قمار در مورد آلات قمار اجتناب کنید.

فرض این است که متعارف در تخت نرد این است که با برد و باخت مالی بازی می شود و شخصی بدون برد و باخت مالی با آن بازی می کند. و کل ما قومر علیه یعنی هر چه که به صورت متعارف با آن قمار می شود میسر است.

ص: ۷۲۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۲۳ .

۲- (۳) مائده/۹۱.

روایت دوم (صحیحه زیاد بن عیسی)

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ سَیْفِ بْنِ عَمِیرَهَ عَنْ زِیَادِ بْنِ عِیسَی قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لٰا تَأْکُلُوا- أَمْوٰالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبٰاطِلِ فَقَالَ کَانَتْ قُرَیْشٌ تُقَامِرُ الرَّجُلَ بِأَهْلِهِ وَ مَالِهِ- فَنَهَاهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْ ذَلِکَ.(۱)

این روایت دلالت ندارد زیرا قیدی دارد: با مال و أهل قمار می کردند یعنی نعوذ بالله بر سر زنان هم قمار می کردند. یا این که مال می دادند و اگر تمام می شد ناموس خود را می داد. و لذا شاید از جهت قمار با أهل مشکل داشته باشد.

أما صغرای حرمت قمار: که آیا مطلق قمار با آلات قمار، مصداق قمار می باشد یا نه؛

مرحوم شیخ اشکال کرده است که: صدق قمار بر مطلق لعب به آلات قمار مشکوک است:

«قامر الرجل» در لغت واضح نیست که به معنای لعب به آلات قمار باشد. در قاموس می گوید: «قامر الرجل: راهنه فغلبه و هو التغامر» یعنی رهان داشته است. أقرب الموارد: « قمر الرجل قمراً: راهنه».

بله در برخی کلمات مطلق لعب به آلات قمار را، قمار گرفته اند: مثلاً در مجمع البحرین می گوید: «القمار بالکسر المقامره. و تقامروا: لعبوا بالقمار، و اللعب بالآلات المعده له علی اختلاف أنواعها نحو الشطرنج و النرد و غیر ذلک، و أصل القمار الرهن علی اللعب بالشی ء من هذه الأشیاء، و ربما أطلق علی اللعب بالخاتم و الجوز(۲) » ولی در ادامه چنین فرموده است که «و أصل القمار» لذا بعید نیست بگوییم معنای فارسی قمار، برد و باخت با آلات قمار است.

ص: ۷۲۴

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۶۴ .

۲- (۵) مجمع البحرین، ج ۳، ص: ۴۶۳ .

و اگر کسی اشکال کند که قمار در لعب به آلات قمار بدون برد و باخت هم استعمال شده است: مرحوم شیخ فرموده است استعمال أعم از حقیقت است. و استعمال أحیانی با قرینه ملازم با ظهور اطلاقی قمار نسبت به لعب به آلات قمار، نیست.

بعد ایشان مناقشه کبرویه کرده است که: ممکن است گفته شود اطلاقات حرمت قمار منصرف به فرد غالب است که در آن برد و باخت وجود داشته است.

بعد فرموده است: این اشکال کبروی که قمار از لعب بدون برد و باخت انصراف دارد شامل روایاتی که از خود آلات قمار نهی می کند هم می شود: لذا اگر در روایت شطرنج و نرد آمده باشد می توان ادّعای انصراف به موارد غالب که مع الرهان بوده است، کرد.

کتاب الصلا/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/جمع بین روایات/جمع مرحوم خویی ۹۵/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقّق غروب شمس/جمع بین روایات/جمع مرحوم خویی

خلاصه مباحث گذشته:

محقّق غروب شمس (استتار قرص یا زوال حمره مشرقیّه)

تعارض روایات

بحث در تعارض دو طائفه از روایات بود، در مورد این که آخر وقت نماز ظهر و عصر و أول وقت نماز مغرب و عشاء، استتار قرص خورشید است یا زوال حمره مشرقیه است.

جمع مرحوم خویی

مرحوم خویی فرمودند: به نظر ما جمع عرفی اقتضا می کند که بگوییم استتار قرص کافی است و روایات زوال حمره مشرقیه را باید توجیه کنیم: زیرا روایات استتار قرص، صریح در کفایت استتار قرص است و قابل حمل بر زوال حمره مشرقیه نیستند.

این که در روایت آمده است:

وَ عَنْهُ عَنِ الْمِيثَمِيِّ عَنْ أَبَانٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُصَلِّي الْمَغْرِبَ- حِينَ تَغِيبُ الشَّمْسُ حَيْثُ يَغِيبُ حَاجِبُهَا.(۱)

ص: ۷۲۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۲ .

که در تهـذیب این گونه نقل می کند و در اسـتبصار می گوید: «حتّی یغیب حاجبها». این تعبیر که وقتی ابروی خورشـید غائب می شـد حضـرت نماز مغرب را می خواند قابل حمل براین نیست که مراد زوال حمره مشـرقیه است که یک ربع بعد از اسـتتار قرص است.

مناقشه در روایات طائفه ثانیه

ایشان فرموده است: لذا باید روایات مربوط به زوال حمره مشرقیه را توجیه کنیم؛

روایت أول

هم در سند و هم در دلالت مناقشه کرد. ما اشکال سندی را به لحاظ سهل بن زیاد پذیرفتیم ولی اشکال دلالی را قبول نکردیم.

روایت دوم

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَهَ عَنْ بُرَیْدِ بْنِ مُعَاوِیَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا غَابَتِ الْحُمْرَهُ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ یَعْنِی مِنَ الْمَشْرِقِ- فَقَدْ غَابَتِ الشَّمْسُ مِنْ شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرْبِهَا(۱)

مستدلّ مثل محقّق همدانی گفت که اگر زوال حمره مشرقیه بشود خورشید از شرق و غرب زمین غائب شده است و وقت نماز مغرب هم همین زمان است.

مرحوم خویی فرموده است: أولاً سند این روایت ضعیف است: قاسم بن عروه توثیق ندارد. ثانیاً : ما مضمون این روایت را قبول داریم ولی اشـکال ما به مشـهور این است که إِذَا غَابَتِ الْحُمْرَهُ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ یَعْنِی مِنَ الْمَشْرِقِ را مشرق مسامحی محاسبه می کننـد در حالی که مشرق، ظهور در مشـرق حقیقی دارد یعنی در همان جایی که خورشـید طلوع می کنـد، نه این که مراد ربع الفلک باشـد. و بالوجـدان و با تجربه ای که ما کردیم به مجرّد اسـتتار خورشـید سیاهی ای در مطلع شـمس پدید می آید و به مرور این سیاهی زیاد می شود و حمره در مشرق از بین می رود. یعنی وقتی از مشـرق حقیقی حمره از بین برود و خط سیاه تشکیل شود غروب خورشید هم محقّق می شود و ربطی به این که حمره از بالای سر یا از ربع الفلک زائل بشود ندارد.

ص: ۷۲۶

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۲ .

امـام علیه السـلام با توجه به این که زمین کروی بود و بین نقطه مشـرق و مغرب تقابل است، وجود سـیاهی در مطلع شـمس را قرینه بر اسـتتار قرص گرفته اند. با توجّه به این که خود اسـتتار قرص به خاطر وجود کوه و ابر و مانند آن قابل تشـخیص نیست لـذا وجود سیاهی در مطلع حقیقی شـمس را کاشف از اسـتتار قرص قرار داده اند. لذا این روایت أدلّ بر کفایت اسـتتار قرص است.

بعـد ایشان فرموده است: اگر این بیان را نپذیریـد و بگوییـد ظاهر روایت زوال حمره از مشـرق عرفی است؛ مفاد روایت از قول مشهور هم بالاتر می شود زیرا مشهور می گویند از قمۀ الرأس حمره زائل شود هر چند در گوشه مشرق، حمره باقی باشد.

مناقشه در کلام مرحوم خویی نسبت به روایت دوم

۱-أمـا این که اگر بیـان مـا را نپذیریـد این روایت از قول مشـهور هم بالاـتر می شود و همـان قولی می شود که معروف نبود و صاحب عروه در مورد آن احتیاط کرد:

ایـن درسـت نیسـت: عرض کردیم که زوال حمره از جـانب مشـرق و ربـع الفلـک ملازم بـا زوال حمره از قمـۀ الرأس است و صاحب عروه هم اشـتباه کرده است که این دو را ملازم نگرفته است. این گونه نیست که سـرخی از بالای سـر از بین برود ولی در گوشه های مشـرق که از خورشـید دور تر است سرخی باقی باشد. و سیاهی که در مشرق حقیقی به وجود می آید در آخر به بالای سـر می رسـید و سـرخی در نهایت از بالای سر از بین می رود. لذا این روایت دلیل بر قول مشهور می شود نه بر قولی که أوفق به احتیاط است که آقای خویی فرموده است لم یعرف قائله.

ص: ۷۲۷

۲-أمّا فرمایش دیگر ایشان که فرمودند: مراد از «من هذا الجانب یعنی المشرق» مراد مشرق حقیقی است و مقارن با غروب آفتاب سیاهی در مشرق حقیقی به وجود می آید:

أولاً: سیاهی ای که ایشان می گوید خلاف تجربه است. بله حمره مشرقیه با خط افق فاصله دارد ولی به مجرد استتار قرص خط سیاه در مطلع الشمس محقّق نمی شود و خلاف وجدان است. و حمره مشرقیه دقیقاً بالای مطلع الشمس نیست. شما هنگام غروب آفتاب ملاحظه کنید که این طور نیست یک خط سیاه بالای مطلع حقیقی شمس به مجرد استتار قرص پدید بیاید و نمی دانیم مرحوم خویی چگونه این را تجربه کرده اند. بله بین بخشی که حمره مشرقیه تشکیل می شود و بین انتهای خط افق فاصله است که رنگش مثل بقیه رنگ آسمان است و کِدِر است.

بخشی که حمره مشرقیه است با بخشی که مطلع الشمس است فاصله دارد. و مطلع الشمس این روز ها در جنوب شرقی است ولی حمره در جنوب شرقی نیست. و أصلاً این تصوّر درست نیست که به مجرّد استتار قرص سرخی در مطلع الشمس به سیاهی تبدیل می شود.

ثانیاً: این دقّت ها غیر عرفی است که بگوییم مراد از مشرق، خط باریک در انتهای افق و در جایی است که خورشید در صبح طلوع کرد. ظاهر این است که مشرق، کلّ ربع الفلک است.

ثالثاً: طبق بیان شما چرا امام فرمود «اذا غابت الحمره من هذا الجناب فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها»: این تأکید نشان می دهد که ممکن است قبل از زوال حمره، خورشید از غرب زمین غروب نکرده باشد و تنها از شرق زمین غروب کرده باشد یا بر عکس، روشنایی در شرق زمین وجود دارد و خورشید هنوز از شرق زمین غروب نکرده است و خورشید موقعی از شرق زمین و غرب زمین غروب می کند که سرخی آن در مشرق از بین برود چون أثر خورشید هنوز روی مشرق وجود دارد و حمره مشرقیه أثر وجود خورشید است.

ص: ۷۲۸

لـذا ظاهر روایت این است که می خواهـد حدّی را برای غروب شـمس بیان کند و اگر اینی بود که آقای خویی فرموده اند که غروب شـمس ملازم بـا سـیاهی در مشـرق حقیقی زمین است، نیـازی به این تعبیر نبود. و ظاهر این تعبیر این است که تا حمره مشـرقیه وجود دارد، خورشـید کاملاًـ غروب نکرده است و روایت می خواهـد یک مرتبه ای از غروب شـمس را موضوع برای احکام قرار دهـد و آن این که آن قـدر پنهان شود که دیگر نورش هم بر مشـرق نتابد. و انصاف این است که این روایت ظاهر در کلام مشهور است.

اگر بنا بود امام بیان کننـد که غروب خورشـید با سـیاهی در نقطه حقیقیه مطلع شـمس ملازمه دارد این تأکید که: اذا غابت من شرق الأرض و غربها برای چه بود؟ لـذا این روایت می خواهـد بگویـد که تا حمره مشـرقیه است خورشـید به طور کامل پنهان نشده است و عرف عام فکر می کند خورشـید پنهان شده است. اگر اسـتتار قرص کافی بود می گفت: غابت الشمس من غرب الأرض. آقای خویی سـیاهی در مشـرق را ملازم با سـقوط قرص می داند. و ایشان می گوید سـقوط قرص من شـرق الأرض و غربها به این معنا است که از منطقه شـما خورشید غائب شود وگرنه زمین کروی است و هر آن یک جا طلوع و یک جا غروب می کند. یعنی وقتی سـیاهی در مشرق ایجاد می شود خورشید حتّی از پشت کوه و پشت ابر هم غائب شده است. ما می گوییم این خلاـف ظاهر است و ظاهر مشـرق در روایت، مشـرق عرفی است نه خط سـیاه در مطلع الشـمس بر فرض اگر هنگام اسـتتار قرص تشکیل شود. و نیز اگر حضرت می خواست این را بفرماید چرا فرمود من شرق الأرض و غربها؟ عرف که معنای غیبوبت خورشید را می داند و می داند اگر پشت کوه قرار بگیرد خورشید غروب نکرده است خصوصاً برخی موارد یک ساعت زودتر از غروب خورشـید پشت کوه می رود. پس چه لزومی داشت حضـرت این جمله را بـا این قیـد اضافی بفرماینـد. لـذا ظاهر این است که روایت می خواهـد نکته ای اضافی بیان کنـد که اگر خورشـید بر جوّ زمین بر مشـرق بتابد هنوز غروب نکرده است و این دقیقاً همان نظر مشهور است.

۳-و أمّا این که ایشان فرمودند روایت ضعیف السند است:

می گوییم قاسم بن عروه ثقه است زیرا از مشایخ ابن أبی عمیر است و از مشاهیری است که لم یرد فیه قدح که طبق مبنای استاد از أمارات وثاقت است.

وجود اشکال دیگر در دلالت روایت دوم بر لزوم زوال حمره مشرقیه

بله اشکال دیگری به روایت مطرح شده است: احتمال دارد این تعبیر در روایت از باب أماره ظاهریّه باشد: یعنی برای وجود علمی غروب شمس ضابط تعیین شده است، یعنی هر گاه حمره مشرقیه زائل شود یقیناً خورشید غروب کرده است و در قدیم ساعت نبوده است که لحظه غروب آفتاب را بدانند و نمی توانند بفهمند خورشید غروب کرده است و لذا وقتی حمره زائل می شد یقین به غروب پیدا می کردند. نه این که ذهاب حمره مشرقیه سبب ثبوتی برای غروب آفتاب باشد بلکه أماره اثباتیه است یعنی صددرصد یقین پیدا می کنیم که غروب شده است. بله گاهی در زمین مسطّح است و خورشید را در افق می بیند و نیاز به أماره نداریم ولی در خیلی از أماکن که کوهستانی است یا هوا ابری است انسان شک می کند و نیازمند أماره است.

این اشکال شبیه این است که: اگر کسی به شما بگوید: «اذا استطعمک زید فهو جائع» یعنی زید عفیف النفس است و اگر تقاضای غذا کند یقیناً گرسنه است هر چند ممکن است تقاضا نکند و گرسنه هم باشد.

جواب مرحوم خویی از این اشکال

مرحوم خویی فرموده است: یا اشکال ما را قبول می کنید که مراد از مشرق، مشرق حقیقی است. و اگر قبول نکنید با این اشکال شما نمی توان نظر مشهور را باطل کرد زیرا ظاهر این روایت مقارنت است:

ص: ۷۳۰

در مثال «اذا استطعمك زید فهو جائع» قرینه داریم. تقاضای غذا که دلیل بر گرسنگی نیست و تنها کاشف از گرسنگی است. ولی در روایت محل بحث، ظاهر آن مقارنت است یعنی با همین زوال حمره مشرقیه آفتاب از شرق و غرب زمین غروب می کند. و زوال حمره مشرقیه سبب این مرتبه از غروب شمس است. و غروب شمسی هم داریم که عرفی است و مقداری قبل از زوال حمره مشرقیه است ولی شارع مرتبه دیگری را سبب دخول وقت مغرب قرار داده است.

تقویت جواب مرحوم خویی

به نظر ما: اگر این جمله «من شرق الأرض و غربها» نبود و تنها این گونه بود که «اذا ذهبت الحمره من هذا الجانب فقد غابت الشمس» واقعاً این اشکالی که کرده اند که شاید زوال حمره مشرقیه کاشف از غروب شمس باشد اشکال قوی ای بود: زیرا برای عرف روشن است که زوال حمره مشرقیه معلول غروب شمس است. و فهم عرف قرینه بر این است که مراد کاشف از غروب شمس است و سبب واقعی غروب مراد نیست. مثلاً اگر به عرف بگویند اگر اتاق گرم شود معلوم می شود که بخاری روشن شده است: هیچ کس نمی گوید گرما سبب روشن شدن بخاری است. و در این جا هم وقتی گفته می شود: اگر حمره از مشرق از بین برود خورشید غروب کرده است که مردم می فهمند غروب خورشید قبل از ذهاب حمره مشرقیه است. عرف می داند زوال حمره مشرقیه معلول غروب شمس است و معلول کاشف از علّت است. فقط مشکل در این روایت این ذیل است که«من شرق الأرض و غربها». و جالب این است که در در نقل دیگر در تهذیب: فقد غربت الشمس من شرق الأرض دارد که دیگر دلالت آن بر نظر مشهور روشن است زیرا فقد غربت الشمس نگفت. یعنی تا زوال حمره مشرقیه نشود خورشید از مشرق غروب نکرده است و تنها از مغرب غروب کرده است و سرخی دلیل بر وجود خورشید است.

به تعبیر مرحوم بروجردی این روایت مفسّر روایات غروب شمس است که می گوید مراد از غروب شمس این مرتبه از روایات است. البته با روایتی که می گوید: «حیث یغیب حاجبها» معارض می کند ولی انکار دلالت این روایت برید بر نظر مشهور صحیح نیست. و حقّ با مرحوم بروجردی و امام قدس سرهما است. و معارضه را در پایان بررسی روایات بررسی می کنیم.

کتاب الصلا/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/تعارض روایات/جمع مرحوم خویی ۹۵/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/تعارض روایات/جمع مرحوم خویی

خلاصه مباحث گذشته:

محقِّق غروب شمس (استتار قرص یا زوال حمره مشرقیه)

بحث در روایاتی بود که ظاهر آن این بود که معیار دخول لیل زوال حمره مشرقیه است و مرحوم خویی خواستند از این روایات جواب دهند:

توجیه مرحوم خویی نسبت به روایات زوال حمره مشرقیه

دو روایت را مطرح کردیم که:

روایت أول

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی بْنِ عُبَیْدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَمَّنْ ذَکَرَهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَقْتُ سُقُوطِ الْقُرْصِ وَ وُجُوبِ الْإِفْطَارِ مِنَ الصِّیَامِ- أَنْ تَقُومَ بِحِذَاءِ الْقِبْلَهِ وَ تَتَفَقَّدَ الْحُمْرَهَ- الَّتِی تَرْتَفِعُ مِنَ الْمَشْرِقِ- فَإِذَا جَازَتْ قِمَّهَ الرَّأْسِ إِلَی نَاحِیَهِ الْمَغْرِبِ- فَقَدْ وَجَبَ الْإِفْطَارُ وَ سَقَطَ الْقُرْصُ.(۱)

روایت أول مرسله ابن أبی عمیر بود که به نظر ما دلالت آن تمام بود.

روایت دوم (برید بن معاویه)

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَهَ عَنْ بُرَیْدِ بْنِ مُعَاوِیَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا غَابَتِ الْحُمْرَهُ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ یَعْنِی مِنَ الْمَشْرِقِ- فَقَدْ غَابَتِ الشَّمْسُ مِنْ شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرْبِهَا(۲)

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص: ۱۲۴ .

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۲ .

مرحوم خویی فرمودند: مراد این است که بعد از استتار قرص، در مشرق حقیقی نه در مشرق عرفی که ربع الفلک است، خط سیاهی پدید می آید که این خط سیاه مساوق با استتار قرص است و ربطی به زوال حمره مشرقیه، که یک ربع بعد از استتار قرص رخ می دهد، ندارد. و مشرق ظاهر در مشرق حقیقی است.

مناقشه در توجیه مرحوم خویی

ما عرض کردیم این فرمایش ناتمام است: روایت می گوید «غابت الحمره» و ما در خط مشرق حقیقی حمره ای نداشتیم که زائل شود بله قبول داریم که آن منطقه سیاه است و أصلاً حمره مشرقیه فوق سماء است نه منتها إلیه افق شرعی. ولی روایت می گوید اذا غابت الحمره یعنی قبل از استتار قرص حمره باشد که با استتار قرص از بین برود و در مشرق شمس حمره نیست که با استتار از بین برود.

و واقعاً عجیب است: اگر خورشید را می بینیم که پنهان شده است که دیگر نیاز نداریم خط سیاه را ببینیم و اگر می ترسیم خورشید پشت کوه پنهان شده باشد، خورشید پشت کوه که نمی تواند حتّی قبل از استتار، سرخی در مشرق ایجاد کند تا بگوییم زمانی که خورشید زیر افق برود سرخی در مشرق به خط سیاه تبدیل می شود. خورشید پشت کوه به خاطر کوه تنها بالای مشرق را روشن می کند و منتها إلیه افق شرعی را روشن نمی کند. شما اگر یک کره درست کنید و یک چراغ قوه هم کنار کره قرار دهید و حاجبی قرار دهید باعث می شود که نور چراغ قوه به بالای سر این کره بتابد نه به منتها إلیه افق شرقی کره. و فرض این است که خورشید به خط افق غربی نزدیک شده است که دیگر نمی تواند خطّ منتها إلیه افق شرقی را سرخ کند. و به نظر ما این ها غیر عرفی است.

ص: ۷۳۳

و عرض کردیم قرینه واضحه بر این که معنای روایت این نیست که مرحوم خویی فرموده اند: تعبیر روایت به «غابت الشمس من شرق الأرض و غربها» است که در تهذیب تنها «غابت من شرق الأرض» تعبیر کرد. که ظاهر مشرق، مشرق عرفی در مقابل مغرب و جنوب و شمال است که ربع الفلک است نه این که مراد مشرق حقیقی باشد. لذا ظاهر روایت این است که زوال حمره مشرقیه بشود و با زوال آن از غرب زمین خورشید مستتر شده است و در شرق هم تا حمره مشرقیه وجود دارد معلوم می شود که هنوز خورشید به طور کامل غائب نشده است.

و معلوم است که مراد از شرق و غرب، همین مکان خود ما است که افق شرقی و افق غربی دارد. و مردم فقط غروب خورشید از غرب را می بینند و روایت می گوید این اشتباه است و باید غروب خورشید از شرق را هم ببینید.

لذا انصاف این است که روایت دوم هم ظاهر در مسلک مشهور است.

روایت سوم (مرسله ابن أشیم)

ما رواه ابن أشیم عن بعض أصحابنا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: سمعته یقول: وقت المغرب إذا ذهبت الحمره من المشرق، و تدری کیف ذلک؟ قلت: لا، قال: لأنّ المشرق مطلّ (1) علی المغرب هکذا و رفع یمینه فوق یساره فإذا غابت هاهنا ذهبت الحمره من هاهنا(2) .

مرحوم خویی فرموده اند: روایت مرسله است و بر مسلک مشهور هم دلالت نمی کند و بر مسلک ما دلالت می کند:

زیرا روایت می گوید مشرق مطلّ بر مغرب است و وقتی خورشید غروب کرد خط باریک سیاه در مشرق حقیقی زمین به وجود می آید و این ربطی به ربع الفلک و ذهاب الحمره من قمهٔ الرأس ندارد. هر وقت استتار قرص بشود خط سیاهی در مطلع حقیقی شمس پدید می آید و این دو ملازمه دارند و ما این را تجربه کرده ایم. و مطل بودن هم به معنای مشرف بودن است.

۱- (۳) - فی النهایه لابن اثیر: اطل: اشرف.

۲- (۴) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۳.

مناقشه

انصافاً این مطلب ایشان تمام نیست:

قبول داریم روایت مرسله است ولی دلالت تمام است:

زیرا ظاهر مشرق، مشرق عرفی است نه مشرق حقیقی و دقّی. علاوه بر این که در مشرق حقیقی أصلاً حمره ای نیست که با استتار قرص از بین برود. بله یک خط تیره ای است که فاقد حمره است ولی ذهبت الحمره نیست.

ظاهر تعبیر مشرق مشرف بر مغرب است یعنی: خورشید اگر زیر افق هم برود بر جوّ و به قول امروزی ها بر اتمسفر زمین می تابد. اگر با هواپیما به آسمان رفته باشید می بینید که ابرها أوائل غروب سرخ اند. مشرق مطلّ بر مغرب است یعنی جوّ زمین در مشرق طبعاً به نظر حسّی ما بالای مغرب است و لذا وقتی خورشید از پشت افق خیلی دور نشده است جوّ زمین را در مشرق سرخ می کند. وقتی که خورشید در مغرب غائب شود حمره مشرقیه هم از مشرق زائل می شود یعنی آن غائب شدن خورشیدی موضوع برای نماز مغرب است که منشأ ذهاب حمره مشرقیه بشود.

نقطه پایین ذهاب حمره ندارد که با استتار قرص سرخی موجود از بین برود. این ها از اوهام است. بله تاریکی وجود دارد ولی قبلش سرخی وجود نداشته است که از بین برود و به سیاهی تبدیل شود.

روایت چهارم (روایت محمد بن شریح)

علی بن الحارث عن بکار عن محمّد بن شریح عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام) قال: سألته عن وقت المغرب، فقال: إذا تغیّرت الحمره فی الافق و ذهبت الصفره و قبل أن تشتبک النجوم(۱) علی بن حارث و بکّار ضعیف اند.

ص: ۷۳۵

۱- (۵) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۶.

می گوید زمانی وقت مغرب می شود که حمره در افق به سیاهی تبدیل شود و قبل از اشتباک نجوم یعنی قبل از سقوط شفق و حمره مغربیه: یعنی صبر نکنید ذهاب حمره مغربیه بشود.

مرحوم خویی فرموده اند: که جواب ما روشن است که تغیّر حمره بر ذهاب حمره مشرقیه توقّف ندارد و با استتار قرص، حمره در مطلع حقیقی شمس از بین می رود و به سیاهی تبدیل می شود و تغیّر حمره که به معنای تغیّر و ذهاب حمره از ربع الفلک نیست.

مناقشه

به نظر ما این هم غیر عرفی است: زیرا تغیّرت الحمره فی الافق به معنای ذهبت الحمره عن الافق است نه این که یک خط سیاه که عرض کردیم قبل از استتار قرص در مشرق حقیقی زمین وجود دارد، تشکیل شود و ظاهر تغیّرت الحمره، ذهاب حمره مشرقیه است و به این معنا نیست که سرخی شدید به سرخی ضعیف تبدیل شود بلکه به این معنا است که سرخی از بین برود. و ذهاب صفره دقیقاً معنایش مشخص نیست. ولی تغیّرت الحمره معنایش مشخص است. ذهاب صفره قبل از استتار قرص صورت می گیرد: أوائل روز خورشید حالت سفیدی دارد و بعد نزدیک غروب آفتاب حالت زردی پیدا می کند و بعد از غروب آفتاب حمره پیدا می شود و لف و نشر مشوّش می شود وگرنه آقای خویی هم نمی تواند این روایت را توجیه کند.

روایت پنجم (علی بن یعقوب هاشمی)

ما رواه علی بن یعقوب الهاشمی عن مروان بن مسلم (وثقه النجاشی) عن عمّار عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام): إنّما أمرت أبا الخطّاب أن یصلّی المغرب حین زالت الحمره من مطلع الشمس، فجعل هو الحمره التی من قبل المغرب، و کان یصلّی حین یغیب الشفق(۱)

۱- (۶) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۶.

وثاقت علی بن یعقوب هاشمی ثابت نیست.

مغیرۀ بن سعید أبا الخطّاب معتقد بود که فضیلت دارد و یا باید نماز مغرب را بعد از ذهاب حمره مغربیه خواند. امام می فرماید من به او گفتم که وقتی نماز بخوانید که حمره از مطلع الشمس زائل شود. مشهور گفته اند که امام فرمود که وقتی حمره از مشرق زائل شد نماز بخوان و او اشتباه یا خیانت کرد و سراغ حمره مغربیه رفت. پس معیار زوال حمره مشرقیه است.

مرحوم خویی جواب خود را تکرار می کند که: ما هم مفاد این روایت را قبول داریم ولی ذهاب حمره از مطلع الشمس حقیقی مقارن با استتار قرص است.

مناقشه

که ما هم جواب دادیم که مراد زوال حمره از مشرق عرفی است چون در مقابل أباالخطّاب، زوال حمره در مغرب عرفی را ملاک قرار داد.

روایت ششم

ما فی الکافی عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن ابن أبی عمیر عن إسماعیل بن أبی ساره عن أبان بن تغلب قال: قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): أی ساعه کان رسول الله صلی الله علیه و آله یوتر؟ فقال: علی مثل مغیب الشمس إلی صلاه المغرب(۱)

آقای خویی فرموده است: اسماعیل بن أبی ساره ضعیف است چون توثیق ندارد.

ولکن ما چون معتقدیم ابن أبی عمیر لایروی و لایرسل ألا عن ثقه که شهادت شیخ طوسی در عده است، اسماعیل بن أبی ساره را ثقه می دانیم.

سؤال می کند که پیغمبر چه زمانی نماز وتر را می خواند: حضرت نمی توانست مثلاً بگوید یک ربع قبل از أذان صبح بخواند لذا فرمود قبل از أذان صبح به فاصله ای که استتار قرص تا نماز مغرب دارد که حدوداً یک ربع می شود.

۱- (۷) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۴.

مرحوم خویی جواب داده اند که: وقت شرعی نماز مغرب را نمی گوید بلکه می گوید پیغمبر نماز مغرب را با فاصله از استتار قرص می خوانده است و نگفته است من غروب الشمس إلی وقت صلاۀ المغرب بلکه گفته است من غروب الشمس إلی صلاۀ المغرب و نماز مغرب را شاید پیغمبر با یک ربع فاصله می خواند. نماز مغرب متعارف با فاصله بوده است. از این روایت استفاده می شود که پیامبر نماز مغرب را به طور متعارف با تأخیر می خوانده است أمّا نه تأخیر خیلی زیاد.

اگر اشکال کنید که این اختصاص به نماز مغرب ندارد و نماز های دیگر را هم با تأخیر می خواند پس چرا نماز مغرب را معیار قرار داد؟

می گوییم: در نماز های دیگر فاصله زیادتر بوده است و تأخیر یک ربعی بین استتار قرص و نماز مغرب بوده است.

به نظر ما اشکال آقای خویی خالی از وجه نیست چون نفرمود که«علی مثل مغیب الشمس ألی وقت صلاۀ المغرب». و اگر به طور متعارف نماز مغرب را با فاصله ده دقیقه می خوانده اند حدّ معیّنی وجود داشته است و امام هم به همین متعارف ارجاع می دهند و مشکلی ندارد.

روایت هفتم

موثّقه یونس بن یعقوب قال: قلت لأبی عبد اللّه (علیه السّلام) متی الإفاضه من عرفات؟ قال: إذا ذهبت الحمره یعنی من الجانب الشرقی(۱) .

مرحوم خویی أصلاً این روایت را مطرح نکرده است و شاید فکر کرده است روایت راجع به وقوف به عرفات است. ولی در روایات وقوف به عرفات مثل صحیحه معاویه بن عمار آمده است که پیامبر بعد از غروب شمس از عرفات کوچ کرده است و ظاهر این روایت این است که غروب شمس را معنا می کند.

۱- (۸) - وسائل الشیعه ج۱۳ص۵۵۷.

و شاید آقای خویی این روایت را باز چنین معنا می کنند که مراد مشرق حقیقی است که ملازم با استتار قرص است.

مناقشه

و جواب ما هم روشن شد که ظاهر جانب شرقی مشرق عرفی است علاوه بر این که در مشرق حقیقی شمس حمره ای نیست که با استتار قرص از بین برود.

روایت هشتم

موثّقه یعقوب بن شعیب عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام) قال: قال لی: مسّوا بالمغرب قلیلا، فإنّ الشمس تغیب من عندکم قبل أن تغیب من عندنا(۱) .

یعنی شب کنید به نماز مغرب مختصری و نماز مغرب را یک مقدار از مساء تأخیر بیندازید زیرا خورشید نزد شما زودتر غروب می کند تا در نزد ما. که مشهور گفته اند که روایت می گوید با استتار قرص نماز نخوانید و یک مقدار صبر کنید و این معنایی جز صبر تا زوال حمره مشرقیه ندارد.

أمّا این که معنای این جمله که «تغیب من عندکم قبل أن تغیب من عندنا» چیست: ما احتمال می دهیم به این معنا باشد که: شما فقط به غرب نگاه می کنید ولی دید ما وسیع تر است و به مشرق هم نگاه می کنیم و وقتی حمره در مشرق است می گوییم هنوز خورشید غروب نکرده است.

مرحوم خویی جواب می دهند که: مقضای کروی بودن زمین این است که طلوع و غروب به حسب بلدان مختلف است و ما نفهمیدیم که چرا حضرت این تعبیر را می کند «تغیب من عندکم قبل أن تغیب من عندنا» و مناسب بود اگر این روایت صادر شده است، راوی بگوید معیار ما شهر خود ما است و ما کاری به شهر شما نداریم. لذا می فهمیم که در روایت خللی است و اضطراب متن دارد.

۱- (۹) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۶.

و شاید این گونه بوده است که خورشید در پشت کوه است و شما نمی بینید لذا یک مقدار صبر کنید تا خورشید از پشت کوه هم برود. و این که حضرت فرمود «قبل أن تغیب من عندنا» شاید منطقه سکونت حضرت جایی بوده که خورشید دیرتر غروب می کرده است و حضرت فرموده است که شاید خورشید پشت کوه باشد شما هم کمی صبر کنید.

کتاب الصلا/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/تعارض روایات/جمع مرحوم خویی ۹۵/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/تعارض روایات/جمع مرحوم خویی

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

بحث راجع به روایاتی بود که از آن استظهار شده بود که وقت نماز مغرب زوال حمره مشرقیه است. و مرحوم خویی خواستند از همه این روایات جواب بدهد. به روایت هشتم رسیدیم:

توجیه مرحوم خویی نسبت به روایات زوال حمره مشرقیه

روایت هشتم

موثّقه یعقوب بن شعیب عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام) قال: قال لی: مسّوا بالمغرب قلیلا، فإنّ الشمس تغیب من عندکم قبل أن تغیب من عندنا(۱) .

بر این که مفاد این روایت زوال حمره مشرقیه است به این استدلال شد که حضرت به تمسیه أمر کرد و تمسیه از مساء گرفته شده و به معنای تأخیر یک شیء به داخل شب است: مسّی به: أخّره إلی المساء و مسّوا بالمغرب قلیلًا یعنی مختصری نماز مغرب را به شب تأخیر بیندازید. مشهور گفته اند که تأخیر توجیهی جز تأخیر تا زوال حمره مشرقیه ندارد. یا می شود ابتدای غروب آفتاب نماز مغرب را خواند و یا باید تا یک ربع صبر کنیم تا زوال حمره مشرقیه بشود و تأخیر پنج دقیقه که تأخیر قلیلاً است محتمل فقهی نیست لذا توجیه فقهی تأخیر، تأخیر تا زوال حمره مشرقیه است. و لازمه أمر به تمسیه قلیلاً، این است که تا زوال حمره مشرقیه تأخیر انداخته شود هر چند دقیقاً بیان نشد که زوال حمره مشرقیه بشود.

۱- (۱) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۶.

مناقشه مرحوم خویی در دلالت روایت بر قول به زوال حمره مشرقیه

مرحوم خویی اشکال کرده و فرموده اند: این روایت قابل استدلال نیست؛

أولاً: ما معنای این روایت را نمی فهمیم: «فإنّ الشمس تغیب من عندکم قبل أن تغیب من عندنا» چه معنایی دارد. زیرا مهم این است که در شهر این سائل خورشید غروب کند و شهر دیگر و افق دیگر ملاک نیست. لذا باید روایت را توجیه کنیم که لابد شهر سائل و شهر امام هم افق بوده است و امام علیه السلام دیدند که شهر این سائل کوهستانی است و ممکن است خورشید پشت کوه برود و آن ها ملتفت نباشند که خورشید هنوز پشت کوه است لذا حضرت توجّه می دهند که خورشید در شهر شما پشت کوه می رود ولی ما خورشید را می بینیم لذا نماز را تأخیر بیندازید. و طبق این معنا روایت دلیل بر قول به کفایت استتار قرص است.

و نتیجه این اشکال این است که امام علیه السلام به خاطر احتیاط، به تأخیر نماز مغرب أمر کرد زیرا ممکن است خورشید در شهر سائل پشت کوه باشد و استتار قرص از افق حاصل نشده باشد.

ثانیاً: روایت می گوید: «مسّوا قلیلاً» و چه اشکالی دارد این کار مستحبّ باشد. شما می گویید واجب است و قائل به وجوب به این شکل نداریم لذا حمل بر تأخیر تا زوال حمره مشرقیه می کنیم. أما چرا مستحبّ نباشد.

جواب

به نظر ما این دو وجه اشکال دارد:

أما وجه دوم: اگر تعلیل نبود مشکلی نبود ولی وجه دوم با تعلیل نمی سازد که «فإن الشمس » این که خورشید هنوز غروب مطلق نکرده است با این نمی سازد که بخواهد بگوید پس تمسیه مستحبّ است.

ص: ۷۴۱

أما وجه أول: خلاف ظاهر است و ظاهر «تغیب الشـمس من عنـدکم»، غروب عرفی است و پشت کوه رفتن که غروب نیست. و اگر این مطلب را می خواست بگوید می گفت: «فإنّ الشـمس یستتر فی بلدکم عن عیونکم قبل غروبها لمکان الجبل فإن الجبل یستر الشمس فی بلدکم قبل غروبها ».

و غابت الشمس به معنای غربت الشمس است. و تغیب من عندکم یعنی تغیب فی بلدکم نه این که به معنای تغیب عنکم باشد. لذا ظاهر این تعبیر، غروب شـمس است و با این معنا که کوه در شهر شما مانع دید است ولی در شهر ما کوه نیست با این تعبیر نمی سازد.

و این شـخص هر چند کوفی است و کوفه کوه ندارد ولی معلوم نیست این شخص در کجا ساکن بوده است و شاید در مکانی کوهستانی ساکن بوده است.

مناقشه استاد در دلالت روایت بر قول مشهور

لذا ما اشکال آقای خویی را قبول نداریم ولی انصاف این است که روایت مجمل است: و این که «تغیب من عندنا» را به معنای این که: در نظر مـا أهـل بیت غروب معنـای دیگری غیر از معنـای رایـج غروب شـمس دارد، بگیریم هر چنـد ممکن است ولی روایت ظهور در این معنا ندارد و این تعلیل موجب اجمال روایت شده است.

روایت نهم

صحیحه بکر بن محمّـد الأـزدی عن أبی عبـد اللّه علیه السّـلام، قـال: سـأله سائـل عن وقت المغرب، قال: إنّ اللّه تعالی یقول فی کتـابه لإـبراهیم علیه السّـلام فَلَمّا جَنَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ رَأی کَوْکَباً قالَ هـذا رَبِّی و هـذا أوّل الوقت، و آخر ذلک غیبوبه الشـفق، و أوّل وقت العشاء الآخره ذهاب الحمره، و آخر وقتها إلی غسق اللیل یعنی نصف اللیل(1) .

ص: ۷۴۲

۱- (۲) - وسائل الشیعه ج۴ص۱۷۴.

شخص از وقت مغرب سؤال کرد حضرت در جواب آیه را بیان کردند و فرمودند این أول وقت است. مستدلّ می گفت که هنگام استتار قرص ستاره ها دیده نمی شود بلکه بعد از زوال حمره مشرقیه ستاره ها پدیدار می شوند.

مناقشه مرحوم خویی

مرحوم خویی جواب خوبی داده اند: بعد از استتار قرص هم ستاره دیده می شود و برخی از ستاره ها قبل از استتار قرص هم دیده می شوند. البته ستاره أعم از ستاره و سیاره است و سیاره زهره در بعضی از فصول سال دیده می شود. و «جنّ علیه اللیل» که به معنای شب شدن و گسترده شدن تاریکی و این که شب روشنایی را پوشاند، است؛ محل بحث است که با استتار قرص است یا با زوال حمره مشرقیه حاصل می شود. و این معنا بر هر دو قابلیّت تطبیق دارد زیرا با استتار قرص یک مرتبه ای از تاریکی حاصل می شود و با زوال حمره مشرقیّه مرتبه دیگری حاصل می شود و با زوال حمره مغربیه مرتبه دیگری از تاریکی محقّق می شود. لذا اگر می خواهید بگویید که معنای این جمله ظلمت لیل است باید قائل به ذهاب حمره مغربیه شوید زیرا بعد از ذهاب حمره مشرقیه هنوز ظلمت لیل محقّق نشده است. لذا «جنّ علیه اللیل» معنایی دارد که می تواند بر استتار قرص هم منطبق شود.

و بر فرض ظهور داشته باشد در این که بعد از زوال حمره مشرقیه تاریکی فرا می رسید چون نص نیست با روایاتی که صریح در کفایت تحقّق استتار قرص است از این ظهور دست می کشیم.

ص: ۷۴۳

لذا به نظر ما این روایت بر قول مشهور دلالت نمی کند و اشکال مرحوم خویی در این روایت وارد است.

روایت دهم

روایه محمد بن علی قال: صحبت الرضا (علیه السلام) فی السفر فرأیته یصلی المغرب إذا أقبلت الفحمه من المشرق یعنی السواد(۱) .

محمد بن علی مجهول است.

مشهور می گویند که سیاهی مشرق به معنای زوال حمره مشرقیه است.

مناقشه مرحوم خویی

مرحوم خویی می فرماید: سند ضعیف است و دلالت را ما هم قبول داریم ولی به مجرد استتار قرص، سیاهی در مشرق حقیقی شمس محقّق می شود. و لازم نیست سیاهی تا قمۀ الرأس برسد تا أقبلت الفحمه، صدق کند. أقبل زید به این معنا نیست که به سینه انسان بچسبد بلکه همین که از راه دور می آید أقبل صدق می کند.

جواب

به نظر ما: معنای عرفی أقبلت الفحمه من المشرق این است که حمره مشرقیه از بین برود. علاوه بر این که ما در حال بررسی هستیم که آیا از نظر علمی قبل از غروب آفتاب یک سرخی وجود دارد که با استتار قرص خورشید آن سرخی از بین می رود و به سیاهی تبدیل می شود حال نه سیاهی مثل ذغال بلکه به این معنا که سرخی نیست و تیره می شود. و از کارشناسان سؤال کرده ایم و دوستان را فرستاده ایم و ظاهراً مجبوریم خود ما هم برویم و بررسی کنیم.

و تعبیر به فحمه هم با این نمی سازد که قبل از استتار قرص سرخی باشد و با استتار قرص سرخی از بین برود و تیره شود.

مناقشه دیگر در دلالت روایت بر قول مشهور

۱- (۳) - وسائل الشیعه ص۱۷۵.

ممکن است غیر از این اشکال مرحوم خویی که به نظر ما ناتمام بود اشکال دیگری شود که:

شاید امام علیه السلام از باب أفضلیّت و یا از باب احتیاط تا زوال حمره مشرقیه صبر کرد: یا تأخیر مستحبّ بوده است و یا روایت طریقه احتیاط را بیان می کند که به غرب نگاه نکنید زیرا ممکن است خورشید پشت ابر یا کوه برود و خطا کنید لذا به شرق نگاه کنید. و خودشان هم از این باب که از علم غیب کمک نمی گرفتند احتیاط می کردند و یا از این باب که به مردم این را بیاموزند و سنّت شود، نماز را تأخیر می انداختند. و لذا دلیل بر این نیست که وقت واقعی مغرب زوال حمره مشرقیه است.

تقیّد امام علیه السلام نشان از یک أمر شرعی دارد و شاید این أمر شرعی حکم ظاهری باشد. و فرأیته یصلی المغرب نسبت به یکبار دیدن، عرفی نیست.

لذا دلالت این روایت بر قول مشهور ثابت نمی شود.

روایت یازدهم

روایه سلیمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال: کتبت الی العبد الصالح (علیه السلام) یتواری القرص ویقبل اللیل ثم یزید اللیل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق اللیل (هکذا فی الاستبصار وفی الوسائل، ولکن فی التهذیب: فوق الجبل) حمره ویؤذن عندنا المؤذنون فأصلی حینئذ وأفطر إن کنت صائما أو أنتظر حتی تذهب الحمره التی فوق اللیل (هکذا فی الاستبصار وفی الوسائل، ولکن فی التهذیب: فوق الجبل)، فکتب إلی أری لک أن تنتظر حتی تذهب الحمره وتأخذ بالحائطه لدینک([1]).

سند روایت را ما تصحیح کردیم و لذا مهم دلالت است که تضارب آراء است:

۱- (۴) - وسائل الشیعه ج ۱۰ ص۱۲۴.

برای این روایت سه معنا ذکر شده است:

معنای أول: معنایی است که مشهور بیان کرده اند و محقّق همدانی هم شدیداً دفاع می کند: فرض این روایت این است که استتار قرص صورت گرفته است. و امام می فرماید صبر کن تا حمره از بین برود. و این که تعبیر به احتیاط می کند برای این است که مستقیماً با عامّه درگیر نشود و صریحاً حکم واقعی را بیان نکند.

مناقشه مرحوم خویی

معنای دوم: در مقابل مرحوم خویی و مرحوم حکیم و آقای سیستانی اعتراض کرده اند:

مرحوم خویی فرموده اند: روایت ظهوری در معیار بودن زوال حمره مشرقیه ندارد زیرا راوی نگفت که تغرب الشمس بلکه گفت: یتواری القرص و یقبل اللیل ثم یزید اللیل ارتفاعا و تستتر عنا الشمس: یعنی ما نمی بینیم أما خورشید غروب کرده است معلوم نیست. و یزید اللیل ارتفاعاً یعنی شب رو می آورد و تاریکی بیشتر می شود و خورشید هم از ما پنهان می شود و مؤذنون عامه أذان می گویند و امام علیه السلام هم فرض نکرد که علم به استتار قرص وجود دارد و شاهد این که علم به استتار قرص فرض نشده است و شک در استتار قرص وجود دارد تعبیر به احتیاط است که در موارد شک در حکم است و مناسب نیست امام در شبهه حکمیه احتیاط واجب کند. امام علیه السلام که احتیاط واجب نمی کند و احتیاط واجب به معنای جهل به حکم است لذا باید شبهه موضوعیه باشد.

خلاصه حرف مرحوم خویی این است که: راوی فرض استتار قرص نکرد. خصوصاً طبق نقل تهذیب که حمره فوق جبل آمده است که قرینه بر استتار قرص نیست و تنها علامت شکّ در استتار قرص است و می توان گفت راوی در استتار قرص شکّ داشته است. و استعمال لفظ احتیاط قرینه بر ادّعای ما است و اگر حکم واقعی بود این تعبیر را نمی آورد.

ص: ۷۴۶

و این را به نفع آقای خویی اضافه می کنیم که: و اساساً أری لک أن تأخذ بالحائطه لدینک اشعار دارد به این که این کار مستحبّ است.

بعد در آخر مطلب ایشان فرموده اند: و این که برخی می گویند تأخیر نماز تا زوال حمره مشرقیه شعار و رمز شیعه بوده است را ما هم منکر نیستیم و روایتی هم مؤید این است که می گفت دیدیم جوانی نمازش را موقع استتار قرص می خواند و فکر کردیم از عامّه است و نحن ندعو علیه، ولی دلیل بر وجوب نیست مثل قنوت که شعار شیعه است ولی واجب نیست.

وجه احتیاط مرحوم خویی در مسأله

ایشان می گوید: می گویند که مشهور زوال حمره مشرقیه را می گویند ولی شهرت برای ما ثابت نیست ولکن به خاطر ادّعای شهرت ما احتیاط می کنیم. ولی صاحب وسائل احتیاط را یک طرفه حساب کرده است و گفته قول به تأخیر تا زوال حمره مشرقیه موافق احتیاط است در حالی که این احتیاط نسبت به نماز مغرب و صوم صحیح است. ولی نسبت به نماز ظهر و عصر احتیاط در عدم تأخیر از استتار قرص است.

کتاب الصلا/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/تعارض روایات/جمع مرحوم خویی ۹۵/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاۀ/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/تعارض روایات/جمع مرحوم خویی

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

محقّق غروب شمس در روایات

خلاصه توجیه مرحوم خویی نسبت به روایات زوال حمره مشرقیه

بحث راجع به این بود که وقت نماز مغرب زوال حمره مشرقیه است یا استتار قرص است. فرمایش مرحوم خویی را بیان کردیم و خلاصه آن این بود که:

ص: ۷۴۷

این روایاتی که مفاد آن این است که: إِذَا غَابَتِ الْحُمْرَةُ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ یَعْنِی مِنَ الْمَشْرِقِ- فَقَدْ غَابَتِ الشَّمْسُ مِنْ شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرْبِهَا(۱) یا روایت محمد بن عبید (ظاهراً محمد بن علی که در کتب است تصحیف محمد بن عبید است هر چند محمد بن عبید هم توثیق ندارد): صحبت الرضا (علیه السلام) فی السفر فرأیته یصلی المغرب إذا أقبلت الفحمه من المشرق یعنی السواد(۲) :

ایشان فرموده است که ما بررسی کردیم و دیدیم: هنگام استتار قرص این حالت پیش می آید یعنی هم حمره از جانب مشرق حقیقی از بین می رود و هم سیاهی به وجود می آید لذا این روایات دلیل بر قول ما می شود نه این که بر قول مشهور دلالت کند.

عرض ما به مرحوم خویی این بود که: آنچه شما تجربه کرده اید ظاهراً مطابق واقع نیست و اشتباهی شده است.

مناقشه در این جمع بر اساس بررسی تجربی

و به دوستان سپردیم که مسأله را بررسی کنند و به آن ها هم اکتفا نکردیم و دیروز خود ما برای بررسی رفتیم و آنچه به دست آوردیم این است که:

أولاً: قبل از استتار قرص، موقعیت حمره در مشرق حقیقی نیست و با آن فاصله دارد و لکن این مهم نیست.

ثانیاً: باریکه ای از فضا که به انتهای افق وصل است قبل از استتار قرص سیاه کم رنگ است و یک ربع قبل از استتار قرص بالاتر از این سیاهی خط باریکی از حمره وجود دارد که قبل از استتار قرص شروع به کم شدن می کند ولی هنگام استتار قرص این حمره از بین نمی رود بلکه حمره بالاتر می آید. و سیاهی کم رنگ که رنگ ابری دارد و آبی رنگ است بالاتر می آید و ابتدا انسان فکر می کند که قبل از استتار قرص، این حمره آرام آرام از بین می رود ولی بعد از استتار قرص این حمره وجود دارد ولی بالاتر آمده است.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۲ .

۲- (۲) - وسائل الشیعه ص۱۷۵.

و لذا سؤال ما از مرحوم خویی این است که مقصود شما از این که مراد از مشرق خصوص موضع طلوع شمس و غروب شمس است چیست؟ و ایشان بر این مطلب اصرار دارد و می فرماید: در روایت عمار ساباطی تعبیر به مطلع الشمس می کند که به معنای محل حقیقی طلوع شمس است، و تعبیر به مشرق نمی کند.

که اشکال ما این است که أصلاً حمره در مطلع حقیقی شمس نیست.

بعد ایشان فرمود: به مقتضای کروی بودن زمین، مشرق مشرف بر مغرب است و ارتفاع حمره از نقطه مشرق ملازم با استتار قرص است:

اشکال ما این است که: ارتفاع حمره و بالا آمدن حمره که در روایت نیامده است و در روایت غابت الحمره آمده است:

ارتفاع حمره به این معنا که حمره قبل از استتار قرص آرام آرام تحت تأثیر سیاهی اطراف و سیاهی زیر آن، کم می شود و هنگام غروب آفتاب حمره کم شده و بالاتر آمده است، محسوس است و به لحاظ تجربی صحیح است. ولی این معنای محسوس با «علت الحمره» می سازد در حالی که در روایت «غابت الحمره و ذهبت الحمره» آمده است.

و لذا این تعابیری که ایشان فرموده است و گاهی هم تعبیر می کند: مقتضای کروی بودن زمین این است که حمره قُبیل استتار در مشرق باشد و به مجرّد استتار خورشید حمره آرام آرام بالا می آید و از بین می رود؛

صحیح نیست و اشکال می کنیم: اگر شروع از بین رفتن حمره را حساب می کنید که قبل از استتار قرص است و اگر از بین رفتن کامل حمره را می گویید که یک ربع بعد از استتار قرص است. پس در زمان استتار قرص چه چیزی ملازم استتار قرص است.

ص: ۷۴۹

یا در روایت أقبلت الفحمه ایشان می گوید: (صحبت الرضا (علیه السلام) فی السفر فرأیته یصلی المغرب إذا أقبلت الفحمه من المشرق یعنی السواد): « الدلاله قاصره إذ الفحمه إنما تقبل عند سقوط القرص و استتاره کاقبال البیاضه عند الطلوع، فلدی غروب الشمس ترتفع الحمره من نقطه المشرق تدریجاً و یتبعها السواد مباشره کما یقضی به الحسّ و التجربه. إذن فالملازمه إنما هی بین إقبال الفحمه و بین الاستتار لا بینه و بین الزوال عن قمه الرأس کی تدل علی القول الأشهر، بل هی فی الدلاله علی القول المشهور أظهر حسبما عرفت(۱) »: حمره قبل از استتار قرص شیئا فشیئا از بین می رود نه این که هنگام غروب شمس این اتّفاق بیفتد. أقبلت الفحمه اگر به معنای شروع سیاهی که قبل از استتار قرص است و اگر به معنای زیاد شدن سیاهی و از بین رفتن حمره است که یک ربع بعد از استتار قرص حاصل می شود.

لذا این مطالبی که ایشان فرموده است تجربه کرده ایم، خود ما هم به لحاظ تجربی بررسی کردیم و به بررسی های دوستان اکتفا نکردیم و دیدیم که تجربه خلاف فرمایش مرحوم خویی است.

بله این که مطرح شد حمره از قمهٔ الرأس تجاوز نمی کند درست است. حمره بعد از مدّتی محو می شود زیرا حمره رنگی است که ناشی از شکسته شدن نور خورشید است و در بالای سر ما شکسته شدن نور مشخص نیست و تنها در افق مشخص است. و حمره مغربیه هم قبل از ذهاب حمره مشرقیه وجود دارد و این گونه نیست که بعد از ذهاب حمره مشرقیه، حمره مغربیه ایجاد شود. ولی روایت مرسله ابن أبی عمیر مقطوع البطلان نیست و تعبیر عرفی است. و به نظر ما تعبیر روایت هم روشن می شود:

۱- (۳) موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۱، ص: ۱۷۵ .

بحذاء القبله یعنی پشت به قبله. و جازت قمهٔ الرأس یعنی حمره دیگر این جا نیست و در طرف مغرب وجود دارد. و ذهن عرفی این گونه بوده است و حضرت هم طبق همین ذهن عرفی مطلب را بیان کرده است. و بنا نیست که أئمه فلکیّات را یاد مردم بدهند و مردم خودشان این ها را یاد می گیرند. اسلام به صدد تربیت مردم است و بنا نیست که علم به مردم یاد بدهد هر چند مطالبی علمی هم وجود دارد ولی هدف أصلی قرآن و سنّت این نبوده است.

روایت یازدهم (ادامه بحث)

به صحیحه عبدالله بن وضّاح رسیدیم:

روایه سلیمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال: کتبت الی العبد الصالح (علیه السلام) یتواری القرص ویقبل اللیل ثم یزید اللیل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق اللیل (هکذا فی الاستبصار وفی الوسائل، ولکن فی التهذیب: فوق الجبل) حمره ویؤذن عندنا المؤذنون فأصلی حینئذ وأفطر إن کنت صائما أو أنتظر حتی تذهب الحمره التی فوق اللیل (هکذا فی الاستبصار وفی الوسائل، ولکن فی التهذیب: فوق الجبل)، فکتب إلی أری لک أن تنتظر حتی تذهب الحمره وتأخذ بالحائطه لدینک(1)
).

معنای روایت

در این روایت اختلاف شده که مراد آن چیست:

نظر محقّق همدانی

محقّق همدانی فرمود که دلالت این روایت روشن است: راوی فرض کرده است که استتار قرص صورت گرفته است و سؤال می کند که صبر کنم تا حمره از بین برود یا نمازم را بخوانم و مراد از حمره هم حمره مشرقیه است نه حمره مغربیه؛ زیرا سؤال از ذهاب حمره مغربیه که بعد از نماز عشاء است عرفی نیست چون رقیب استتار قرص، زوال حمره مشرقیه است نه زوال حمره مغربیه، لذا مراد از حمره زوال حمره مشرقیه است.

ص: ۷۵۱

۱- (۴) - وسائل الشیعه ج ۱۰ ص۱۲۴.

نظر مرحوم حکیم

و مرحـوم حکیم فرموده است: أقوی این است که این روایت می خواهـد حرف خطّابیه را بگویـد لـذا نمی شود به این روایت عمل کرد.

تقریب مرحوم حکیم این است که: شایـد جبل در مغرب بوده است و راوی هم سؤال می کنـد که آیا صبر کنم حمره مغربیه از بین برود. حضرت می فرماید صبر کن تا حمره از بین برود که موافق قول خطّابیه می شود. لذا روایت قابل عمل نیست.

مناقشه

انصافاً این مطلب خلاف ظاهر است: حمره مغربیه این قـدر پیچانـدن نـدارد و با این تعابیر راوی تناسب ندارد. مناسب بود برای بیان این معنا راوی می گفت آیا نمازم را قبل از سـقوط شـفق بخوانم یا بعد از سـقوط شفق بخوانم و این که این همه تعبیر می کنـد و با آن بخواهد بگوید آیا نماز را قبل از سـقوط شـفق بخوانم یا نه، عرفی نیست. این همه مقدمه برای رساندن این مطلب عرفی نیست.

نظر مرحوم خویی

آقای خویی فرموده است که: لفظ احتیاط با شبهه حکمیه تناسب ندارد لذا مورد روایت، شبهه موضوعیه است:

مناقشه

می گوییم: این چه قرینه ای است: لفظ احتیاط در روایات به معنای احتیاط مصـطلح نیست: أخوك دینك فاحتط لدینك یعنی فاحتفـظ دینك و احتاط یعنی دور دینش دیوار کشـید تا دینش محفوظ بمانـد. و در این روایت تأخـذ بالحائطۀ لـدینك یعنی برای تو این گونه می بینم که دینت را حفظ کنی که ربطی به احتیاط مصطلح در شبهات حکمیه ندارد و قرینه نمی شود.

و انصافاً فرمـایش محقّق همـدانی عرفی است و بـا تجربه ما هم مطابق است: اگر خورشـید پشت کوه پنهان می شـد و جبل در مغرب بود می گفت یتواری الشـمس خلف الجبـل و لانـدری أ غـاب أم لا؟ و این همه تعبیر عرفی نیست: یتواری القرص یعنی قرص خورشـید پنهـان می شود که ظاهرش این است که از کل افق پنهان می شود. و شب بالا می آیـد. و مؤذّنون نه فقط یک مؤذّن یا بعضی از مؤذّن ها، اذان می گویند چون أهل سنت با استتار قرص اذان می گفتند و این ها بر اوقات نماز محافظت می کنند و نسبت به اسـتتار قرص تکیه می کنند. و خورشـید از ما پنهان می شود. این که این همه جمله گفت که ظهور در غائب شـدن خورشـید داشت را کنـار بگـذاریم و به خـاطر یستر عنّا که گفته از ما پنهان شـده است بخواهیم شـبهه موضوعیه بگیریم صحیح نیست.

این که می گوید یتواری القرص به قول مطلق ظاهرش این است که جبل در مشرق بوده است و اگر استتار قرص خلف الجبل بود تعبیر به یتواری القرص خلف الجبل أولی بود. و امام هم صریح نفرمود استتار قرص باطل است و ذهاب حمره مشرقیه شرط است و به قول محقّق همدانی در بیان حکم واقعی مماشات کرد و صریح نگفت که حرف عامّه باطل است.

لذا به نظر ما دلالت روایت بر نظر مشهور تمام است و سند آن هم تمام است.

نظر آقای سیستانی

آقای سیستانی که استتار قرص را کافی می دانند ولی احتیاط واجب می کنند که تا زوال حمره مشرقیه برای نماز صبر شود، راجع به روایت عبدالله بن وضّاح می گوید:

روایت مضطرب المتن است و برخی از تعبیرات با استتار قرص و برخی با زوال حمره مشرقیه مناسبت دارد. و چون ملاک حجّیت خبر را وثوق شخصی به صدور می دانیم و در این جا وثوق به صدور پیدا نمی کنیم لذا روایت از حجّیت می افتد.

و ایشان در برخی موارد از این نکته استفاده می کند:

مثلاً روایت ابن أبی عمیر از زراره «الصلاۀ فی وبره فاسد لایقبل الله تلک الصلاۀ حتی یصلی فی غیرها» می گوید متن مضطربی دارد و وثوق شخصی به آن پیدا نمی کنم و لذا معتبر نیست و نتیجه می گیریم که فقط در حرام گوشت هایی که سباع و درنده اند نمی شود نماز خواند. و دلیل بر حرمت نماز در پوست مار یا پوست تمساح این روایت است که حجّت نیست لذا مشکلی ندارد.

یا مثلاً راجع به إنما هی أربع مکان أربع ایشان می فرمود وثوق به صدور از جانب امام پیدا نمی کنم.

یا مثلاً روایت عمّار می گوید اگر کسی وظیفه داشت نشسته نماز بخواند ولی تکبیر نماز را ایستاده گفت باید نمازش را اعاده کند. در حالی که فتوا این است که تا می تواند ولو به تکبیر باید نماز ایستاده خوانده شود و اگر تکبیر را ایستاده نگوید نمازش باطل است. در این جا هم ایشان فرموده است من وثوق به صدور پیدا نمی کنم: زیرا خلاف مرتکز است و عمّار ساباطی هم از این نقل های خلاف مرتکز زیاد دارد وثوق به صدور پیدا نمی کنم.

در این جا هم فرموده است من وثوق به صدور پیدا نمی کنم: یک جا می گوید: «یتواری عنّا القرص» که ظاهرش استتار قرص است و صبر کردن با زوال حمره مشرقیه می سازد. و در جای دیگر می گوید: «یزید اللیل ارتفاعا» که ظاهرش این است که شب شده است و در عین حال حضرت فرمود صبر کن که صبر کردن با نظریه ذهاب حمره مغربیه می سازد.

مناقشه

ما وجهی برای این که وثوق به صدور حاصل نشود نمی بینیم و روایت اضطراب متن ندارد: «یرتفع اللیل ارتفاعاً» خصوصاً در زمانی که برق نبوده است با استتار قرص صادق است ولو هنوز حمره مشرقیه باقی باشد. در روستا ها همین که هوا تاریک می شود می گفتند که شب شد به منزل برویم. و این جمله به این معنا نیست که شب بشود و تاریک بشود.

و ارتفاعاً نشانه تاریکی شدید نیست بلکه با این هم می سازد که سیاهی ای که قبل از غروب آفتاب بود بالاتر بیاید. صمت صوماً یعنی یک روزکی گرفتم نه این که حتماً به معنای صوم عظیمی گرفتم، باشد.

ص: ۷۵۴

علاوه بر این که ما وثوق شخصی به صدور را شرط نمی دانیم و «العمری ثقتی فاسمع له و أطع فإنه الثقه المأمون» که می گوید خبر ثقه حجّت است.

محرمات/قمار /قسم دوم لعب با آلات قمار بدون برد و باخت مالی ۹۵/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/قمار /قسم دوم: لعب با آلات قمار بدون برد و باخت مالی

خلاصه مباحث گذشته:

قسم دوم: لعب با آلات قمار بدون برد و باخت مالی

بحث راجع به اقسام اربعه در بحث قمار بود. به قسم دوم یعنی لعب با آلات قمار بدون برد و باخت مالی، رسیدیم.

أدله حرمت قسم دوم

برای حرمت لعب با آلات قمار بدون برد و باخت مالی، دو وجه ذکر شده است:

دلیل أول

وجه اول این بود که: دلیل تحریم قمار شامل آن می شود، چون قمار در لغت به اللعب بآلات القمار معنا شده است.

مناقشه در دلیل أول

این وجه به نظر ما ناتمام است؛

مناقشه صغروی (عدم شمولیت لفظ قمار نسبت به قسم دوم)

أولاً اشکال صغروی دارد یعنی قمار بر بازی بدون برد و باخت مالی صدق نمی کند و یا حداقل صدق آن مشکوک است:

به این تقریب که: قمار در فارسی مرادف با برد و باخت است. و در لغت؛ در قاموس و در أقرب الموارد و مجمع البحرین و نیز کتاب های جدید مثل المنجد، قمار را به مراهنه معنا کرده اند که به معنای برد و باخت است. و اگر در صدق قمار بر بازی بدون برد و باخت شک هم کنیم مجرای أصل برائت است و حرمت ثابت نمی شود.

ص: ۷۵۵

مرحوم شیخ انصاری در تایید این اشکال فرموده است: بر فرض لفظ قمار در مورد بازی با آلات قمار بدون برد و باخت استعمال شود و قائل شویم که استعمال علامت حقیقت است باز می گوییم که حقیقت با انصراف تنافی ندارد:

توضیح فرمایش ایشان این است:

اگراستعمال لفظ قمار در بازی با آلات قمار بدون برد و باخت احراز شود:

أولاً: مشهور قائلند که استعمال أعم است حقیقت است. و تنها از سیّد مرتضی نقل شده است که استعمال را از باب أصالهٔ الحقیقه، علامت حقیقت می گیرد. مثلاً اگر بدانیم که «رأیت أسداً» در مورد رجل شجاع به طور صحیح استعمال شده است و نمی دانیم مجازی است یا استعمال حقیقی است، أصل عقلایی می گوید که استعمال را بر معنای حقیقی حمل کنیم.

و لکن مشهور به این سخن اشکال کرده اند که: أصالهٔ الحقیقه به أصالهٔ الظهور بر می گردد و در مواردی جاری می شود که مراد استعمالی معلوم نباشد. لذا وقتی ما مراد متکلّم را از جمله «رأیت أسداً فی الحمام» فهمیدیم که مراد آن رجل شجاع است دیگر دلالت نمی کند که این استعمال حتماً باید حقیقی باشد. شاید استعمال مجازی باشد.

أساساً أصالهٔ الظهور در مواردی جاری می شود که مراد متکلم را ندانیم، نه این که مراد را بدانیم ولی ندانیم که استعمال به نحو مجازی است یا به نحو حقیقی است.

ثانیاً: اگر کسی مسلک سید مرتضی را قبول کند و أصالهٔ الحقیقه را أصلی عقلایی مستقلّ از أصالهٔ الظهور بداند، باز مرحوم شیخ می فرمایند: حقیقت با انصراف تنافی ندارد مثلاً معنای حقیقی لفظ حیوان أعم از انسان است ولی از انسان انصراف دارد. یا مثلاً معنای حقیقی مالایؤکل لحمه شامل انسان هم می شود ولی از انسان انصراف دارد.

ص: ۷۵۶

لـذا در محـل بحث هم می گوییم: شایـد لفـظ قمـار انصـراف به فرد غالب یعنی لعب با آلات قمار با برد و باخت مالی، داشـته باشد.

ما این فرمایش مرحوم شیخ را قبول داریم که باید ظهور اطلاقی لفظ ثابت شود. و در محل بحث، ظهور اطلاقی قمار در مطلق لعب و لو بـدون برد و باخت مالی معلوم العـدم است و یا حـداقل مشـکوک است. و شک در انصـراف لفظ به معنای شک در انعقاد ظهور اطلاقی است. لذا باید به أصل عملی که برائت است رجوع کنیم.

مناقشه کبروی (عدم شمولیّت أدلیه تحریم نسبت به قسم دوم)

ثانیاً: اشکال کبروی دارد یعنی ما اطلاقی در دلیل تحریم قمار نسبت به این قسم پیدا نکردیم.

توضیح این که: ما دلیلی که ظاهر در تحریم قمار به عنوان قمار باشد نداریم. دو روایت داریم؛

دلیل أول بر حرمت قمار

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: لَا تَصْلُحُ الْمُقَامَرَهُ وَ لَا النُّهْبَهُ.(۱)

سند روایت خوب است. ولی اشکال دلالی این است که لاتصلح ظهور در حرمت ندارد.

مرحوم آقای خوئی که این اواخر می فرمود لایصـلح ظهور در حرمت دارد چون لایصلح یعنی این کار قابل نیست انجام بشود، این عمل شـرعاً قابل انجام شـدن نیست: گاهی یک چیزی تکویناً قابل انجام شـدن نیست و گاهی تشـریعاً، و لایصـلح أن تفعل کذا یعنی شرعاً این کار قابل انجام دادن نیست.

ولی فرمایش مرحوم خویی ناتمام است: خود ایشان هم در ابتـداء در جلـد ۳ موسوعه و جلد ۱۳ موسوعه فرمودند که لایصلح ظهور در حرمت نـدارد. بعـدها نظرشان عوض شـد. لـذا در این جلدهای اخیر جلد ۲۷ و جلد ۳۲ نظرشان این شد که لایصـلح ظهور در حرمت دارد. ولی ما تابع آن فکر قدیم مرحوم آقای خوئی هستیم. لایصلح اعم از حرمت و کراهت است و معنای آن این است که شایسته نیست این کار انجام شود نه این که قابل انجام شدن نیست.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۶۵ .

و این که در روایت در کنـار مقـامره، النهبه آورده شـده است که حرام است: مشـکلی نـدارد که در مورد حکم الزامی تعبیری کنند که أعم از الزامی و غیر الزامی باشد و لازم نیست مخاطب همه جا متوجه الزامی بودن بشود. مثل این که بگویند لایصـلح للرجل أین یلبس الحریر که اشکالی ندارد. و نهبه به معنای سلب أموال مردم است که شامل دزدی و غارت و شبیخون زدن در جنگ ها می شود. و این که یک فعل حرامی را در کنار یک فعل دیگری قرار دهند دلیل بر حرمت آن نمی شود.

البته در این جا به مناسبت حکم و موضوع و ارتکاز متشرعه بر این که قمار نمی تواند حلال باشد، ظهور در حرمت تقویت می شود. لذا عمده اشکال أول است که لفظ قمار و مقامره بر لعب با آلات قمار بدون برد و باخت نمی شود.

دلیل دوم بر حرمت قمار

دلیـل دوم، تمسّـک به أدله ای است که از لعب با آلات قمار نهی می کنـد. و این دسـته از روایات زیاد است. مثلًا در روایات زیادی از نرد و شطرنج نهی می کند. و نیز روایت معمر بن خلاد در مورد مطلق آلات قمار وارد شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَـدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَّادٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع قَالَ: النَّرْدُ وَ الشِّطْرَنْجُ وَ الْأَرْبَعَهَ عَشَرَ بِمَنْزِلَهٍ وَاحِدَهٍ- وَ کُلُّ مَا قُومِرَ عَلَیْهِ فَهُوَ مَیْسِرٌ.(۱)

که با ضمیمه این روایت به آیه شریفه «انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه» حرمت ثابت می شود.

ص: ۷۵۸

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۲۳ .

پس بحث را برای تکمیل، تکرار می کنم: دو دلیل برای حرمت لعب با آلات قمار بدون برد و باخت ذکر شده:

دلیل اول این است که قمار حرام است و قمار مطلق بازی با آلات قمار است.

دلیـل دوم این است که روایـات از لعب بـا آلات قمار نهی کرده است که مطلق است یعنی اگر بر لعب به آلات قمار، قمار هم صدق نکند و بازی بدون برد و باخت باشد باز نهی وجود دارد.

ما دلیل اول را قبول نکردیم: چون وجه اول اشکال صغروی داشت: صدق قمار بر بازی بدون بردوباخت یا مشکوک است یا اگر جرأت کنیم معلوم العدم است. و اشکال کبروی هم داشتیم که ما اطلاقی در تحریم قمار نداریم. صحیحه محمد بن مسلم: لاتصلح المقامره و لا النهبه ظهور در حرمت ندارد.

البته روایت سهل بن زیاد هم هست: وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ الْمَیْسِرُ هُوَ الْقِمَارُ.(۱)

ظاهر این روایت این است که میسر خود لعب است نه آلات قمار. لذا این روایت به ضمیمه آیه قرآن که از میسر نهی می کند دلیل بر حرمت قمار می شود.

که البته این روایت هم همان اشکال صغروی صدق قمار بر بازی بدون برد و باخت را دارد. علاوه بر این که سند مشتمل بر سهل بن زیاد است و ضعیف است. و نیز روایات متعدده ای داریم که میسر را به آلات قمار تفسیر کرده اند و شهرت روائیه دارد. و این قرینه می شود که در روایت سهل بن زیاد تصرف کنیم و بگوییم المیسر هو القمار بیان مسامحی است و مراد المیسر هو آلات القمار است و ارتکاب میسر و نزدیک شدن به میسر به این است که ما با این آلات قمار، قمار بازی کنیم.

ص: ۷۵۹

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۶۵ .

نسبت به دلیل دوم که می گفت: روایاتی میسر را به آلات قمار تفسیر کرده اند و آیه هم می گوید اجتنبوا المیسر یعنی نزدیک آلات قمار نشوید یعنی با آلات قمار بازی نکنید.

می گوییم: برخی روایات میسر را به نرد و شطرنج تفسیر کرده اند که این روایات قابل استدلال نیست زیرا شاید نرد و شطرنج خصوصیت داشته باشد کما این که مرحوم خویی فرموده اند بازی با نرد و شطرنج حرام است هر چند دیگر آلت قمار نباشند و با آن برد و باخت مالی نشود.

و برخی روایات میسر را به معنای مطلق آلات قمار گرفته اند: مثل صحیحه معمر بن خلاد (که نجاشی او را توثیق کرده است و ثقه است) النرد و الشطرنج و الاربعه عشر بمنزله واحده و کل ما قومر علیه فهو میسر. و مثل روایت عمر بن شمر عن جابر: وَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَی رَسُولِهِ ص إِنَّمَا الْخَمْرُ- وَ الْمَیْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ- رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ قِیلَ یَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْمَیْسِرُ- فَقَالَ کُلُّ مَا تُقُومِرَ بِهِ حَتَّی الْکِعَابُ وَ الْجَوْزُ- قِیلَ فَمَا الْأَنْصَابُ قَالَ مَا ذَبَحُوا لِآلِهَتِهِمْ- قِیلَ فَمَا الْأَزْلَامُ قَالَ قِدَاحُهُمُ الَّتِی یَسْتَقْسِمُونَ بِهَا.(۱)

نکته: میسر به معنای آلت قمار است و آلت قمار حرام است به مناسبت حکم و موضوع در آلات قمار، به معنای حرمت بازی با آن ها است نه این که نگاه به آلات قمار حرام باشد.

ص: ۷۶۰

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۶۵ .

این روایت هم ناتمام در مطلب است:

أولاً سند روایت ضعیف است.

ثانیاً: مرحوم شیخ فرموده است که این أدله اطلاق ندارد و أمر به اجتناب از آلات قمار و نیز نهی از لعب به آلات قمار به غالب انصراف دارد که لعب به آلات قمار مع الرهان است.

بعد مرحوم شیخ فرموده است دلیل ما بر حرمت لعب به آلات قمار بدون رهان، چند تا روایت است:

أدله مرحوم شیخ انصاری بر حرمت لعب به آلات قمار بدون رهان

روایت أول (أبی ربیع شامی)

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ فِی مَعَانِی الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَی بْنِ الْمُتَوَکِّلِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْیَرِیِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِیرٍ عَنْ أَبِی الرَّبِیعِ الشَّامِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ الشِّطْرَنْجِ وَ النَّرْدِ فَقَالَ لَا تَقْرَبُوهُمَا- قُلْتُ فَالْغِنَاءُ قَالَ لَا خَیْرَ فِیهِ لَا تَقْرَبْهُ الْحَدِیثَ.(۱)

مرحوم شیخ فرموده است: ادّعای انصراف در این روایت بعید است.

مناقشه

واقعاً این عجیب است و ما فرق بین این روایت و روایات دیگر را نمی فهمیم: و اجتنبوا که در آیه آمده با لاتقربوا که در این روایت آمده است یک معنا دارند و این گونه نیست که لاتقربوا شامل لعب بدون رهان بشود ولی اجتنبوا انصراف داشته باشد. اجتنبوا هم به این معنا است که نزدیک نشوید. و نزدیک نشوید هم به این معنا است که اجتناب کنید.

مناقشه در ادّعای انصراف

و حق این است که وجهی برای این انصراف نیست نه این روایت و نه در روایات دیگر: زیرا بازی با آلات قمار بدون برد و باخت نادر کالمعدوم نیست. أمراء و سلاطین و مرفهین که گیر فلان مبلغ پول نیستند برای تفریح قمار بازی می کنند.

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۲۰ .

و اینکه بعضی ها گفتند:

انما یرید الشیطان لیوقع بینکم العداوه و البغضاء فی الخمر و المیسر در مورد برد و باخت مالی صادق است زیرا عداوت و بغضاء از بردوباخت مالی ناشی می شود و الا اگر تفریح کنند و دوستانه با هم بازی کنند که عداوتی ایجاد نمی شود.

صحیح نیست زیرا:

اولا: آیه مفهوم ندارد و نهایت حکمت را می رساند. علاوه بر این که ما به آیه انما الخمر و المیسر رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه تمسک می کنیم که این ذیل در آن نیست.

ثانیاً: در آیه ویصدکم عن ذکر الله هم بود و بازی با آلات قمار صد عن ذکر الله می کند.

ثالثاً: بازی با آلات قمار هم ممکن است موجب عداوت و بغضاء بشود. حرص می زند تا شاه را یا وزیر را تصاحب کند. خود این ممکن است منشأ عداوت و بغضاء بشود.

نکته: در «انهاکم عن الزفن و المزمار» ما گفتیم که شبهه انصراف به نواختن آلات لهو به کیفیّت لهوی دارد و این شبهه به خاطر مناسبت حکم و موضوع بود. ولی در محل بحث چنین مناسبتی وجود ندارد و لذا اجتناب از میسر اطلاق دارد.

بررسی وثاقت أبی ربیع شامی

ابی الربیع شامی نامش خلید بن اوفی است و چهار وجه برای وثاقتش ذکر می شود:

وجه أول (نقل أصحاب اجماع از أبی ربیع)

شهید در شرح ارشاد فرموده است: حسن بن محبوب و عبدالله بن مسکان از اصحاب اجماع هستند،و از ابوالربیع شامی روایت نقل کرده اند.

مناقشه

ما قبول نداریم اصحاب اجماع از هر کس نقل کنند، این ثقه است. بلکه اجماع داریم بر وثاقت خود این اصحاب اجماع.

ص: ۷۶۲

یا حداکثر اجماع داریم احادیثی که اینها در سندش هستند صحیح است. اینجا باید ببینیم در سند این روایت ابی البیع شامی اصحاب اجماع هستند یا نیستند. بله گاهی اصحاب اجماع از او نقل حدیث کرده اند، همان حدیث هایی که نقل کردند فوقش او صحیح می شود. و در این روایت حسن بن محبوب نقل می کند از خالد بن جریر از ابی الربیع شامی؛ مستقیم نقل نمی کند. و روشن نیست که مشهور توثیق را شامل نقل با واسطه بدانند ولی اگر بدانند عیب ندارد ولی ما این را قبول نداریم و تنها آن جمله را دلیل بر وثاقت خود أصحاب اجماع می دانیم. البته خالد بن جریر ثقه است، کشی توثیقش کرده، بحث ما در ابوالربیع شامی است.

وجه دوم

وجهی است که شیخ حر عاملی در امل الآمل می گوید: که آقا شیخ مفید در ارشاد، ابن شهر آشوب در معالم العلماء، طبرسی در أعلام الوری یا إعلام الوری می گوید امام صادق علیه السلام چهار هزار صحابی داشت، کلهم ثقات.

البته چیزی که ما در رجال دیدیم، در رجال شیخ طوسی است سه هزار و دویست و بیست و پنج اصحاب برای امام صادق شمرده شده است، که یکی از اینها ابوالربیع شامی است. و شیخ طوسی می گوید من هر چیزی را که ابن عقده نام برده نام می برم، ابن عقده هم در رجالش گفته که امام صادق چهار هزار اصحاب داشت. البته کلهم ثقات را ابن عقده نگفته و فقط می گوید چهار هزار اصحاب داشت. کلهم ثقات را شیخ مفید و ابن شهر آشوب گفته اند. می گویند ابوالربیع شامی هم طبق شهادت شیخ طوسی در رجال جزء اصحاب امام صادق علیه السلام بوده، لذا ثقه است.

مناقشه

واقعا عجیب است! درست است شیخ مفید در ارشاد دارد، انکار نمی کنیم. ولی ظاهرا یک جنبه تبلیغاتی دارد. و الا معنا ندارد این حرف. کلهم ثقات مگر می شود که چهار هزار أصحاب داشته باشد و همه ثقه باشند. اگر رجال شیخ طوسی را می گویید سه هزار و دویست و بیست و پنج اصحاب برای امام صادق شمرده است که یکی شان ابوجعفر منصور دوانیقی است. و با تلاشی که کرده و امام کاظم علیه السلام را اضافه کرده و منصور دوانیقی را اضافه کرده است توانسته این تعداد از أصحاب را ذکر کند.

و این وثاقت کی واقعا معنا ندارد و انسان علم به خلاف دارد. و این شبیه تایید اصحاب پیغمبرو نظریه عدالت صحابه است. خود شیخ طوسی یک عده از اصحاب امام صادق را تضعیف می کند. مثل ابراهیم بن ابی حبه حارث بن عمر بصری، عمرو بن جمیع خودش تضعیف می کند.

وجه سوم (از رجال تفسیر قمی)

وجهی است که آقای خوئی ذکر کرده: فرموده اند در این شخص از رجال تفسیر قمی است که در أول کتاب گفته است همه راویات ثقه اند.

مناقشه

این را هم که ما جواب دادیم: دیباجه اصلا معلوم نیست مال علی بن ابراهیم قمی باشد. و این تفسیر هم مشتمل است بر چند تا کتاب تفسیر و با کتب دیگر مثل تفسیر ابی الجارود مخلوط شده است.

وجه چهارم (مشهور بودن کتاب أبی ربیع شامی)

وجهی است که ما اختیار کردیم: صدوق أحادیث را از کتاب ابوالربیع شامی نقل می کند چون سند روایت را در مشیخه ذکر کرده و در اول فقیه می گوید آنچه من نقل می کنم از کتب مشهوره ای است که علیه المعول و الیها المرجع. و شهادت می دهد ابوالربیع شامی کتابی دارد که مشهور است.

برخی به صورت کلی اشکال کرده اند که:

درست است شیخ صدوق گفته کتب مشهوره ای که الیه المعول و علیه المرجع و لکن علم به خطا داریم. از باب غلبه گفته. برای اینکه مواردی هست شیخ صدوق نقل می کند قطعا آن کتاب ها مشهور نبوده است. مثل مطالبی که از اسماء بنت عمیس و ابی سعید خدری نقل می کند.یا از شعیب بن واقد در خبر نواهی، خبر وصیه النبی که روایت حماد بن عمرو و انس هست، نقل می کند از محمد بن قاسم استرآبادی، احمد بن محمد بن سعید همدانی، اینها قطعا کتاب مشهور نبودند.

که این اشکال به نظر ما وارد نیست:

زیرا بر فرض این ها کتاب مشهور نبوده اند ولی دلیل نمی شود به صرف وجود چند مورد از عام دست بکشیم و ما من عام الا و قد خص. و موارد نقض آن قدر زیاد نیست که پی ببریم عبارت صدوق اشکالی داشته است و لذا ظهور کلام شیخ صدوق را أخذ می کنیم و می گوییم روایات أبی ربیع شامی معتبر است.

کتاب الصلا/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/تعارض روایات/نظر بزرگان در جمع بین دو طائفه ۹۵/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/تعارض روایات/نظر بزرگان در جمع بین دو طائفه

محقِّق غروب شمس

تعارض روایات

بحث راجع به روایات مربوط به وقت نماز مغرب بود که دو طائفه از روایات با هم تعارض کردند. طائفه اولی دال بر این بود که وقت نماز مغرب از استتار قرص است. طائفه ثانیه مفادش این بود که وقت نماز مغرب از زوال حمره مشرقیه است.

ص: ۷۶۵

خلاصه کلام محقق همدانی: روایات استتار قرص اگر قابل حمل بر زوال نباشد، بر تقیه حمل می شود

نظر محقّق همدانی (حمل روایات غیر قابل توجیه از طائفه اولی بر تقیّه)

مرحوم محقق همدانی فرمود:

طائفه ثانیه مقدم است و طائفه اولی یا با روایات طائفه ثانیه تفسیر می شوند که مراد از غروب شمس مرتبه ای از غروب شمس است که با زوال حمره مشرقیه حاصل می شود. و اگر قابل توجیه نباشند حمل بر تقیه می کنیم: مثل سقط القرص، غاب کرسیها و یا روایاتی که می گفت شعاع خورشید بود، دیدیم امام نماز مغرب می خواند. یعنی اساسا اصاله الجد در این ها

جاری نیست. چون با وجود جوّ تقیه اصاله الجد جاری نمی شود و لو معارضی هم وجود نداشته باشد.

نظر مرحوم خویی (حمل روایات صحیح السند طائفه ثانیه بر ذهاب حمره مقارن با استتار قرص)

مرحوم آقای خوئی بر عکس نظر محقق همدانی فرمودند:

طائفه اولی مقدم است. و طائفه ثانیه برخی ضعیف السند است و برخی ضعیف السند با مضمون باطل اند مثل مرسله ابن ابی عمیر، و برخی هم ضعیف الدلاله است و ممکن است مراد از ذهاب حمره در آن ذهاب حمره ای باشد که مقارن با استتار قرص خورشید رخ می دهد.

مناقشه استاد (ظهور ذهاب حمره در ذهاب کامل)

ما عرض کردیم:

این مطلب فی الجمله درست است که آن حمره ای که قبل از غروب آفتاب دیده می شود هنگام غروب آفتاب از بین رفته و لکن باز حمره ای بالاتر از آن تشکیل شده، بدون هیچ گونه فاصله زمانی، آن حمره سابقه بر استتار قرص عملا تمام می شود ولی هم زمان با تمام شدن آن یک حمره ای بالاتر از آن شکل می گیرد و ظاهر عرفی ذهاب حمره از مشرق این است که آن حمره هم از بین برود. ظاهر این روایات این است بلکه شاید صریح صحیحه عبدالله بن وضاح باشد.

ص: ۷۶۶

بلااشکال قبل از غروب آفتاب یک حمره ای نه در مشرق حقیقی بلکه با فاصله ای حدودا چهل درجه از مشرق حقیقی وجود دارد. و گفتیم ابتداء افق یک حالت تاریکی کم رنگ وجود دارد که شبیه ابر آبی می ماند، یک خط باریکه ای هست از سیاهی کم رنگ که به آبی رنگ بیشتر نزدیک است، بالاتر از آن قبل از استتار قرص یک حمره ای هست که شیئا فشیئا این حمره از طرف مشرق و از زیر جمع می شود، کم می شود اما نابود نمی شود، نزدیکی های استتار قرص حمره بالا آمده، انسان ابتداء فکر می کند حمره دارد از بین می رود اما نزدیکی های استتار قرص که می شود می بیند حمره بالا آمده و آن حمره، حمره مشرقیه است، ذهبت الحمره عرفا یعنی ذهاب حمره بطور مطلق از جانب مشرق عرفی. و این خلاف فرمایش آقای خوئی است.

راجع به صحیحه عبدالله بن وضاح هم که آقای خوئی حمل بر احتیاط در شبهه موضوعیه کرد که ما جواب دادیم.

دلیلی دیگر بر قول مشهور (روایت جارود)

روایتی که مناسب بود آقای خوئی مطرح کند روایت جارود است:

وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ رِبَاطٍ عَنْ جَارُودٍ أَوْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي سَمَّالٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ جَارُودٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا جَارُودُ يُنْصَحُونَ فَلَا يَقْبَلُونَ- وَ إِذَا سَمِعُوا بِشَيْ ءٍ نَادَوْا بِهِ أَوْ حُدِّثُوا بِشَيْ ءٍ أَذَاعُوهُ- قُلْتُ لَهُمْ مَسُّوا بِالْمَغْرِبِ قَلِيلًا- فَتَرَكُوهَا حَتَّى اشْتَبَكَتِ النُّجُومُ- فَأَنَا الْآنَ أُصَلِّيهَا إِذَا سَقَطَ الْقُرْصُ.(۱)

گفته می شود این روایت موافق با نظر مشهور است:

امام علیه السلام می فرماید من به أصحاب گفتم که نماز مغرب را مقداری از شب تأخیر بیندازید ولی برخی از أصحاب یعنی خطّابیه، آن قدر تأخیر انداختند تا ذهاب حرمه مغربیه شد. من الآن هنگام سقوط قرص نماز مغرب می خوانم.

ص: ۷۶۷

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۷ .

گفته می شود که صدر روایت قرینه بر این است که ذیل تقیّه است:

چون حدثوا بشیء اضاعوه ، سخنی که به مردم می گویند این ها تقیه را مراعات نمی کنند، فاش می کنند و خلاف کتمان سر عمل می کنند و عامه حسّاس می شوند، لذا امام می فرماید من مجبور می شوم عملا از سخن خودم رفع ید بکنم و به خاطر تقیه نماز مغربم را هنگام غروب آ فتاب بخوانم.

مناقشه

از این روایت هم جواب می دهیم که:

ممکن است امام از باب استحباب یا احتیاط أمر کرده اند و طبق این نقل حضرت در مقام بیان این نیست که قلت لهم مسوا بالمغرب قلیلاً أمر وجوبی بود یا استحبابی بود. بلکه یک نقل تاریخی است که حضرت می فرماید من به أصحاب این گونه گفتم و نمی خواهد بگوید شما هم همان کار را انجام دهید تا بگوییم ظهور در وجوب دارد.

البته ظاهر اذا سمعوا بشیء نادوا به او حدثوا بشیء اضاعوه، یعنی حرفی می زنند خلاف تقیه است، یعنی سخنانی را پخش می کنند که خلاف تقیه است و لکن از جهت دیگر منشأ سوء استفاده خطابیه هم می شود.

البته روایت نهایت ظهور در اعتبار زوال حمره مشرقیه ندارد اما ظهور در ذهاب قرص هم ندارد، شاید امام از باب تقیه، انا الان، در یک فتره ای از باب این که دفع شبهه بشود، نمازشان را هنگام سقوط قرص می خواندند. مسوا بالمغرب قلیلا مخالف تقیه بود اما فاش نکرده بودند و وقتی فاش کردند و منشأ حساسیت شد، برای مبارزه با این حساسیت امام مجبور شدند طبق این توجیه ما نماز مغرب را هنگام سقوط قرص بخوانند. خطابیه با افراط خودشان حساسیت را زیاد کردند.

ص: ۷۶۸

و مهم این است که روایت جارود مشتمل بر مجهول است و سند، ضعیف است.

اشاره ای اجمالی به بحث:

تا به حال دو طائفه از روایات را نقل کردیم و دلالت هر دو طائفه را قبول کردیم. دلالت طائفه اولی، مخصوصا آن روایاتی که مثل روایت اسماعیل بن فضل هاشمی که می گفت کان رسول الله صلی الله علیه و آله یصلی المغرب حین یغیب الشمس حیث یغیب حاجبها، دلالتش بر این که استتار قرص کافی است و طائفه ثانیه هم دلالتش بر این که زوال حمره مشرقیه لازم است، ما دلالت هر دو دسته از روایات را فعلا پذیرفتیم.

اما قبل از این که جمع بندی کنیم کلمات بزرگان را نقل داریم می کنیم. رسیدیم به کلام سوم که کلام مرحوم آقای بروجردی است:

نظر مرحوم بروجردی

مرحوم آقای بروجردی قول مشهور را انتخاب کرده و فرموده است:

ظاهر روایت برید بن معاویه در طائفه ثانیه که می گفت اذا غابت الحمره من هذا الجانب یعنی المشرق فقد غابت الشمس من شرق الارض و غربها، این است که با این که زمین کروی است اما یک مناطقی است اطراف ما که عرفا با ما هم سطح هستند(و هم سطح به این معنا است که اگر در جایی بدون پستی و بلندی مثل دریا بروید و به کشتی در دریا نگاه کنید، زمانی که این کشتی به جایی می رسد که بعد از آن دیگر با چشم مسلح هم قابل دیدن نیست و این به خاطر کروی بودن زمین است. آن نقطه با ما هم سطح است و از آن نقطه به بعد با ما هم افق نیست.)

روایت برید بن معاویه می گوید مراد از استتار قرص و غروب شمس این است که خورشید از آن کشتی که در دورترین نقطه دید شما و در جانب قرار گرفته است، هم غروب کند. و اذا غابت الحمره من هذا الجانب می گوید وقتی حمره مشرقیه را شما نمی بینید معنایش این است که این خورشید نه تنها از افق شما بلکه از افق غرب شما، که همان دورترین نقطه دید ما نسبت به کشتی در غرب است، هم غائب شده است. یعنی ذهاب حمره مشرقیه ملازم با غروب خورشید من شرق أرض و غرب أرض است. و غرب یعنی غربی که عرفاً متساوی السطح با منطقه ما است.

بعضی از تلامذه ایشان در تعلیقه عروه در تایید این فرمایش آقای بروجردی فرموده اند:

ممکـن اسـت آن روایت که می گفت مسـوا بـالمغرب قلیلاـ فـان الشـمس تغیب من عنـدکم قبـل ان تغیب من عنـدنا، همین را بگویـد؛ یعنی ما در غرب شـما واقع شـده ایم، الشـمس تغیب من عندکم که در شـرق ما هستید قبل ان تغیب من عندنا، موقعی شما نماز بخوانید که غابت الشـمس من عندنا که در غرب شما هستیم و خود ما هم صبر می کنیم تا خورشید در شهری که در غرب ما هست غروب کند. و این گونه بین روایات جمع کرده اند.

در تقریرات مرحوم آقای بروجردی فرموده انـد: این که در کلمات بعض اعلام آمده که مراد از ذهاب حمره از مشـرق، ذهاب حمره از مشـرق حقیقی است که مقارن با اسـتتار قرص رخ می دهد، این خلاف ظاهر است. و شبیه همین فرمایش آقای خوئی را مثـل این که کس دیگری هم گفته بوده. آدرس که می دهنـد به مرحوم آشـیخ عبـدالکریم حائری آدرس دادنـد ولی آقای حائری که این جور نمی گوید. آقای حائری مثل مشـهور سخن می گوید و مطالب ایشان را نقل خواهیم کرد. حالا یک قائلی بوده است. ایشان می گوید ظاهر ذهبت الحمره این است که حمره بطور کامل از شرق زائل بشود.

مناقشه

این فرمایش آقای بروجردی به نظر ناتمام می آید:

اولاـ آن روایت اسـماعیل بن فضـل هاشـمی که می گفت حیث یغیب حاجبها این عرفا کالنص است در این که ناپدیـد شـدن ابروی خورشـید یعنی قسـمتی از محیط خورشید و کمانه بالای خورشید، کافی است. چون هنگام غروب ما آن قرص خورشید را می بینیم، اطرافش تیره است، آن خـط خورشـید بالای سـر خورشـید حاجب می شود و تا حاجب غائب می شـد پیغمبر نماز مغرب را می خواند. و قطعاً عرفی نیست که حمل بر زوال حمره مشرقیه کنیم.

ص: ۷۷۰

ثانیا: فرمایش شما از نظر علمی هم مشکل دارد: فاصله بین غروب آفتاب و زوال حمره مشرقیه حدودا یک ربع است، در حالی که فاصله بین غروب آفتاب ما و غروب آفتاب در نقطه هم سطح در غرب ما کمتر از این مقدار زمان است.

قطعا ملازمه نیست بین آنچه که ایشان فرموده که زوال حمره مشرقیه یک ربع بعد از غروب آفتاب ما رخ می دهد با استتار قرص خورشید از یک شهر غربی که با شهر ما تساوی سطح دارد عرفا، یعنی کرویت زمین مانع دید بین شهر ما و شهر غربی نباشد. قطعا این طور نیست.

یکسان بودن درجه نسبت به خط استواء ربطی به تساوی سطح ندارد. تساوی سطح مربوط به خط طول زمین است؛ خط نصف النهار. یعنی با همان شهری که در دوری از خط استواء با هم مشترکیم . (این را برای این می گویم که نزدیکی به خط استواء و دوری از خط استواء مؤثر است در این که شب زودتر برسد یا دیرتر برسد و لذا خط استواء خودمان را با این شهر غربی مساوی قرار می دهیم که فقط اختلاف و فاصله بین غروب آفتاب در شهر ما با غروب آفتاب در شهر غربی ناشی است از حرکت زمین و کرویت زمین نه چیز دیگر)

درجات طول نهار را خود زمین شناس ها اندازه گیری کردند، گفتند هر درجه حدودا صد کیلومتر است. این جور در ذهنم است. درجات را به لحاظ خط زمان (طول) حساب می کنیم. تحقیق بکنید! اگر ما اشتباه می کردیم بعدا مطرح کنید. قطعا فاصله زمانی غروب خورشید برای ما و غروب برای کشتی در نقطه هم سطح ما، کمتر از فاصله زمانی غروب خورشید و زوال حمره مشرقیه است. و این را هم می توانید تجربه کنید، می توانید سؤال کنید.

ص: ۷۷۱

این راجع به فرمایش آقای بروجردی که به نظر ما این توجیه درست نبود و حل مشکل تعارض نتوانست بکند.

نکته: توجیه ما از غابت الشمس من شرق الارض و غربها همان توجیهی است که بعد در کلام آقای حائری هم خواهد آمد که می گوید غابت الشمس من شرق الارض و غربها یعنی از غرب شما، خورشید غائب شده، بگذارید اثر خورشید و شعاع خورشید از شرق هم غائب بشود. و این خلاف فرمایش آقای بروجردی است که می گوید خورشید از شرق غائب شده است بگذارید از آن غرب، از آن کشتی فرضی که آخرین نقطه در غربی است که متساوی السطح با شما است، غائب بشود که در آن هنگام حمره مشرقیه هم زائل می شود.

کلام چهارم هم کلام مرحوم آقای حائری است. کلام پنجم هم مربوط به مرحوم نائینی است. این دو کلام را هم بگوییم، چون بحث، بحث مهمی بود زمینه تفصیل در بحث داشت، ما کلمات این بزرگان را متعرض شدیم و بعد نتیجه گیری می کنیم ان شاء الله.

نظر مرحوم حائری در جمع بین روایات (روایات زوال حاکم و مفسر روایات استتار)

ایشان فرموده است : روایات طائفه ثانیه می گوید غروب شمس معنای عرفیش مراد نیست بلکه مراد از آن در کلام شارع این است که جرم خورشید پنهان شود و أثر آن در شرق هم از بین برود.

مناقشه أول

بعد ایشان می گوید ان قلت لم لایعکس؟:

بیایید بگویید روایات طائفه اولی که می گوید اذا غابت الشمس دخل وقت صلاه المغرب قرینه می شود روایت طائفه ثانیه را حمل کنیم بر حکم ظاهری بر این که اماره در فرض شک در سقوط قرص، ذهاب حمره مشرقیه است، چون خیلی جاها مانع بود، کوه بود، ابر بود، احراز سقوط قرص از افق مشکل بود، گفتند اماره آن ذهاب حمره مشرقیه است.

جواب

ایشان در جواب می گوید:

اغلب این روایات طائفه ثانیه از حمل بر اماریت اباء دارند. ظاهر اذا ذهبت الحمره من هذا الجانب، فقد غابت الشمس من شرق الارض و غربها تقارن است نه اماریت ذهاب حمره.

و لذا ما روایات طائفه ثانیه را حاکم قرار می دهیم بر آن روایاتی که تعبیر به غروب شمس کرده.

مناقشه دوم

اگر کسی بگوید:

این همه روایت راجع به این که غروب شمس وقت نماز مغرب است، همه این ها خلاف ظاهر در آن مرتکب بشویم؟ شبیه آن اشکالی که در اصول مطرح شده است: می گویند مثلا ده تا عام داریم، یک خاص، می گویند این جمع، عرفی نیست که ده تا خلاف ظاهر را ما مرتکب بشویم به خاطر یک عمل به خاص. عموم با تکرار قوت پیدا می کند.

اینجا هم بعضی ها ممکن است بگویند این همه روایت راجع به غروب شمس بدون قرینه، این ها را همه توجیه کنیم مراد غروب شمس است به مرتبه عالیه آن، این عرفی نیست.

جواب

ایشان جواب می دهد که:

روایات طائفه ثانیه هم زیاد است.

مناقشه سوم

ایشان فرموده بعضی از روایات طائفه اولی قابل توجیه نیستند:

سقط القرص، غاب کرسیها، متی یغیب قرصها قال اذا نظرت الیه فلم تره، یا صحیحه زراره که می گوید وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأیته بعد ذلک و قد صلیت اعدت الصلاه (که با زوال حمره مشرقیه نمی سازد زیرا زوال حمره مشرقیه اشتباه نمی شود)

روایت ابان بن تغلب مگه نمی گفت امام صادق موقعی نماز خواند و قد کنا نری شعاع الشمس، اشعه خورشید را بالای سرمان می دیدیم، فقط خورشید غائب شده بود.

یا اسماعیل بن فضل هاشمی: کان رسول الله صلی الله علیه و آله یصلی المغرب حین تغیب الشمس حیث یغیب حاجبها. این را

مگر می شود حمل کرد بر ذهاب حمره مشـرقیه؟ تا ابروی خورشـید می رفت زیرافق، پیغمبر شـروع به نماز مغرب خوانـدن می کرد. این را حمل کنیم بر یک ربع دیرتر، موقع زوال حمره مشرقیه؟

یا روایت محمد بن یحیی خثعمی، می گوید پیغمبر نماز می خواند، چهار رکعت نافله هم می خواندند، بعد می رفتیم حدودا نهصد متر، نصف میل، به منازل مان که می رسیدیم، جای تیرهایمان را می دیدیم یعنی هوا روشن بود.

جواب

ایشان می فرماید این روایات را من توجیه نمی کنم:

فقط این روایات اصاله الجد در آن محکم نیست زیرا أمارات تقیه در آن وجود دارد. لابد یک اماره همانی است که گفت و کنا ندعوا علیه و نقول هذا من شباب اهل المدینه، یکی هم همین روایت جارود: اذا سمعوا شیئا نادوا به او حدثوا بشیء اضاعوه.

یکی از اصحاب خیلی بزرگوار امام صادق ظاهرا علیه السلام یک تقاضایی از حضرت داشت که مطالب را به ما بفرمایید یا متصدی امامت بشوید، قیام به امر بکنید، الان جزئیات یادم نیست، امام فرمود که شما اسرار ما را فاش می کنید، آیا چیزی هست به شما گفته باشم به کسی نگفته باشید؟ عرض کرد نه. هر چی شما فرمودید من رفتم گفتم. این گونه بوده است.

بعد ایشان می فرماید با وجود این تصریح در این روایات بر تقیه دیگر عرف در این روایات أصالة الجد جاری نمی کند.

روایت محمد بن یحیی خثعمی را هم می گوید با ذهاب حمره تنافی ندارد و نهصد متر فاصله زیادی نیست.

و لذا ایشان می گوید اقوی قول مشهور است.

آخرین کلام، کلام مرحوم نائینی است ان شاء الله جلسه بعد دنبال می کنیم.

محرمات/قمار /قسم ثانی لعب با آلات قمار بدون رهان/أدله حرمت ۹۵/۱۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: محرمات/قمار /قسم ثانی: لعب با آلات قمار بدون رهان/أدله حرمت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در قمار بود. به قسم دوم که لعب با آلات قمار بدون برد و باخت بود رسیدیم.

ص: ۷۷۴

قسم دوم: لعب با آلات قمار بدون برد و باخت مالی

مرحوم شیخ در اطلاق أدله حرمت لعب با آلات قمار نسبت به لعب بدون رهان مناقشه کردند. ولی به روایات خاصه ای

استدلال کرده اند:

أدله مرحوم شیخ انصاری بر حرمت لعب به آلات قمار بدون رهان

روایت أول (أبی ربیع شامی)

أَبِی رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِیرٍ عَنْ أَبِی الرَّبِیعِ الشَّامِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سُئِلَ عَنِ النَّرْدِ وَ الشِّطْرَنْجِ قَالَ لَا تَقْرَبْهُمَا قُلْتُ فَالْغِنَاءُ قَالَ لَا خَیْرَ فِیهِ لَا تَفْعَلُوا قُلْتُ فَالنَّبِیذُ قَالَ نَهَی رَسُولُ اللَّهِ ص عَنْ کُلِّ مُسْکِرٍ وَ کُلُّ مُسْکِرٍ حَرَامٌ قُلْتُ فَالظُّرُوفُ الَّتِی یُصْنَعُ فِیهَا قَالَ نَهَی رَسُولُ اللَّهِ ص عَنِ الدُّبَّاءِ وَ الْمُزَفَّتِ وَ الْحَنْتَمِ وَ النَّقِیرِ قُلْتُ وَ مَا ذَاکَ قَالَ الدُّبَّاءُ الْقَرْعُ وَ الْمُزَفَّتُ الدِّنَانُ وَ الْحَنْتَمُ جِرَارُ الْأُرْدُنِّ وَ یُقَالُ إِنَّهَا الْجِرَارُ الْخُضْرُ وَ النَّقِیرُ خَشَبٌ کَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِیَّهِ یَنْقُرُونَهَا حَتَّی یَصِیرَ لَهَا أَجْوَافٌ یَنْبِذُونَ فِیهَا (۱)

مناقشه دلالی

عرض کردیم: کسی که در اطلاقات دیگر مناقشه می کند و می گوید انصراف به فرد متعارف دارد که بازی با رهان است وجهی ندارد که در این روایت مناقشه نکند. و فرقی بین این روایت و روایات دیگر نیست.

مناقشه سندی

علاوه بر این که این روایت سنداً اشکال دارد:

و در جلسه قبل تلاش کردیم ابی ربیع شامی را از طریقی توثیق کنیم و مرحوم شیخ حرّ عاملی در أمل الآمل همین طریق را پیموده است: که شیخ صدوق در أول فقیه می گوید: احادیثی که در این کتاب نقل می کنم از کتب مشهوره ای استخراج شده است که علیه المعوّل و إلیه المرجع. و یکی از کسانی که احادیث را از او نقل می کند، طبق سندی که در مشیخه فقیه ذکر کرده است، ابو ربیع شامی است لذا شهادت می دهد که ابو ربیع شامی کتابی دارد که مشهور بوده است.

۱- (۱) معانی الأخبار، ص: ۲۲۴ .

ولی اشکال این مطلب این است که: احراز نکردیم که صدوق از کتاب ابو ربیع شامی این روایت را نقل کرده است: زیرا در مشیخه چنین می گوید: و ما کان فیه عن أبی الرّبیع الشامیّ فقد رویته عن أبی- رضی اللّه عنه- عن سعد بن عبد اللّه، عن محمّد بن الحسین بن أبی الخطّاب، عن الحکم بن مسکین، عن الحسن بن رباط، عن أبی الرّبیع الشامیّ(۱) .

در سند سعد بن عبدالله و محمد بن حسین بن أبی الخطاب و هم ظاهراً حسن بن علی بن رباط صاحب کتاب اند و ممکن است مرحوم صدوق روایات أبی ربیع شامی را از کتاب این سه نفر نقل کند نه این که از کتاب خود أبی ربیع شامی نقل کند. و منافاتی با شهادت در ابتدای کتاب فقیه ندارد که أحادیثی که نقل می کنم مستنبط از کتب مشهوره است. لذا راهی برای توثیق أبی ربیع شامی پیدا نکرده ایم.

بدء سند به أبی ربیع شامی دلیل نمی شود که از کتاب او نقل کرده است. بله شیخ طوسی در تهذیب شهادت داده است که من بدء سند به صاحب کتاب می کنم ولی صدوق چنین شهادتی نداده است.

روایت دوم (تحف العقول)

مرحوم شیخ برای حرمت لعب به آلات قمار بدون رهان به روایت تحف العقول هم تمسّک کرده است:

الْحَسَنُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ شُعْبَهَ فِی تُحَفِ الْعُقُولِ عَنِ الصَّادِقِ ع ... وَ ذَلِکَ إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الصِّنَاعَهَ الَّتِی هِیَ حَرَامٌ کُلُّهَا- الَّتِی یَجِی ءُ مِنْهَا الْفَسَادُ مَحْضاً نَظِیرَ الْبَرَابِطِ- وَ الْمَزَامِیرِ وَ الشِّطْرَنْجِ وَ کُلِّ مَلْهُوٍّ بِهِ- وَ الصُّلْبَانِ وَ الْأَصْنَامِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِکَ- مِنْ صِنَاعَاتِ الْأَشْرِبَهِ الْحَرَامِ- وَ مَا یَکُونُ مِنْهُ وَ فِیهِ الْفَسَادُ مَحْضاً- وَ لَا یَکُونُ مِنْهُ وَ لَا فِیهِ شَیْ ءٌ مِنْ وُجُوهِ الصَّلَاحِ- فَحَرَامٌ تَعْلِیمُهُ وَ تَعَلُّمُهُ وَ الْعَمَلُ بِهِ وَ أَخْذُ الْأَجْرِ عَلَیْهِ- وَ جَمِیعُ التَّقَلُّبِ فِیهِ مِنْ جَمِیعِ وُجُوهِ الْحَرَکَاتِ کُلِّهَا- إِلَّا أَنْ تَکُونَ صِنَاعَهً قَدْ تُتَصَرَّفُ إِلَی جِهَاتِ الصَّنَائِعِ- وَ إِنْ کَانَ قَدْ یُتَصَرَّفُ بِهَا- وَ یُتَنَاوَلُ بِهَا وَجْهٌ مِنْ وُجُوهِ الْمَعَاصِی- فَلِعِلَّهِ مَا فِیهِ مِنَ الصَّلَاحِ- حَلَّ تَعَلُّمُهُ وَ تَعْلِیمُهُ وَ الْعَمَلُ بِهِ- وَ یَحْرُمُ عَلَی مَنْ صَرَفَهُ إِلَی غَیْرِ وَجْهِ الْحَقِّ وَ الصَّلَاحِ- فَهَذَا تَفْسِیرُ بَیَانِ وَجْهِ اکْتِسَابِ مَعَایِشِ الْعِبَادِ- وَ تَعْلِیمِهِمْ فِی جَمِیعِ وُجُوهِ اکْتِسَابِهِمْ ...

۱- (۲) من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص: ۴۹۸ .

در این روایت شطرنج را ما یجی ء منه الفساد محضاً دانسته و جمیع تصرّف در آن را حرام دانسته است.

مناقشه

ولکن جواب این است که:

أولاًـ این مختص شطرنج است و احتمال خصوصیت در شطرنج می دهیم که لعب به شطرنج مطلقاً حرام باشد کما این که جمعی از فقهاء فرموده اند.

ثانیاً: روایت فرض کرد که هیچ صلاحی در آن نباشد و فساد محض باشد و این أول کلام است که لعب بدون رهان با آلات قمار فساد محض داشته باشد و وقتی می توان با آن بدون برد و باخت مالی بازی کرد چرا فساد محض داشته باشد.

ثالثاً: سند روایت ضعیف است: تحف العقول سند ندارد. خود مؤلف کتاب را شیخ حرّ عاملی در تذکرهٔ المتبحرین توثیق کرده است، که از متأخرین است و اگر توثیقش مفید باشد تنها صاحب کتاب توثیق می شود. ولی کتاب سند ندارد و مشتمل بر مراسیل است.

و این که در أول کتاب گفته است: فاقبلوا ما رواه الثقات عن الأئمه السادات علیهم السلام، گفتیم ظهور در توثیق جمیع روایات تحف العقول ندارد بلکه یک نصیحت کلی است که می گوید ای شیعیان مانند عامّه نباشید که سخنان أئمه را شنیدند و پشت گوش انداختند. شما آنچه را ثقات از سادات نقل می کنند بشنوید و عمل کنید. و این که هر چه در کتاب می گویم از ثقات است معلوم نیست.

روایت سوم (أبی الجارود)

روایت دیگر که شیخ ره به آن استدلال کرده است روایت أبی الجارود است:

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ فِی تَفْسِیرِهِ عَنْ أَبِی الْجَارُودِ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع فِی قَوْلِهِ تَعَالَی إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ- وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ- فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ قَالَ أَمَّا الْخَمْرُ فَکُلُّ مُسْکِرٍ مِنَ الشَّرَابِ- إِلَی أَنْ قَالَ وَ أَمَّا الْمَیْسِرُ فَالنَّرْدُ وَ الشِّطْرَنْجُ- وَ کُلُّ قِمَارٍ مَیْسِرٌ وَ أَمَّا الْأَنْصَابُ- فَالْأَوْثَانُ الَّتِی کَانَتْ تَعْبُدُهَا الْمُشْرِکُونَ- وَ أَمَّا الْأَزْلَامُ- فَالْأَقْدَاحُ الَّتِی کَانَتْ تَسْتَقْسِمُ بِهَا الْمُشْرِکُونَ- مِنَ الْعَرَبِ فِی الْجَاهِلِیَّهِ- کُلُّ هَذَا بَیْعُهُ وَ شِرَاؤُهُ- وَ الِانْتِفَاعُ بِشَیْ ءٍ مِنْ هَذَا حَرَامٌ مِنَ اللَّهِ مُحَرَّمٌ- وَ هُوَ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ- وَ قَرَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَ الْمَیْسِرَ مَعَ الْأَوْثَانِ.(۱)

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۲۱ .

بعد ایشان فرموده است: این روایت کل انتفاع به میسر که آلت قمار است را تحریم کرده است. و روشن است که مراد از میسر خود آلت قمار است نه لعب به آلات قمار زیرا می گوید بیع و شراء و انتفاع به میسر حرام است و بازی با آلات قمار قابل بیع و شراء نیست.

انصافاً دلالت روایت تمام است.

مناقشه سندی

ولی سند تفسیر قمی ضعیف است: زیرا أبی الجارود که در تفسیر قمی ذکر می شود جزء تفسیر نیست و طبقه او به علی بن ابراهیم قمی نمی خورد. به این معنا که در تفسیر قمی هر جا از أبی الجارود نقل کرد بعد از آن گفت: «رجع إلی تفسیر علی بن ابراهیم» لذا معلوم می شود که این را به تفسیر قمی اضافه کرده اند و جزء تفسیر قمی نیست. و تفسیر أبی الجارود یک تفسیر مستقلی است و اگر سند آن تمام بود مشکلی نداشتیم ولی أبی الجارود رئیس فرقه جارودیه است و هیچ توثیقی ندارد و تنها شیخ مفید در رساله عددیه گفته است که برخی از فقهای أعلام بودند که مومنین حلال و حرام را از آن ها أخذ می کردند و مواردی را نام برده است. و ما بارها عرض کرده ایم که قرائنی در رساله عددیه است که این شهادت شیخ مفید، شهادت من حیث المجموع است و محتمل نیست که أبی الجارود که رئیس فرقه مضلّه جارودیه است این صفات در حق او بیان شود که:« الفقهاء الأعلام، المأخوذ منهم الحلال و الحرام، و الذین لا یطعن علهم بشیء» لذا این تعبیر ظهور در جمیع أفرادی که نامبرده شده ندارد.

ص: ۷۷۸

روایت چهارم و پنجم

روایت دیگر که شیخ ره به آن استدلال کرده است:

وَ قَالَ عَلِیٌّ عَلَیْهِ السَّلَامُ: کُلَّمَا أَلْهَی عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ فَهُوَ مَیْسِرٌ.(۱)

در کنار آن موثقه سماعه را هم ذکر کرده است:

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ عُقْبَهَ عَنِ ابْنِ بُکَیْرٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الشِّطْرَنْجِ- وَ عَنْ لُعْبَهِ شَبِیبٍ الَّتِی یُقَالُ لَهَا لُعْبَهُ الْأَمِیرِ- وَ عَنْ لُعْبَهِ الثَّلَاثِ فَقَالَ- أَ رَأَیْتَکَ إِذَا مَیَّزَ اللَّهُ الْحَقَّ وَ الْبَاطِلَ مَعَ أَیِّهِمَا تَکُونُ- قَالَ مَعَ الْبَاطِلِ قَالَ فَلَا خَیْرَ فِیهِ.(۲)

روایت أول غیر از ضعف سند که أمالی پسر شیخ طوسی با سند ضعیف نقل می کند، قطعاً باید بر کراهت حمل شود زیرا خیلی از امور دنیوی بلکه امور مستحب مثل همبستر شدن با همسر که در روایات مصداق لهو المومن شمرده شده است، داخل در این روایت می شود. و خود قرآن می فرماید دنیا لعب و لهو است. و هر چه که ملهی از ذکر الله باشد حرام نیست.

و روایت دوم تنها می گوید باطل است ولی ثابت نمی کند هر باطلی حرام است. و باطل عرفی حرام نیست و ظاهر روایت بیان باطل عرفی است.

نظر مرحوم خوانساری

و لذا مثل مرحوم خوانساری در جامع المدارك اشکال کرده اند که: دلیلی بر لعب بدون برد و باخت با آلات قمار پیدا نکردیم. و ایشان انصراف مرحوم شیخ را قبول کرده اند و در این روایات هم مناقشه کرده اند. البته یك سری مناقشات ایشان ناتمام است. مثلاً در روایت أبی الجارود گفته است که روایت بیع و شراء را حرام کرده است و ربطی به لعب ندارد در حالی که ذیل روایت آمده است که کل انتفاع به آن حرام است. بله اشکال سندی اگر می کردید درست بود.

۱- (۴) الفصول المهمه فی أصول الأئمه - تکمله الوسائل، ج ۲، ص: ۲۴۲ .
۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۱۹ .

أما این که از ایشان معروف شده است که ایشان شطرنج بدون برد و باخت را حلال می دانند صحیح نیست و ایشان در جلد ششم جامع المدارک صفحه ۱۰۵ صریحاً فرموده اند که کسی که با شطرنج بازی کند فاسق است.

و این که در جلد سوم اشکال کرده اند، در مطلق لعب به آلات قمار بدون برد و باخت مناقشه کرده اند نه در خصوص شطرنج. و این اختصاص به ایشان ندارد و معاصرین هم فرموده اند. مثلاً آقای وحید نسبت به حرمت لعب بدون برد و باخت با آلات قمار احتیاط واجب کرده اند و فرموده اند این احتیاط در مورد نرد و شطرنج و أربعهٔ عشر مؤکّد است. البته ایشان استظهار نکرده اند که شطرنج خصوصیت داشته باشد و لذا فتوا به حرمت شطرنج بدون رهان نداده اند.

آقای سیستانی در غیر نرد و شطرنج احتیاط واجب می کند ولی در مورد نرد و شطرنج می گوید بازی ولو بدون رهان حرام است زیرا نص خاص داریم.

و لکن در استفتائات گفتند حرمت لعب به شطرنج و نرد و لو بدون رهان تا موقعی است که احراز نکنیم شطرنج و نرد از آلیت قمار در کل دنیا خارج شده اما اگر یک روزی احراز بکنیم، ایشان می گوید الان محرز نیست، الان استصحاب آلیت قمار دارد، اگر احراز کنیم یک روزی در کل دنیا نرد و شطرنج از آلیت قمار خارج شده آن وقت بازی بدون بردوباخت با اینها جایز می شود.

و لذا ما دو مرحله اینجا باید بحث کنیم:

اطلاق أدله حرمت

یک مرحله این که: به نظر ما این احتیاط ها وجهی ندارد زیرا ظاهر أدله این است که لعب به آلات قمار و لو بدون رهان حرام است و أدله اطلاق دارد: اجتنبوا المیسر که در روایات به کل ما قومر علیه تفسیر شد شامل مطلق لعب می شود زیرا اثر ظاهر از آلات قمار لعب با آن است چه با برد و باخت و چه بدون برد و باخت مالی. و در موثقه سکونی به لعب تصریح شده که لعب به نرد و شطرنج حرام است. و لعب اطلاق دارد چه لعب مع الرهان چه لعب بدون رهان.

و لذا به نظر ما وجهی در مناقشه در ادله حرمت لعب به آلات قمار نیست و شامل لعب بدون رهان می شود.

اشکال: ما در مورد آلات لهو گفتیم ممکن است جزما یا احتمالا قائل به انصراف بشویم بگوییم انهاکم عن المزمار منصرف است به ضرب لهوی مزمار؛ به تناسب آن چهار مورد: المزمار، الکوبات، الکبرات، الزفن که اینها لهوی بودند. اشکالی که به ما می شود در اینجا که لم لایقال بمثله فی المقام؟ نهی از آلات قمار هم قدرمتیقنش نهی از لعب قماری و بردوباختی است و بیش از این ظهور ندارد.

جواب: ظاهر نهی این است که به اثر ظاهر تعلق می گیرد. اثر ظاهر در آلات قمار لعب به آن است. اگر الان مولی به عبدش بگوید از آلات قمار اجتناب کن بعد عبد هر شب با دوستانش برای تفریح با آلات قمار بدون رهان بازی کند آیا عقلاء این عبد را معذور می دانند. خیر عقلاء می گویند اطلاق دارد. مخصوصا آن روایاتی که لعب در آن ذکر شده و از لعب بالشطرنج و النرد نهی می کند که اطلاق دارد: لعب مطلقا چه لعب مع الرهان چه لعب بدون رهان.

نرد و شطرنج

مرحله دوم بحث راجع به نرد و شطرنج است که بحث مهمی است.

مهم در بحث در نرد و شطرنج این است که تا خروج از آلیت قمار احراز نشود در حرمت آن شکی نیست: البته مثل حاج آقای وحید احتیاط واجب کردند اگر بدون بردوباخت مالی باشد لعب به نرد و شطرنج فرمودند فتوی به حرمت نمی دهیم احتیاط واجب مؤکد می کنیم. ولی به نظر ما لاینبغی الاشکال. مخصوصا که نهی از لعب به نرد و شطرنج دلیل خاص دارد. تا خروجش از آلیت قمار احراز نشود استصحاب می کنیم هنوز آلت قمار است و اثبات می شود حرمت لعب به آن و لو بدون بردوباخت.

ص: ۷۸۱

بعضـی از آقایان دیـدم گفتند و دون اثباته خرط القتاه: یعنی اثبات این که شـطرنج از آلیت قمار خارج شده است خیلی دشوار است مخصوصاً با آن سابقه ذهنی.

نکته: این سـابقه های ذهنی در نظر عرف مؤثر است. الان شـما می رویـد به یک شـهری که یک روسـتایی به آن وصل شـده. هنوز هم مردم می گوید شـهر کذا، روستای کذا با اینکه شهرداری آنجا قانون شهر را پیاده می کند اما عرف اسم روستا را می گوید. شـهر کوفه با اینکه وصل به نجف است، اصـلا هیچ انسان احساس نمی کند وارد شـهر دیگری می شود. شهر ری انسان احساس نمی کند از تهران به شـهر دیگری می رود. و لذا بعضـی ها ممکن است در ذهن شان بیاید یک شهر شده است. نخیر. آن سابقه ذهنی عرف تاثیر می گذارد که هنوز عرف بگوید اینها دو شـهر هسـتند، به هم وصل شدند. برخی از شهرهای شمال به هم وصل شدند اما دو شـهر هسـتند. سابقه ذهنی این را باعث می شود. اما شما این پردیسان قم را بگویید، فاصله دارد از قم ولی چون جدید الاحداث است، عنوان مستقلی در برابر قم ندارد به نظر ما عرف می گوید جزء شهر قم است. عرف می گوید ایشان در شهر قم زندگی می کند. وقتی از پردیسان خارج شد می گوید از قم خارج شدیم.

و لذا سابقه ذهنی شـطرنج که حالت قمار است تاثیر می گذارد که هنوز هم عرف بگوید آلت قمار است. ولی اگر یک روزی احراز کردیم آلت قمار نیست باید بحث کنیم که آیا نرد و شـطرنج موضوعیت دارد یا این که بما هما آلۀ القمار از آن ها نهی شده است.

ص: ۷۸۲

مرحوم آقای خوئی در استفتائات فرموده شطرنج و نرد موضوعیت دارد. در صراط النجاه تصریح می کند، می گوید:

اذا خرجت الآله المعده للقمار کالنرد و الشطرنج عن کونها آله بان تصیر مثلا من آلات الریاضه فهل یجوز حین ذاک اللعب بدون رهان؟ الخوئی: لایجوز مطلقا. التبریزی: اذا خرج عن کونه آله قمار بحیث لایقامر به اصلا و لو فی بلد ما فلابأس باللعب به بلارهان.

مرحوم آقای تبریزی بر خلاف نظر استدلالی شان در ارشاد الطالب(۱) که صریحا فرمودند نرد و شطرنج لعب به آنها تعبدا حرام است مطلقا. ولی در فتوای فقهی شان مثل امام فتوی دادند. آقای سیستانی هم همینطور مثل امام و آقای تبریزی فتوی دادند. گفتند اگر یک روزی شطرنج از آلیت قمار بالمره خارج بشود در همه جای دنیا و این را احراز کنیم، بازی با شطرنج و نرد جایز می شود ولی تا احراز نکردیم همه شان می گویند هم امام فرمودند، هم آقای تبریزی فرمودند، هم آقای سیستانی فرمودند استصحاب آلیت قمار جاری است.

آقای سیستانی در بقیه آلات قمار می گویند معیار بلد مکلف است. بیلیارد در شهر خودت ببین آلت قمار هست یا نیست؛ کار نداشته باش به استامبول. اگر آلت قمار نیست در شهر خودت بازی بدون بردوباخت با آن حلال است. در شطرنج می گویند نه، کل دنیا باید حساب بشود از آلیت قمار خارج بشود. اگر روایت خاص دارد موضوعیت دارد مثل آقای خوئی بگویید نرد و شطرنج مطلقا حرام است و لو از آلیت قمار خارج شده باشد و اگر طریقت دارد برای مثال به آلت قمار پس چه فرق می کند با بقیه آلات قمار؟ این یک شبهه ای است که بعدا بحث می کنیم.

۱- (۶) ارشاد الطالب/۱/۲۲۲.

اما فعلا اصل کبرای این بحث را که آیا نرد و شطرنج موضوعیت دارد برای حرمت لعب و لو آلت قمار نباشد یا از باب مثالیت برای آلات قمار است؟

برخی گفته اند که نرد و شطرنج مثال برای آلت قمار نیست زیرا روایات نرد و شطرنج روایات غلاظ و شداد است و احتمال خصوصیت می دهیم:

معتبره مسعده بن زیاد: سئل عن الشطرنج فقال دعوا المجوسیه لاهلها لعنها الله.

موثقه سکونی: نهی رسول الله عن اللعب بالشطرنج و النرد.

معتبره حماد: انی اقعد مع قوم یلعبون بالشطرنج و لست العب بها و لکن انظر فقال ما لک و لمجلس لاینظر الله الی اهله.

مستطرفات سرائر از جامع بزنطی نقل می کند که ما به نظرما صحیح است چون اصاله الحس می گوید که مثل شیخ طوسی که از جوامع روائیه نقل می کرد، ابن ادریس هم از جوامع روائیه نقل می کند و اصاله الحس جاری می شود چون شاید جزء کتب مشهوره بوده.

عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال بیع الشطرنج حرم اکل ثمنه سحت و اتخاذها کفر و اللعب بها شرک و السلام علی اللاهی بها معصیه، و کبیره موبقه و الخائض فیها یده، کالخائض فی لحم الخنزیر لاصلاه له حتی یغسل یده کما یغسلها من مس لحم الخنزیر و الناظر الیها کالناظر فی فرج امه و اللاهی بها و الناظر الیها فی حال ما یلهی بها و السلام علی اللاهی بها فی حالته تلک فی الاثم سواء، و من جلس علی اللعب بها فقد تُبوأ مقعده من النار و کان عیشه ذلک حسره علیه فی القیامه و ایاک و مجالسه اللاهی و المغرور بلعبها فانها من المجالس التی باء اهلها بسخط من الله یتوقعونه فی کل ساعه فیعمک معهم.

گفته می شود که با وجود این روایات غلاظ و شداد می شود بگوییم یک روزی دیگر لعب به شطرنج حلال است؟

کتاب الصلا/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/جمع بین دو طائفه از روایات ۹۵/۱۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاهٔ/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/جمع بین دو طائفه از روایات

تعارض روایات در محقِّق غروب شمس

بحث در محقّق غروب شمس بود و این که أول نماز مغرب استتار قرص است یا زوال حمره مشرقیه است. نظر بزرگان را بیان می کردیم.

نظر مرحوم نائینی (زوال حمره مشرقیه)

آخرین کلام، کلام مرحوم نائینی است:

ایشان فرموده است که زمان مغرب با زوال حمره مشرقیه است که نظر مشهور است، و روایاتی که بر خلاف این دلالت می کند پنج طائفه اند که از این ها جواب می دهیم:

توجیه روایات مخالف و یا حمل بر تقیّه

طائفه أول: روایاتی است که زمان نماز مغرب را غائب شدن شمس می دانند.

ایشان فرموده است: روایات طائفه ثانیه این روایات را تفسیر کرده اند که وقتی حمره از جانب مشرق زائل شود خورشید از شرق و غرب غائب شده است به این معنا که أثر خورشید هم از شرق زائل شود. و قبول داریم ظهور غائب شدن شمس در استتار قرص است ولی اگر شارع غروب شمس را به این مرتبه خاصه تفسیر کند خلاف فهم عرفی نیست زیرا حمره مشرقیه از توابع قرص خورشید است.

طائفه ثانیه: روایاتی مثل روایت: وَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَارَهَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ صَحِبَنِي رَجُلٌ كَانَ يُمَسِّي بِالْمَغْرِبِ وَ يُغَلِّسُ الْفَجْرِ- وَ كُنْتُ أَنَا أُصَلِّي الْمَغْرِبَ إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ- وَ أُصَلِّي الْفَجْرَ إِذَا اسْتَبَانَ لِيَ الْفَجْرُ- فَقَالَ لِيَ الرَّجُلُ مَا يَمْنَعُكَ أَنْ تَصْنَعَ مِثْلَ مَا أَصْنَعُ- فَإِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ قَبْلَنَا- وَ تَغْرُبُ عَنَّا وَ هِيَ طَالِعَهٌ عَلَى مَرْقَدِ آخَرِينَ بَعْدُ- قَالَ فَقُلْتُ إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُصَلِّيَ- إِذَا وَجَبَتِ الشَّمْسُ عَنَّا وَ إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ عِنْدَنَا- لَيْسَ عَلَيْنَا إِلَّا ذَلِكَ- وَ عَلَى أُولَئِكَ أَنْ يُصَلُّوا إِذَا غَرَبَتْ عَنْهُمْ.(۱)

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۹ .

ایشان فرموده است: این طائفه هم با روایات زوال حمره مشرقیه تفسیر می شود. رجل از أول شب که زوال حمره مشرقیه است تأخیر می انداخت. یمسّی بالمغرب را که امام علیه السلام نفی کرد به این معنا است که به مجرد غروب آفتاب از شرق و غرب زمین نماز را می خوانم ولی آن شخص نماز را از این زمان هم به تأخیر می انداخت.

طائفه سوم: روایاتی که از فعل امام حکایت می کند مثل روایت أبان بن تغلب و جماعتی: وَ عَنْ أَبِیهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی جَمِیعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ بْنِ أَبِی الْخَطَّابِ عَنْ مُوسَی بْنِ یَسَارٍ الْعَطَّارِ عَنِ الْمَسْعُودِیِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَیْرِ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنِ الرَّبِیعِ بْنِ سُلَیْمَانَ وَ أَبَانِ بْنِ أَرْقَمَ وَ غَیْرِهِمْ قَالُوا أَقْبَلْنَا مِنْ مَکَّهَ حَتَّی إِذَا کُنَّا بِوَادِی الْأَخْضَرِ إِذَا نَحْنُ بِرَجُلٍ یُصَلِّی وَ نَحْنُ نَنْظُرُ إِلَی شُعَاعِ الشَّمْسِ- فَوَجَدْنَا فِی أَنْفُسِنَا فَجَعَلَ یُصَلِّی- وَ نَحْنُ نَدْعُو عَلَیْهِ (حَتَّی صَلَّی رَکْعَهً وَ نَحْنُ نَدْعُو عَلَیْهِ) وَ نَقُولُ هَذَا مِنْ شَبَابِ أَهْلِ الْمَدِینَهِ- فَلَمَّا أَتَیْنَاهُ إِذَا هُوَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ع فَنَزَلْنَا فَصَلَّیْنَا مَعَهُ وَ قَدْ فَاتَتْنَا رَکْعَهٌ- فَلَمَّا قَضَیْنَا الصَّلَاهَ قُمْنَا إِلَیْهِ- فَقُلْنَا جُعِلْنَا فِدَاکَ هَذِهِ السَّاعَهَ تُصَلِّی- فَقَالَ إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ الْوَقْتُ.(۱)

مرحوم نائینی فرموده است: این طائفه قابل توجیه نیست و تنها راه حمل بر تقیّه است: خود روایت قرینه دارد که نماز قبل از زوال حمره مشرقیه شعار عامّه بوده است که آن ها تعجّب کردند و فکر کردند امام علیه السلام از جوانان عامّه است.

ص: ۷۸۶

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۰ .

طائفه چهارم: روایاتی صریح بیان کرده اند که غروب شمس استتار قرص است: مثل وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَحَدِهِمَا ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِذَا غَابَ كُرْسِيُّهَا- قُلْتُ وَ مَا كُرْسِيُّهَا قَالَ قُرْصُهَا- فَقُلْتُ مَتَى يَغِيبُ قُرْصُهَا قَالَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ فَلَمْ تَرَهُ.(۱)

ایشان فرموده است: این روایت را هم نمی توانیم توجیه کنیم ولی همین که در این روایت امام علیه السلام در مقابل تکرار سؤال سائل قرار گرفته است و به دنبال فرار از جواب است و در آخر هم فرمود فلم تره و نمی خواست جواب دهد و مجبور شد. و احتمال دارد که مراد از اذا نظرت إلیه نظر به قرص با توابع آن که أثر آن است، باشد. ولی این احتمال خلاف ظاهر است و ظاهر این است که در این روایت تقیّه صورت گرفته است.

طائفه پنجم: روایاتی که می گوید وقت مغرب بین غروب شمس تا سقوط شفق است.

ایشان فرموده است: این طائفه هم قابل تفسیر است و غروب شمس را به مرتبه ای از غروب شمس که زوال حمره مشرقیه است تفسیر می کنیم.

ایشان فرموده است که محصّل مطالب ما این شد:

ما هیچ معارضه ای بین روایات نمی بینیم: برخی روایات قابل تفسیر اند و برخی از این روایات قابل تفسیر نیستند ولی قرینه بر این که در مقام تقیّه است در آن وجود دارد و ظاهر در تقیّه است و نوبت به أصالة الجد نمی رسد تا با روایات مربوط به زوال حمره مشرقیه تعارض کند.

ترجیح با مخالف عامّه در صورت تعارض

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۱ .

و اگر کسی بگوید أصالهٔ الجد محکّم است و توجیه آن هم عرفی نیست لذا معارضه وجود دارد: می گوییم روایات زوال حمره مشرقیه چون مخالف عامّه است را ترجیح می دهیم.

و این که ترجیح به مخالفت عامه در مقبوله عمربن حنظله متأخر از ترجیح به صفات راوی است را قبول داریم ولی در مقام هر دو دسته از روایات از جهت سندی مساوی اند و این طور نیست که راویان یک دسته أفقه یا أعدل یا أصدق باشند.

نظر استاد در بحث جمع بین روایات

به نظر ما هر چند برخی از استدلال های مرحوم نائینی و محقّق همدانی و مرحوم حائری و مرحوم بروجردی ناتمام است ولی أصل مدّعا به نظر ما صحیح است و حق با نظر مشهور است که وقت نماز مغرب زوال حمره مشرقیه است:

قابلیت برخی روایات استتار قرص برای تفسیر با روایات زوال حمره مشرقیه

زیرا روایات استتار قرص:

۱-برخی قابل تفسیر اند مثل اذا غابت الشمس و اذا سقط القرص؛ استتار قرص و شمس مراتبی دارد و شارع فرموده است مراد ما از استتار شمس این مرتبه از استتار شمس است که شعاع و أثر خورشید هم از جانب شرق از بین برود و خورشید از شرق زمین هم غروب کند.

و در صورتی که عرف از پذیرش یک تفسیر اباء نمی کند و خلاف ارتکاز عرف نیست جمع، عرفی خواهد بود: در این جا اگر این دو دسته روایت را به عرف بدهید و کنار هم بگذارید عرف بین این دو دسته روایت جمع می کند و از تفسیر اباء نمی کند. مثل این که عرف ابتدای روز را طلوع آفتاب بداند و کسی بگوید اگر هوا روشن شد روز شده است که عرف می گوید نظر این آقا این است که وقتی هوا روشن شود روز محقّق می شود.

ص: ۷۸۸

ضعف سند برخی از روایات غیر قابل حمل

۲- برخی از روایات قابل حمل نیستند ولی نوعاً ضعیف السند اند:

روایت أول: مرسله علی بن حکم: وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَکَمِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَحَدِهِمَا ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِذَا غَابَ كُرْسِيُّهَا- قُلْتُ وَ مَا كُرْسِيُّهَا قَالَ قُرْصُهَا- فَقُلْتُ مَتَى يَغِيبُ قُرْصُهَا قَالَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ فَلَمْ تَرَهُ.(۱)

علی بن حکم عمّن حدّثه مرسل است. و عادةً محتمل نیست که علی بن حکم با یک متن هم با واسطه از امام نقل کند و هم از خود امام نقل کند و لذا یک سند بیشتر نیست و لااقل شبه ارسال دارد.

روایت دوم: روایت أبان بن تغلب است که می گفت دیدیم امام علیه السلام قبل از غائب شدن شعاع شمس نماز مغرب می خواند. این روایت أمالی صدوق هم مشتمل بر مجاهیل است.

ضعف مضمون برخی از روایات

۳-برخی روایات مضموناً قابل التزام نیست:موثقه سماعه است که سند آن خوب است. ولی در روایت می گوید ما خوف داشتیم که خورشید خلف الجبل باشد ولی امام علیه السلام فرمود صعود خلف الجبل لازم نیست و مضمون این روایت به قول صاحب حدائق قابل التزام نیست که استتار خلف الجبل کفایت کند و قائلین به استتار قرص می گویند باید از افق خورشید غائب شود. و این که مرحوم خویی فرموده است شاید أماره شرعیه وجود داشته است خلاف ظاهر است و اگر أماره شرعیه وجود داشت در روایت ذکر می کرد. و اگر خوف داریم خورشید پشت کوه است باید انتظار بکشیم که خورشید غائب شود.

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۱ .

بقیه روایات قابل حمل است حتّی صحیحه اسماعیل بن فضل هاشمی که می گفت یصلّی المغرب حیث یغیب حاجبها: این روایت می گوید زمانی که خورشید دیده نمی شد پیامبر نماز می خواند و روایات دیگر می گویند زمانی خورشید دیده نمی شود که أثر خورشید در شرق هم زائل شود.

حیث یغیب حاجبها به این معنا است که پیامبر نماز مغرب را سریع می خواندند یعنی بر خلاف نماز ظهر که نافله دارد و نماز را با تأخیر می خوانند در نماز مغرب پیامبر با داخل شدن وقت، نماز مغرب را می خواندند و صبر نمی کردند.

روایات زوال حمره مشرقیه صریح است در این که زوال حمره لازم است. در صحیحه عبدالله بن وضاح اگر قرار بود استتار قرص کافی باشد راوی گفت یتواری الشمس و یقبل اللیل (آقای سیستانی یتواری عنّا الشمس نقل کرده است در حالی که روایت عنّا ندارد.) که صریح در این است که استتار قرص شده است و امام علیه السلام می فرماید صبر کن.

به نظر ما جمع عرفی بین این روایات معتبره از طائفه اولی با طائفه ثانیه این است که بگوییم زوال حمره مشرقیه لازم است.

عرفی نبودن جمع دیگران

ثانیاً: بر فرض بگویید این جمع عرفی نیست:

حداقل جمع دیگران هم عرفی نیست:

مثلاً مرحوم خویی روایات طائفه ثانیه را بر این حمل می کند که مراد از زوال حمره، زوال بعض حمره که مقارن با استتار قرص است می باشد که این عرفی نیست.

یا این که برخی روایات زوال حمره را حمل بر علامیّت کرده اند که این هم صحیح نیست زیرا:

روایت عبدالله بن وضّاح می گوید ما می دانیم خورشید پنهان شده است و استتار قرص به نظر عرفی فرض شده است و نمی توان صحیحه عبدالله بن وضاح را بر علامیت زوال حمره مشرقیه حمل کنیم. امام فرمود تأخذ بالحائطه لدینک یعنی دور دینت را دیوار بکش و دین خود را حفظ کن. نه این که در شبهه موضوعیه استتار قرص احتیاط کن.

یا روایت برید بن معاویه که می گفت: اذا غابت الحمره من الشرق غابت الشمس من شرق الارض و غربها: اگر علامت است و معیار غروب شمس است می فرمود فقد غربت الشمس چرا گفت غربت الشمس من شرق الأرض و غربها. این قید ها می گوید غروب شمس به تنهایی کافی نیست و باید از شرق و غرب خورشید غروب کند.

لذا یا جمع ما را که موافق مشهور است حتّی در حیث یغیب حاجبها عرفی می دانید و یا جمع های دیگر هم عرفی نیست و دو طائفه از روایات تکافؤ می کنند و نوبت به مرجّحات می رسد و طائفه ثانیه مخالف تسالم عامّه است و لذا طائفه ثانیه را با مخالفت با عامّه ترجیح می دهیم.

نکته

در کتاب مبانی منهاج الصالحین فرموده اند: ما روایات ترجیح به مخالفت عامه و نیز موافقت کتاب را صحیح نمی دانیم و تنها مرجّح معتبر، أحدثیّت است و خبری که از امام أخیر صادر شود بر معارض هایی که از امام سابق صادر شده است مقدّم است. ولی در این جا ترجیح به أحدثیّت مورد ندارد و نمی توان به صورت کلی یک طائفه را أحدث از دیگری دانست.

ایشان طبق مبانی رجالی خود صحبت کرده است که: عمر بن حنظله (خذ بما خالف العامّه-ما خالف العامه ففیه الرشاد) توثیق ندارد و روایت قطب راوندی (ما وافق أخبار العامه فیؤخذ و ما خالف أخبار العامه فیترک) سندش ضعیف است زیرا در سند آن سیّد أبو البرکات است که توثیق ندارد و فقط صاحب وسائل از او تعریف کرده است و از متأخّرین است که تعریف او اعتبار ندارد.

ص: ۷۹۱

کتاب الصلا/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/جمع استاد در حل تعارض بین روایات ۹۵/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/جمع استاد در حل تعارض بین روایات

نظر استاد در جمع بین روایات معارض در بحث محقّق غروب شمس

بحث راجع به نظر مختار در رابطه با تعارض بین دو طائفه از روایات بود. طائفه اولی بر کفایت استتار قرص دلالت داشت و طائفه ثانیه بر لزوم زوال حمره مشرقیه دلالت داشت.

ما در جلسه قبل عرض کردیم که روایات صریحه در طائفه اولی ضعیف السند است و روایات صحیح از طائفه اولی قابل حمل بر یک مرحله از استتار خورشید است یعنی مراد از غیبوبت شمس، غیبوبت شمس با توابع آن که ضوء آن است، می باشد.

بررسی روایات کفایت استتار قرص

۱-مرسله علی بن حکم

ذکر حدیث به صورت مسند در أمالی صدوق

مراجعه کردیم و دیدیم روایت علی بن حکم که از آن تعبیر به مرسله کردیم در کتاب أمالی صدوق مسنداً از داوود بن فرقد نقل شده است: وَ مِنْهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع مَتَى يَدْخُلُ وَقْتُ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِذَا غَابَ كُرْسِيُّهَا- قَالَ وَ مَا كُرْسِيُّهَا قَالَ قُرْصُهَا- قُلْتُ مَتَى يَغِيبُ قُرْصُهَا قَالَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ فَلَمْ تَرَهُ(۱)

پدر داوود بن فرقد گمنام است ولی مهم نیست زیرا خود داوود در مجلس حاضر بوده است و شنیده است و شهادت می دهد.

ص: ۷۹۲

۱- (۱) بحار الأنوار، ج ۸۰، ص: ۵۶ .

صراحت روایت در کفایت استتار قرص

لذا یک روایت صحیحه در طائفه اولی وجود دارد که صریح در این است که وقت نماز مغرب استتار قرص است و قابل حمل بر زوال حمره مشرقیه نیست.

حمل روایت بر تقیّه

لکن برخی از بزرگـان فرموده انـد که: در این روایت علائم تقیّه وجود دارد و معلوم می شود که سائل اصرار داشت از امام جواب بگیرد و امام علیه السلام نمی خواست جواب بدهد ولی با اصرار زیاد جواب می دهد لذا دیگر أصالة الجدّ در آن جاری نیست.

مناقشه: عدم وجود قرینه برای حمل برتقیّه

ولی به نظر ما این اشکال وارد نیست: سائل اصراری نداشت و سؤال می کند که وقت نماز مغرب چه زمانی است. حضرت می فرماید زمانی که کرسیّ خورشید غائب شود. سؤال می کند که چه زمانی کرسیّ خورشید غائب می شود حضرت جواب می دهد که زمانی که قرص خورشید غائب شود. و در ذهن راوی شبهه بوده است که مراد از غیبوبت خورشید غیبوبت جرم آن است یا باید نور اطراف آن هم غائب شود لذا سؤال می کند و حضرت جواب می دهد که اذا نظرت إلیه فلم تره. و علائم تقیّه در روایت وجود ندارد. لذا این روایت فی حدّ ذاته بر کفایت استتار قرص دلات می کند و صریح است و قابل توجیه نیست.

۲-صحیحه اسماعیل بن فضل هاشمی

وَ عَنْهُ عَنِ الْمِیثَمِیِّ عَنْ أَبَانٍ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ الْفَضْلِ الْهَاشِمِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص یُصَلِّی الْمَغْرِبَ- حِینَ تَغِیبُ الشَّمْسُ حَیْثُ یَغِیبُ حَاجِبُهَا.(۱)

ص: ۷۹۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۸۲ .

عدم صراحت این روایت در کفایت استتار قرص

آقای خویی فرمودند این روایت صریح در کفایت استتار قرص است. ولی به نظر ما روایت نصّ نیست و همان طور که در وافی دارد که: «لعل المراد بحاجبها ضوؤها الذی فی نواحیها فإن حجاب الشمس یقال لضوئها و حاجبها لنواحیها و فی بعض النسخ حین یغیب حاجبها (۱) » شاید مراد از حاجب، ضوء خورشید باشد که بعد از غروب بالای خورشید پدیدار می شود و با زوال حمره مشرقیه از بین می رود. و این نور زردی، که بالای خورشید است غیر از حمره مغربیه است که حالت سرخی دارد.

در لسان العرب می گوید: حاجب الشمس ناحیةٌ منها و ازهری هم حاجب را به طرف الشمس معنا کرده است: طبق تفسیر لسان العرب و ازهری حاجب به معنای بخشی از محیط خود خورشید است که مانند کمانه و ابرو است. و لکن احتمال دارد کلام وافی درست باشد که مراد از حاجب شمس ضوء شمس باشد که بعد از غروب دور خورشید تشکیل می شود. و همین که احتمال آمد و صریح نشد قابل توجیه خواهد بود.

بررسی روایات لزوم زوال حمره مشرقیه

نتیجه این که اگر طائفه ثانیه قابل توجیه باشد که حمل بر علامیّت کنیم حق با نظر مشهور می شود:

و به نظر ما در بین طائفه ثانیه روایتی که قابل حمل بر علامیّت نیست صحیحه عبدالله بن وضّاح است و بقیّه روایات قابل حمل بر علامیّت است:

۱-مرسله ابن أبی عمیر

وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَمَّنْ ذَکَرَهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَقْتُ سُقُوطِ الْقُرْصِ وَ وُجُوبِ الْإِفْطَارِ (مِنَ الصِّیَام) أَنْ تَقُومَ بِحِذَاءِ الْقِبْلَهِ- وَ تَتَفَقَّدَ الْحُمْرَهَ الَّتِی تَرْتَفِعُ مِنَ الْمَشْرِقِ- فَإِذَا جَازَتْ قِمَّهَ الرَّأْسِ إِلَی نَاحِیَهِ الْمَغْرِبِ- فَقَدْ وَجَبَ الْإِفْطَارُ وَ سَقَطَ الْقُرْصُ.(۲)

ص: ۷۹۴

۱- (۳) الوافی، ج ۷، ص: ۲۵۸ .

۲- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۳ .

که روایت صحیحه داوود بن فرقد که صریح در کفایت استتار قرص است می تواند قرینه شود بر این که این مرسله علامیّت را بیان می کند زیرا در برخی مناطق خورشید پشت کوه قرار می گرفت و انتهای افق تیره بود یا أبر بود و أفراد به اشتباه می افتادند لذا حضرت فرمود اگر حمره مشرقیه از بین رفت مسلّم استتار قرص شده است.

۲-روایت برید بن معاویه

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ بُرَیْدِ بْنِ مُعَاوِیَةَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا غَابَتِ الْحُمْرَةُ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ یَعْنِی مِنَ الْمَشْرِقِ- فَقَدْ غَابَتِ الشَّمْسُ مِنْ شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرْبِهَا(۱)

که ممکن است حمل بر أماریّت شود یعنی معیار هر چند غروب شمس است ولی چون انسان شک می کند و معمولاً هوا یا ابری است یا این که کوه مانع دید است لذا می گوید اگر حمره مشرقیه از بین برود قطعاً استتار قرص صورت گرفته است و یقین به استتار پیدا می کنید. نه این که لازم است انتظار بکشید تا حمره مشرقیه از بین برود.

یا روایت ابن أشیم که می گفت: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَشْیَمَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ وَقْتُ الْمَغْرِبِ إِذَا ذَهَبَتِ الْحُمْرَةُ مِنَ الْمَشْرِقِ- وَ تَدْرِی کَیْفَ ذَلِکَ قُلْتُ لَا- قَالَ لِأَنَّ الْمَشْرِقَ مُطِلٌّ عَلَی الْمَغْرِبِ هَکَذَا- وَ رَفَعَ یَمِینَهُ فَوْقَ یَسَارِهِ- فَإِذَا غَابَتْ هَاهُنَا ذَهَبَتِ الْحُمْرَةُ مِنْ هَاهُنَا.(۲)

ص: ۷۹۵

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۲ .

۲- (۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۳ .

می تواند حمل بر أماریّت شود که أماره غروب شمس زوال حمره مشرقیه است. و زوال حمره مشرقیه از نتائج غروب شمس است و قرینه قطعیه بر غروب شمس است. روایت ظهور در أماریّت ندارد ولی قابل حمل بر أماریّت است.

۳-صحیحه عبدالله بن وضّاح

از طرفی صحیحه داوود بن فرقد را داریم و از طرفی صحیحه عبدالله بن وضّاح را داریم که هر دو صریح است و قابل توجیه نیست: وَ عَنْهُ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَضَّاحٍ قَالَ: کَتَبْتُ إِلَی الْعَبْدِ الصَّالِحِ ع یَتَوَارَی الْقُرْصُ- وَ یُقْبِلُ اللَّیْلُ ثُمَّ یَزِیدُ اللَّیْلُ ارْتِفَاعاً- وَ تَسْتَتِرُ عَنَّا الشَّمْسُ وَ تَرْتَفِعُ فَوْقَ اللَّیْلِ حُمْرَهٌ- وَ یُؤَذِّنُ عِنْدَنَا الْمُؤَذِّنُونَ أَ فَأُصَلِّی حِینَئِذٍ- وَ أُفْطِرُ إِنْ کُنْتُ صَائِماً- أَوْ أَنْتَظِرُ حَتَّی تَذْهَبَ الْحُمْرَهُ الَّتِی فَوْقَ اللَّیْلِ- فَکَتَبَ إِلَیَّ أَرَی لَکَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّی تَذْهَبَ الْحُمْرَهُ- وَ تَأْخُذَ بِالْحَائِطَهِ لِدِینِکَ.(۱)

اگر صحیحه عبدالله بن وضّاح مجمل شود یا ظهور داشته باشد مشکلی نداریم و ما هم قائل به کفایت استتار قرص می شویم:

اضطراب متن صحیحه

آقای سیستانی فرمود صحیحه عبدالله بن وضّاح مجمل است زیرا سؤال راوی مضطرب است زیرا از طرفی می گوید: تستر عنّا الشمس که با این می سازد که می خواهد ببینید استتار قرص سبب نماز مغرب است یا زوال حمره لازم است. و از طرفی می گوید یقبل اللیل، یزید اللیل ارتفاعا: لیل به معنای ظلمت است و وقتی می گوید هوا تاریک شد و تاریکی بیشتر شد یعنی حمره مشرقیه هم از بین رفته است. پس سؤال باید از ذهاب حمره مغربیه باشد که قول خطّابیه است.

ص: ۷۹۶

۱- (۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۷۶ .

اگر این فرمایش را قبول کنیم: حتّی اگر خبر ثقه را حجّت بـدانیم و نگوییم خبر موثوق الصدور حجّت است باز با مجمل شدن سؤال سائل، جواب امام علیه السـلام هم مجمل می شود و قابل اسـتدلال نیست. و نیازی به این نیست که بگوییم ما خبر موثوق الصدور را حجّت می دانیم و وثوق به صدور این روایت پیدا نمی کنیم.

مناقشه

ولی انصاف این است که این اشـکال آقای سیسـتانی وارد نیست: اگر می خواست از این سؤال کند که صبر کند و نماز مغرب را بعـد از ذهاب حمره مغربیه بخوانـد نیازی به این تفصـیل نبود و می گفت «هل أصـلی عنـد دخول اللیل أو انتظر حتی یسـقط الشفق» و دیگر ابهام نداشت که بخواهد از این کلمات مکرّر استفاده کند: «یتواری القرص، یقبل اللیل، یزید اللیل ارتفاعاً، تستر عنّا الشـمس، یؤذّن عنـدنا المؤذّنون. نه فقط یک مؤذّن بلکه مؤذّن ها». و مفاد این تعابیر این است که غروب آفتاب محقّق شده است. یقبل اللیل یعنی از نظر عرفی شب آمد. و سؤال از حمره مغربیه أصلاً عرفی نیست و نیازی به این همه تعبیر ندارد.

کما این که فرمایش آقای خویی هم که شـبهه مصداقیه اسـتتار قرص گرفته اند به این خاطر که شاید خورشید پشت کوهی که در طرف مغرب است پنهـان شـده باشـد و امام هم تعبیر به الحائطه لـدینک کرد که شاهـد شـبهه مصـداقیه بودن است. این هم عرفی نیست زیرا:

اگر بنـا بود کوه در مغرب باشـد و احتمـال می داد خورشـید پشت کوه باشـد عرفی نیست که بگویـد خورشـید پنهان می شود (یتواری القرص) بـدون این که فرض کنـد کوهی در مغرب وجود داشـته است. اگر عمود کلام این است که خورشـید پشـت کوه پنهان شده باشد این را بیان می کرد. نه این که به صورت مطلق تمام جملات را بیان کند و تنها در جمله ای جدا بگوید و ترتفع فوق الجبل حمره و در این جمله هم نمی گوید ترتفع فوق الجبل حمره فی جانب المغرب.

ص: ۷۹۷

ظهور آن قدر قوی است که جمع عرفی یا معلوم العدم است و یا احراز نمی شود و باید احراز کنیم که عرف بین این دو خطاب جمع می کند. و به قول مرحوم خویی اگر در یک مجلس این دو را به عرف بدهند آن دو را با هم جمع کند و تنافی نبیند.

أما این که أمر است و حمل بر استحباب کنیم با لسان احتیاط نمی سازد. احوطهم لدین الله یعنی أحفظهم لدین الله. احتیاط به معنای حفظ کردن دین است.

رجوع به ظواهر بعد از تعارض نصین و تساقط

و وقتی جمع عرفی ممکن نشد نوبت به مرجّحات باب تعارض می رسد. اگر مرجّح نداشته باشیم و تساقط کنند: ادّعا می شود که تعارض نصّین منشأ سقوط نصّین می شود و باید به خطاباتی که ظهور دارد رجوع کنیم:

توضیح این که: اگر خطابی گفت اکرم العالم و خطاب دیگر گفت یجب اکرام العالم و خطاب دیگر هم گفت لایجب اکرام العالم؛ در این فرض برخی از معاصرین و از جمله آقای صدر ره فرموده اند که اکرم العالم با یجب اکرام العالم که معارضه ندارد زیرا متوافقین اند. و تنها با لایجب اکرام العام معارضه دارد که خود لایجب با یجب معارض دارد. حجّیت ظهور منوط به عدم ورود نصّ معتبر بر خلاف است. و اگر نصّ معتبر بر خلاف بیاید بر حجّیت ظهور وارد است و با هم تعارض ندارد لذا بین اکرم العالم که دلیل مورود است و بین لا‌یجب اکرام العالم که دلیل وارد است معارضه نیست و معارضه بین یجب و لایجب است و این دو با هم تعارض می کنند.

و این که یجب را کنار زدیم و بعد از تساقط از اکرم العالم استفاده وجوب کردیم مشکلی ندارد و مقتضای صناعت همین است چون طرف معارضه نبود. مثل عام فوقانی یجب اکرام العالم که با لاتکرم العالم الفاسق طرف معارضه نیست و لاتکرم با یجب اکرام العالم الفاسق تعارض می کنند و با تساقط به عام فوقانی رجوع می کنیم.

این بحث به عنوان یک بحث کبروی جایش در این جا نیست. ولی ما این کبری را بعید نمی دانیم ولی استدلال عرفی می کنیم و استدلال عقلی نمی کنیم و صحیح هم نیست زیرا ممکن است حجّیت اکرم العالم عند العقلاء مشروط به عدم نص معتبر فی حدّ ذاته باشد. و «لایجب اکرام العالم» نص معتبر فی حدّ ذاته است هر چند بالفعل مبتلا به معارض شده است. لذا باید ارتکاز عقلاء را نگاه کنیم و ببینیم آیا عقلاء که به عام فوقانی رجوع می کنند در تعارض نصین هم ظاهر را مرجع قرار می دهند. و این بحث، بحث مشکلی است و ما این بحث را محضر آقای زنجانی مطرح کردیم و ایشان فرمودند که این مطلب عرفی نیست.

تطبیق کبری بر مقام این است که: صحیحه عبدالله بن وضّاح نصّ در لزوم زوال حمره مشرقیه است و صحیحه داود بن فرقد نص در کفایت استتار قرص است. و این دو نص با هم تعارض می کنند و تساقط می کنند و بعد به خطابات دیگر که ظاهر است رجوع می کنیم و خطابات ظاهر از دو طائفه جمع عرفی دارد و روایات زوال حمره مشرقیه مفسِّر روایات غروب شمس است.

اگر این کبری را مثل آقای زنجانی قبول نکردیم یا بعد از تعارض نصین گفتیم جمع عرفی بین خطابات متعیّن نیست نوبت به أصل عملی می رسد. آیا أصل عملی در این جا احتیاط است یا برائت است؟

ص: ۷۹۹

ولی به نظر ما صحیحه عبدالله بن وضاح مرجّحیت مخالفت با عامه دارد و أدله مرجّحیت مخالفت با عامه را معتبر می دانیم لذا قائل به لزوم زوال حمره مشرقیه می شویم.

کتاب الصلا/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/تعارض روایات/مرجّحات و أصل عملی ۹۵/۱۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /محقِّق غروب شمس/تعارض روایات/مرجّحات و أصل عملی

ابتدای وقت نماز مغرب و عشاء

تعارض روایات

عرض کردیم در روایات استتار قرص یک روایت صحیحه و صریحه پیدا کردیم که قابل توجیه نیست و آن روایت صحیحه داوود بن فرقد است: وَ مِنْهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع مَتَى يَدْخُلُ وَقْتُ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِذَا غَابَ كُرْسِيُّهَا- قَالَ وَ مَا كُرْسِيُّهَا قَالَ قُرْصُهَا- قُلْتُ مَتَى يَغِيبُ قُرْصُهَا قَالَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ فَلَمْ تَرَهُ(۱)

داوود بن فرقد توسّط نجاشی توثیق شده است و می گوید سمعت أبی یسمع یعنی در مجلس حاضر بودم و می شنیدم لذا نیازی به توثیق پدر داوود نداریم.

در مقابل در طائفه ثانیه که دال بر لزوم زوال حمره مشرقیه است عرض کردیم ظاهراً روایت عبدالله بن وضّاح کالصریح در عدم کفایت استتار قرص است و قابل حمل بر أماریّت نیست.

حال اگر این دو طائفه با هم تعارض و تساقط کنند به بقیّه ظهورات رجوع می کنیم که نظر ما این بود که استتار شمس حمل بر مرتبه خاصی از استتار یعنی زوال حمره مشرقیه می شود.

۱- (۱) بحار الأنوار، ج ۸۰، ص: ۵۶ .

عام فوقانی در فرض تعارض و تساقط

اگر کسی گفت این جمع عرفی بین ظهورات برای ما واضح نیست: یا کبری برای ما واضح نیست که بعد از تعارض نصّین، ظهور مرجع باشد. یا از جهت صغری نمی دانیم که جمع عرفی این است که غروب شمس را بر مرتبه خاصی از آن یعنی زوال حمره مشرقیه حمل کنیم یا زوال حمره مشرقیه را حمل بر أماریّت کنیم.

در این صورت نوبت به رجوع به عام فوقانی می رسد: که ممکن است ادّعا شود آیه «أتمّوا الصیام إلی اللیل» عام فوقانی است:

آقای خویی می فرمایـد: عرف نظر دارد و طلوع شـمس را ابتـدای روز و غروب شـمس را ابتـدای لیل می داند لذا این آیه عام فوقانی می شود.

ولی به نظر ما مبدأ نهار و لیل انصافاً واضح نیست و معلوم نیست عرف در ابتدا و انتهای روز ارتکاز واضحی داشته باشد: شاید عرف ابتـدای روز را روشن شـدن هوا و انتهای روز را تاریک شدن هوا بداند. واضح نیست که عرف مقدار کمی قبل از طلوع آفتاب که هوا روشن است را شب حساب کند. یا مقدار کمی بعد از استتار قرص که هوا روشن است را شب حساب کند.

لذا این آیه نمی تواند عام فوقانی باشد و باید به أصل عملی رجوع می کنیم:

(نکته: توجّه شود که فعلاًـ با کسانی بحث می کنیم که می گوینـد برای ما واضـح نیست که این دو طائفه جمع عرفی دارنـد یا ندارند و نیز ترجیح به مخالفت عامه را هم قبول نمی کنند و مثل صاحب مبانی منهاج الصالحین در سند آن مناقشه می کنند.)

ص: ۸۰۱

أصل عملی در مسأله

در رابطه با أصل عملی سه مبنا وجود دارد:

مبنای أول

نسبت به نماز ظهر و عصر برائت از تضیّق وقت جاری می کنیم و می توانیم نماز را بین استتار قرص و زوال حمره مشرقیه بخوانیم. ولی نسبت به نماز مغرب و عشاء استصحاب عدم وجوب جاری می شود که مرحوم خویی فرمود استصحاب عدم وجوب مانع از جریان برائت می شود لذا بین استتار و زوال حمره نمی توانیم نماز مغرب و عشاء را بخوانیم.

تذکّر: مرحوم خویی در بحث زکات فطره تصریح کرد که وقتی می گوییم وجوب بعد از زوال حمره می آید ثابت می شود که واجب هم بعد از زوال حمره است. که البته ما اشکال می کردیم که این أصل مثبت است ولکن ما فعلاً مبانی را بررسی می کنیم و کاری به صحّت و سقم این مبانی نداریم.

نسبت به روزه، استصحاب بقاء وجوب امساک جاری می شود چون استصحاب در شبهه حکمیه را قبول داریم.

أصل عملی در مسأله طبق مبنای أول

لذا طبق این مبنای أول همه أصل ها جاری می شوند و با هم معارضه ندارند و لذا همه چیز به نفع مشهور تمام شود.

کما این که اگر استصحاب در شبهات مفهومیه را جاری بدانیم استصحاب بقاء نهار جاری می شود و باز نظر مشهور ثابت می شود.

مبنای دوم

مثل مرحوم خویی بگوییم برائت از وجوب اتیان نماز ظهر و عصر در وقت قبل از استتار قرص جاری می کنیم لذا می توان بین استتار و زوال حمره نماز ظهرو عصر را بخوانیم. و استصحاب عدم وجوب نماز مغرب هم می گوید نماز مغرب را نمی توانی بخوانی. ولی در صوم آقای خویی می گوید که من استصحاب در شبهات حکمیه را قبول ندارم لذا استصحاب وجوب را قبول ندارم و برائت از وجوب امساک بین استتار و زوال را جاری می کنم.

مبنای سوم

که مبنای ما است: می گوییم برائت از وجوب تقدیم نماز ظهر و عصر قبل از استتار جاری است و برائت از وجوب تأخیر نماز مغرب به بعد از زوال حمره، جاری می شود و استصحاب عدم وجوب حاکم بر این برائت نیست.

أصل عملی در مسأله طبق مبنای دوم و سوم

طبق مبنای دوم و سوم برائت ها با هم تعارض می کنند و احتیاط لازم می شود به این بیان که؛

طبق مبنای دوم که مبنای مرحوم خویی است: أصل برائت از وجوب تقدیم نماز ظهر و عصر بر استتار، با أصل برائت از وجوب امساک بعد از استتار تعارض می کند. و این که امساک بعد از استتار لازم نباشد ولی بتوانیم نماز ظهر و عصر را بخوانیم خلاف علم اجمالی است.

و نیز طبق مبنای سوم: برائت در نماز ظهر که می گوید می توانی نماز ظهر و عصر را بعد از استتار قرص بخوانی با برائت در نماز مغرب و عشاء که می گوید می توانی نماز مغرب را قبل از زوال حمره مشرقیه بخوانی تعارض می کند و این خلاف شرع بیّن است. لذا علم اجمالی موجب تعارض دو أصل می شود و باید احتیاط کرد.

از أول برائت از تضیّق نماز ظهر و عصر به قبل از استتار با أصل برائت از وجوب تأخیر نماز مغرب به بعد از زوال حمره مشرقیه با هم تعارض دارند. و علم اجمالی تدریجی است که منجّز است.

تذکّر: فرض این است که برائت از تضیّق جاری می شود و نظر مشهور و مختار این است که برائت از تضیّق جاری می شود و هر چند اشکال هایی مطرح شده أمّا در أصول در بحث أقلّ و أکثر ارتباطی در تنبیهی مستقلّ این را بحث کرده ایم و اشکال ها را جواب داده ایم و به نظر مشهور رسیده ایم که أصل برائت صحیح است.

ص: ۸۰۳

ترجیح صحیحه عبدالله بن وضّاح به خاطر مخالفت با عامّه

ولی همه این مطالب با غمض نظر از ترجیح صحیحه عبدالله بن وضّاح به خاطر مخالفت عامّه است. و ما کبرویاً روایات ترجیح به مخالفت عامه را قبول داریم زیرا:

أولاً پنج روایت در این رابطه داریم که ضعف سند عند بعض یا عند الکل دارند ولی مستفیض است و انسان اطمینان به صدور پیدا می کند.

ثانیا: مقبوله عمربن حنظله را تصحیح کردیم زیرا یزید بن خلیفه که جزء مشایخ صفوان است روایتی در وثاقت عمر بن حنظله نقل کرده است: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ عُمَرَ بْنَ حَنْظَلَةَ- أَتَانَا عَنْكَ بِوَقْتٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع- إِذاً لَا يَكْذِبُ عَلَيْنَا قُلْتُ ذَكَرَ أَنَّكَ قُلْتَ- إِنَّ أَوَّلَ صَلَاةٍ افْتَرَضَهَا اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ الظُّهْرُ- وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ لَمْ يَمْنَعْكَ إِلَّا سُبْحَتُكَ- ثُمَّ لَا تَزَالُ فِي وَقْتٍ إِلَى أَنْ يَصِيرَ الظِّلُّ قَامَةً- وَ هُوَ آخِرُ الْوَقْتِ- فَإِذَا صَارَ الظِّلُّ قَامَةً دَخَلَ وَقْتُ الْعَصْرِ- فَلَمْ تَزَلْ فِي وَقْتِ الْعَصْرِ حَتَّى يَصِيرَ الظِّلُّ قَامَتَيْنِ- وَ ذَلِكَ الْمَسَاءُ فَقَالَ صَدَقَ.(۱)

و این که راجع به وقت دروغ نمی گوید أمّا شاید در رابطه با بحث ربا مثلاً دروغ بگوید عرفی نیست. و ظاهر این است که خود عمر بن حنظله را توثیق می کند.

روایت قطب راوندی (ما وافق أخبار العامه فیؤخذ و ما خالف أخبار العامه فیترک) هم که در سند آن سیّد ابوالبرکات است: بعید نیست که سند مکرّر به کتب صدوق باشد و انسان علم به وثاقت ایشان پیدا کند ولی ما در روایت قطب راوندی تأمّل داریم زیرا صاحب وسائل رساله ای پیدا کرده است «رساله فی اختلاف أحادیث أصحابنا للقطب الراوندی» و این رساله از رساله های معروفه نیست و روایات آن هم در کتب معروفه نیامده است.

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۳۳ .

آقای خویی می فرماید صاحب وسائل به کتب تا قطب راوندی سند دارد و قطب راوندی هم تا صدوق سند دارد.

ولی ما قبول نداریم و قرائنی در خود همین رساله قطب راوندی پیدا کردیم که این کتاب معنعن به دست صاحب وسائل نرسیده است زیرا می گوید: «رأیت له رسالة» که ظاهر در این است که اتّفاقی بوده است یعنی پیدا کردم و اگر از استاد خود گرفته بود تعبیر به رأیت نمی کرد. علاوه بر این که قرائنی وجود دارد که صاحب وسائل اجتهادی کتاب ها و نسخه ها را پیدا می کند. یک رساله ای پیدا می کند می بیند در آن خطوط علماء است و متن آن هم متن خوبی است لذا می گوید این کتاب درست است. به طور مثال کتاب النوادر أحمد بن محمد بن عیسی أشعری را نگاه کنید و ببینید چگونه آن را تأیید می کند و در آن أصلاً از این حرف نمی زند که این را از استادم أخذ کردم و تنها می گوید این را پیدا کردم و در آن خطوط علماء بود و با بعض نسخ مقابله کردم و دیدم خوب است. مرحوم نوری می فرماید: یتشبّث لإثبات الکتب بأدله ضعیفه

ترجیح روایات استتار با شهرت

أمّا مرجّح برای داوود بن فرقد و روایات استتار قرص، شهرت ذکر می شود: حدود ۱۴ روایت است و گفته می شود که شهرت دارد ولی روایات طائفه ثانیه از روایات طائفه اولی کمتر بود.

مناقشه

جواب این است که: أولاً برخی از روایات طائفه اولی قابل تفسیر بودند و ما باید روایاتی که صریح بودند و طرف معارضه بودند را حساب کنیم نه روایاتی که قابل تفسیر اند. ثانیاً در صورتی شهرت مرجّح است که طرف مقابل آن شاذّ نادر باشد و طائفه ثانیه حدود ده روایت بود که شاذّ نادر نمی شود.

ص: ۸۰۵

نکات

نکته أول (ملازمه بین ابتدای وقت مغرب و انتهای وقت ظهرو عصر)

اگر وقت نماز مغرب زوال حمره مشرقیه شود: (کما این که نظر مشهور است و در بین معاصرین امام قدس سره در بحث نماز فتوا داده اند و احتیاط واجب نکرده اند. هر چند در بحث مبیت به منی احتیاط واجب کرده است. و آقای زنجانی هم به زوال حمره مشرقیه فتوا می دهد.)

این که وقت نماز مغرب زوال حمره مشرقیه باشد که مشهور فتوا می دهند در مورد نماز ظهر و عصر هم آخر وقت زوال حمره مشرقیه است و طبق نظر مشهور عمداً هم می توان نماز را تا زوال حمره مشرقیه به تأخیر انداخت. در صحیحه زراره تصریح کرده است که وقت نماز ظهر و عصر تا غروب شمس است و وقت نماز مغرب و عشاء از غروب شمس تا انتصاف لیل است. لذا هر چه در رابطه با اول نماز مغرب و عشاء گفتیم شامل انتهای وقت نماز ظهر و عصر هم می شود.

لذا مقتضای صناعت این است که قائل شویم زوال حمره مشرقیه آخر وقت نماز ظهر و عصر و ابتدای وقت نماز مغرب است ولی به صورت قطعی نمی گوییم و با احتیاط واجب این مطلب را به پایان می بریم.

نکته دوم (نقض بهبهانی ره به مشهور نسبت به معنای طلوع شمس)

مرحوم وحید بهبهانی مایل شده است که استتار قرص زمان وقت نماز مغرب است. و به مشهور نقضی کرده است که: اگر غروب شمس به این است که زوال حمره مشرقیه زائل شود و به خود خورشید اکتفا نمی کنید و می گویید أثر آن هم باید زائل شود در طلوع خورشید و طلعت الشمس هم باید بگویید که اگر أثر خورشید در مغرب ظاهر شود خورشید طلوع کرده است.

مناقشه (اختصاص تعبّد به غروب شمس)

جواب می دهیم که: این دو به هم ربطی ندارند و شارع در مورد غروب شمس مرتبه خاصی را در نظر گرفته است و در ظهور عرفی غروب تصرّف کرده است ولی در طلوع خورشید در ظهور عرفی تصرّف نکرده است لذا به همان ظهور عرفی خطاب تمسّک می کنیم.

نکته: ما ترجیح به صفات راوی را قبول نداریم و دلیل آن مقبوله عمربن حنظله و مرفوعه زراه است: مرفوعه زراره سند ندارد و عوالی اللالی از کتاب علامه نقل می کند و در کتب علامه هم نیامده است. و مقبوله عمربن حنظله هم مربوط به قضا و حکم قاضی است و ترجیح به صفات راوی هم مربوط به قاضی است ولی در ادامه سراغ مستند قاضی ها می رود: «ینظر إلی روایتهم عنّا» که همان روایات باشد و مرجّحات روایات را ذکر می کند لذا ترجیح به صفات راوی برای قضات است و ربطی به روایات ندارد با این که ذیل مرجّحات روایات را بیان می کند و مخالفت عامّه از مرجّحات حدیث است و مختصّ به قضای قاضی نیست. علاوه بر این که عرض کردیم در طائفه اول صحیحه داود بن فرقد مهم است و بقیه قابل تفسیر بودند.

ملاک در تعیین نصف لیل

بحث در منتهای وقت نماز مغرب و عشاء که نصف شب است در این است که نصف شب را چگونه تعیین کنیم: صاحب عروه می گوید روشن نیست که آیا از غروب آفتاب تا طلوع فجر حساب می شود یا تا طلوع آفتاب حساب می شود که در برخی از أیّام سال یک ساعت و نیم بین طلوع فجر و طلوع آفتاب فاصله است لذا این دو فرض حدود سه ربع با هم تفاوت دارد. و اگر بین غروب آفتاب و طلوع آفتاب حساب کنیم دوازده ساعت بعد از اذان ظهر نیمه شب می شود و مرحوم خویی نظرشان این است. ولی اگر طلوع فجر را ملاک قرار دهیم حدود سه ربع زودتر نیمه شب می شود.

ص: ۸۰۷

صاحب عروه احتیاط کرده است ولی مشهور قائلند که چون انتهای شب طلوع فجر است و طلوع فجر مبدأ روز است قائل به قول دوم شده اند.

آقای خویی برای نظر خودش به أدله ای تمسّک کرده است: دلیل أول رجوع به عرف است که از نظر عرفی با طلوع فجر روز حاصل نمی شود و دلیلی هم نداریم که شارع در لیل و نهار تصرّف کرده است.

کتاب الصلا/اوقات فرائض /منتهای وقت نماز مغرب و عشاء/ معیار در منتصف اللیل ۹۵/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /منتهای وقت نماز مغرب و عشاء/ معیار در منتصف اللیل

نکات باقیمانده از بحث مبدأ نماز مغرب

عرض کردیم مبدأ نماز مغرب زوال حمره مشرقیه است به خاطر صحیحه عبدالله بن وضاح که آن را بر روایات معارض آن به خاطر مخالفت عامه ترجیح دادیم. بلکه روایات معارض که ظاهر در کفایت استتار قرص شمس بود اکثراً قابل توجیه بود که مراد از استتار قرص مرتبه ای از استتار قرص است. حتّی این روایت صحیحه که می فرماید: وَ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَقْتُ الْمَغْرِبِ إِذَا غَابَ الْقُرْصُ- فَإِنْ رَأَيْتَهُ بَعْدَ ذَلِكَ وَ قَدْ صَلَّيْتَ أَعَدْتَ الصَّلَاةَ الْحَدِيثَ.(۱)

که برخی فکر می کنند این روایت صریح است در این که وقت نماز مغرب غروب آفتاب است. زیرا اگر قرص خورشید به همراه نور آن غائب شود دیگر فرض نمی شود که دوباره خورشید دیده شود و زوال حمره مشرقیه اشتباه ناپذیر است و اشتباه تنها نسبت به غائب شدن قرص به تنهایی، معنا دارد.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۶۷ .

که به نظر ما اگر صریح هم بود به خاطر مخالفت عامه آن آن را طرح می کردیم ولی این روایت صراحت ندارد زیرا قضیّه فرضیه است و انسان گاهی اشتباه می کند و گاهی هوا آن قدر تاریک می شود که انسان فکر می کند زوال حمره مشرقیه شده است و شب شده است بعد می فهمد هنوز شب نشده است. در روایتی صحیحه داریم: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْمٍ صَامُوا شَهْرَ رَمَضَانَ فَغَشِيَهُمْ سَحَابٌ أَسْوَدُ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَظَنُّوا أَنَّهُ لَيْلٌ فَأَفْطَرُوا ثُمَّ إِنَّ السَّحَابَ انْجَلَى فَإِذَا الشَّمْسُ فَقَالَ عَلَى الَّذِي أَفْطَرَ صِيَامُ ذَلِكَ الْيَوْمِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ- أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ فَمَنْ أَكَلَ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ اللَّيْلُ فَعَلَيْهِ قَضَاؤُهُ لِأَنَّهُ أَكَلَ مُتَعَمِّداً.(۱) یعنی کما این که در این روایت ذکر شده است ممکن است أبرهای سیاهی وجود داشته باشد که انسان فکر کند زوال حمره مشرقیه صورت گرفته است و شب شده است.

یا روایت خثعمی که بنی سلمه بعد از نماز پیامبر نهصد متر راه می رفتند و وقتی به خانه می رسیدند جای تیرها در دیوار را می

دیدند یعنی هوا این قدر روشن بود. گفته می شود این روایت صریح در این است که استتار قرص ملاک است زیرا اگر زوال حمره مشرقیه شرط باشد و پیغمبر نماز بخواند و بنی سلمه نهصد متر راه هم بروند دیگر هوا تاریک می شود و جای تیر ها هم معلوم نمی شود:

و لکن می گوییم این روایت علاوه بر این که سند آن را برخی ضعیف می دانند، ولی به نظر ما چون محمد بن یحیی خثعمی مروی عنه ابن أبی عمیر است با سند مشکل نداریم. ولی می گوییم دلالت روایت بر کفایت استتار قرص نه تنها صریح نیست بلکه دلالت بر کفایت استتار قرص هم نمی کند زیرا:

۱- (۲) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۴، ص: ۱۰۰ .

نهصد متر راه حدود ده دقیقه طول می کشد و هوا هم این قدر تاریک نمی شود که دیگر موضع سهام را نبینند و این را هم در نظر داشته باشید که الآن اذان را فکر می کنم کمی دیرتر می گویند. و این را هم نگفته اند که بنی سلمه با أسب بودند یا پیاده بودنـد. علاوه بر این که در قـدیم چشم ها به تاریکی عادت داشـته است و خصوصاً اگر شبی بوده است که مهتاب بوده اسـت مطلب روشن تر می شود.

منـازل آن هـا تـا مسـجد پیـامبر نصف میـل یعنی نهصـد متر بوده است وقتی به خـانه هایشان می رسـیدند آن جایی که روز ها تیرانـدازی کرده بودنـد و جای تیرها در دیوار مانـده بود را می دیدند یعنی هوا هنوز این قدر تاریک نشده بود. و ظاهر روایت این است که موضع تیرها هم کنار منازلشان بوده است.

و بر فرض اگر صـریح هم باشـد با روایت عبـدالله بن وضّاح معارض می کند و مخالفت عامّه مرجّح صـحیحه عبدالله بن وضاح خواهد بود.

منتهای وقت مغرب (معیار در تعیین منتصف اللیل)

مشـهور گفته انـد منتهـای مغرب که منتصف اللیـل است نصف بین غروب شـمس که بـا زوال حمره مشـرقیه محقّق می شود تا طلوع فجر است.

مرحوم خویی فرموده اند: منتصف اللیل از غروب شمس است و غروب را به استتار قرص می دانم، تا طلوع شمس.

کلام علامه مجلسی در تعیین معنای لیل و نهار

نکته: مرحوم مجلسی در بحار جلد هشتاد صفحه ۷۴ مفصّل بحث کرده است و قائل شده است أول شب غروب شـمس است و آخر شب طلوع فجر است.

ص: ۸۱۰

ایشان تعبیری جالب دارند: اعلم أن بعض أصحابنا فی زماننا جددوا النزاع القدیم الذی کان فی بعض الأزمان السابقه و اضمحل لوضوح الحق فیه و اتفق الخاص و العام فیه علی أمر واحد و هو الخلاف فی معنی اللیل و النهار شرعا و عرفا بل لغه هل ابتداء النهار من طلوع الفجر أو طلوع الشمس و عندنا أنه لا یفهم فی عرف الشرع و لا فی العرف العام و لا بحسب اللغه من الیوم أو النهار إلا ما هو من ابتداء طلوع الفجر و لم یخالف فی ذلک إلا شرذمه قلیله قد انقرضوا. نعم بعض أهل الحرف و الصناعات لما کان ابتداء عملهم من طلوع الشمس قد یطلقون الیوم علیه و بعض أهل اللغه لما رأوا هذا الإصلاح ذکروه فی کتب اللغه و یحتمل أن یکون کلاهما بحسب اللغه حقیقه و کذا المنجمون قد یطلقون الیوم علی ما بین الطلوع إلی الغروب و علی ما بین الطلوع إلی الطلوع و علی ما بین الغروب إلی الغروب و علی ما بین الزوال إلی الزوال و کذا النهار علی المعنی الأول و اللیل علی ما بین غروب الشمس إلی طلوعها.(۱)

ثمرات بحث از معنای لیل و نهار

نکته: ثمره این بحث تنها در نماز مغرب و عشاء ظاهر نمی شود بلکه این که أول روز طلوع فجر است یا طلوع آفتاب است در موارد دیگر هم ثمره دارد: مثلاً در بحث اقامه عشرۀ أیام آقای زنجانی می گوید محتمل است ۲۴۰ ساعت مراد باشد. ولی مشهور می گویند مراد ده روز است هر چند ده شب نشود لذا این که ده روز اقامه داشته است یا نه به ابتدا و انتهای شب بستگی دارد. یا در بحث حیض که أقلّ آن ثلاثۀ أیّام است: آقای زنجانی سه روز را ۷۲ ساعت می گیرند که به نظر ما در بحث حیض همین درست است. ولی مشهور سه روز کامل را محاسبه می کنند و شب را محاسبه نمی کنند لذا این بحث ثمره دارد. و نیز در بحث خیار حیوان ثلاثۀ أیّام این ثمره مترتّب می شود.

۱- (۳) بحار الأنوار، ج ۸۰، ص: ۷۴ .

أدله مرحوم خویی بر اتمام لیل با طلوع شمس

مرحوم خویی مستند های خود را ذکر می کند و مستند های مشهور را ردّ می کند.

عمده استدلال ایشان فهم عرفی و ردّ استدلال مشهور است: ایشان می گوید از نظر عرف مسلّم طلوع فجر منتهای شب نیست.

ایشان می فرماید دو روایت ضعیفه هم مؤیّد ما است:

مؤیّدات

روایت أول (عمر بن حنظله)

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ زَوَالُ الشَّمْسِ- نَعْرِفُهُ بِالنَّهَارِ فَكَيْفَ لَنَا بِاللَّيْلِ- فَقَالَ لِلَّيْلِ زَوَالٌ كَزَوَالِ الشَّمْسِ- قَالَ فَبِأَيِّ شَيْ ءٍ نَعْرِفُهُ قَالَ بِالنُّجُومِ إِذَا انْحَدَرَتْ.(۱)

یعنی ستاره هایی که هنگام غروب آفتاب طلوع می کنند وقتی به بالای سر شما رسیدند و به طرف غرب متمایل شدند منتصف اللیل محقّق می شود.

ایشان فرموده است: نیمه بین غروب آفتاب و طلوع آفتاب است که این ستاره از بالای سر ما رد می شود زیرا مدار این ستاره مدار خورشید است وگرنه علامت زوال شب نمی شود.

ایشان فرموده است از این روایت می فهمیم که معیار زوال لیل ستاره ای است که دو ویژگی داشته باشد أول این که با غروب شمس طلوع کند نه ستاره ای که چند ساعت بعد از غروب شمس طلوع می کند.دوم این که در وسط شب هم در وسط آسمان باشد یعنی مدار آن همان مدار خورشید باشد و معیار آن ستاره ای که در ابتدای شب وسط آسمان است هم نیست.

حرکت خورشید و ستاره آن هم در یک شب برای ما محسوس نیست بلکه حرکت برای زمین است و ما فکر می کنیم خورشید یا ستاره ها یا ماه حرکت می کنند.

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۷۳ .

اگر مدار ستاره غیر از مدار خورشید باشد شب ها فرق نخواهد کرد: زیرا این که شب ها در زمستان و تابستان کوتاه و بلند می شود اختلاف مـدار خورشـید است که گاهی بالای خط اسـتواء است و گاهی بالای خط اسـتواء است. لـذا اگر مدار سـتاره در زمستان همان مدار خورشید در تابستان باشد، موجب کوتاهی شب می شود.

و ما فکر کردیم و فهمیدیم که حقّ همین است که مرحوم خویی فرموده است که مدار ستاره باید مدار خورشید باشد تا شب و روز که نسبت به خورشـید سـنجیده می شود نسبت به سـتاره هم یکسان شود. در شب که خورشید غائب است اگر ده ساعت طول می کشد باید برای ستاره هم همین گونه باشد.

لـذا این روایت دلیـل می شود که معیار انحـدار نجوم از غروب آفتاب تا طلوع شـمس است وگرنه این علامت درست در نمی آید.

ایشان سند را ضعیف می داند ولی ما سند را صحیح می دانیم.

ولی دلالت این روایت مشکل دارد و وثوق نوعی به خلل در این روایت وجود دارد زیرا ستاره ای که در مدار خورشید باشد و با غروب خورشید طلوع کند پیدا نکردیم ما یک نجم هم پیدا نکردیم با این که در روایت تعبیر به نجوم کرده است.

روایت دوم

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِیسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ کِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْحُسَیْنِ عَنْ أَحْمَدَ الْقَرَوِیِّ عَنْ أَبَانٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: دُلُوکُ الشَّمْسِ زَوَالُهَا وَ غَسَقُ اللَّیْلِ بِمَنْزِلَهِ الزَّوَالِ مِنَ النَّهَارِ.(۱)

این روایت هم زوال لیل را به زوال نهار تشبیه کرده است.

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۷۳ .

اشکال این روایت ضعف سند است و أحمد قروی توثیق ندارد. و این که آقای خویی فرموده است ابن ادریس به کتاب محمد بن علی بن محبوب سند ندارد صحیح نیست زیرا ابن إدریس وقتی به این کتاب می رسد می گوید و هو بخطّ الشیخ عندی و شیخ طوسی هم به این کتاب سند دارد و سند شیخ طوسی کافی است.

به لحاظ دلالت ممکن است کسی مناقشه کند که معلوم نیست تنزیل روایت از جمیع جهات باشد: شاید می خواهد بگوید همان طور که زوال نهار مبدأ نماز ظهر و عصر است غسق اللیل هم مبدأ نماز شب و منتهای نماز مغرب و عشاء است. أما این که غسق اللیل چه زمانی باشد را بیان نمی کند.

آقای خوئی فرموده است که ما از این جهت استفاده می کنیم که غسق به معنای شدت ظلمت است و شدت ظلمت در شب هم منتصف اللیل است زیرا در روایات گفته اند غسل اللیل منتصف اللیل.و شب هم از سایه ای که توسط خورشید ایجاد می شود تشکیل می شود. لذا وسط سایه تاریک ترین قسمت سایه است.

ولکن این مطلب خیلی برای ما واضح نیست زیرا دقت عقلی نباید بکنیم و به طور عرفی تاریکی نیمه شب با تاریکی یک ساعت قبل از آن یا یک ساعت بعد از آن فرق نمی کند و همه شدت ظلمت است. ما قبول داریم که روایت غسق اللیل را به منتصف اللیل تفسیر کرده است ولی از کجا معلوم منتصف اللیل بین غروب آفتاب تا طلوع شمس است شاید نظر مشهور درست باشد زیرا در هر دو صورت شدت ظلمت لیل صدق می کند.آن منتصف ما بین غروب الشمس الی طلوع الشمس فقط غسق اللیل نیست؛ اطرافش هم یک ساعت قبل، یک ساعت بعد هم غسق اللیل است. شارع می گوید منتصف اللیل،شاید حرف مشهور درست باشد.

ص: ۸۱۴

و لذا این مؤیدها را قبول نداریم.

مشهور به آیاتی استدلال کرده اند که در این جلسه اجمالاً به آن اشاره می کنیم:

آیه أول:انا انزلناه فی لیله القـدر سـلام هی حتی مطلع الفجر. یعنی مطلع الفجر، شب قـدر، تمام می شود، شب تمام می شود. نه این که شب هست سلام نیست، تخصیص زدیم، این خلاف ظاهر است.

و اللیل اذ ادبر و الصبح اذا اسفر. شب می رود صبح می آید. و اینکه صبح بعد از طلوع شمس است را هیچ کس نمی گوید. و الصبح اذا اسفر یعنی آشکار بشود. آشکاری صبح به طلوع فجر است.

و اللیل اذا عسعس و الصبح اذا تنفس. صبح را در مقابل لیل قرار داده است.

کتاب الصلا/اوقات فرائض /لعب با آلات قمار بدون رهان–لعب با غیر آلات قمار با رهان ۹۵/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /لعب با آلات قمار بدون رهان–لعب با غیر آلات قمار با رهان

قسم دوم: لعب با آلات قمار بدون برد و باخت مالی

بحث راجع به این بود که ظاهر أدله این است که لعب به آلات قمار بدون رهان حرام است.

حکم شطرنج بعد از خروج از آلیّت للقمار

و در مورد شطرنج اختلاف است که بعد از خروج از آلیّت قمار آیا حرمت باقی می ماند یا نه؟

نظر مرحوم خویی (حرمت)

مرحوم خویی فرمودند:

حرمت شـطرنج دائر مـدار صـدق آلیّت قمار نیست و نص خاص از لعب به شـطرنج نهی کرده است و روایاتی را خوانـدیم که نهی غلیـظ و شدیـد داشت. از جمله در جـامع بزنطی نقل شـد که به نظر ما معتبر است ولی مرحوم خویی معتبر نمی داننـد ولی ایشان به روایات دیگر که نهی از شطرنج و نرد در آن مطرح شده است تمسّک می کنند.

ص: ۸۱۵

نظر برخی بزرگان (عدم حرمت)

در مقابل امام قدس سره، آقای سیستانی و مرحوم استاد فرموده اند:

عرفاً از نهی از لعب به شطرنج اطلاق استفاده نمی شود زیرا شطرنج در آن زمان آلت برای قمار بوده است لذا به ذهن می زند که وجه نهی به خاطر آلت قمار بودن شطرنج بوده است. و اگر از آلیّت قمار خارج شد دیگر نهی اطلاقی ندارد و آن را شامل نمی شود.

تأیید قول به حرمت (آلت قمار نبودن شطرنج در زمان ائمه)

برخی در تأیید فرمایش مرحوم خویی گفته اند:

شطرنج در زمان أئمه هم آلت قمار نبوده است و أمراء و سلاطین با آن بازی می کردند و این ها برد و باخت مالی نمی کردند. و اگر این روایات خاص نبود می گفتیم اگر برد و باخت مالی با شطرنج هم بشود قمار بر آن صادق نیست و یک نوع مسابقه علمی و فکری است و مثل این است که دو نفر سر کشیدن بهترین نقاشی یا بهترین خطاطی با هم مسابقه می دهند و هنر خود را بروز می دهند که قمار بازی نیست. یا فوتبال یک کار فنّی است. ولی در قمار بحث شانس مطرح است ولی در شطرنج نیاز به هنر و فکر دارد و شانس نقش أصلی را بر عهده ندارد. و مثل فوتبال بازی و خوش نویسی و نقاشی است. ولی چون روایت گفته است بازی با شطرنج حرام است ما ملتزم می شویم.

البته این مطلب که در کتاب استدلالی مطرح کرده اند غیر از آنی است که در استفتائات ذکر کرده اند که موافق با نظر امام قدس سره است.

ص: ۸۱۶

مناقشه در تأیید

به نظر ما این مطلب درست نیست:

از کجا می گویید که شطرنج در زمان ائمه آلت قمار نبوده است و متفاهم عرفی این است که شطرنج ابزار قمار بازی بوده است و شما باید این را ثابت کنید که آلت قمار نبوده است و ما می گوییم احتمال این که نهی از شطرنج به خاطر صدق آلت قمار بودن است کافی است که به اطلاق نتوانیم تمسّک کنیم.

علاوه بر این که برای پادشاهان هم لذّت بخش بوده است که طرف مقابل پولی را پرداخت کند هر چند نیازی به پول ندارند. و گفتیم متفاهم عرفی این است که شطرنج یک نوع قمار است و در روایات در عداد آلات قمار ذکر شده است مثل «النَّرْدُ وَ الشِّطْرَنْجُ وَ الْأَرْبَعَةَ عَشَرَ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ وَ كُلُّ مَا قُومِرَ عَلَيْهِ فَهُوَ مَيْسِرٌ». و نرد و أربعهٔ عشر یقیناً قمار است، و درست نیست بگوییم شطرنج بازی قمار نیست و یک نوع مسابقه هنری است.

لذا ما فرمایش مرحوم استاد و آقای سیستانی را وفاقاً للسید الامام بعید نمی دانیم:

که اگر شطرنج عرفاً دیگر آلت قمار نباشد (که عرض کردیم سابقه آلت قمار بودن شطرنج باعث می شود که به آسانی خروج شطرنج از آلیّت قمار را احراز نکنیم.) دیگر حرام نخواهد بود و نمی توان به روایات تمسّک کرد هر چند لسان روایات غلاظ و شداد باشد زیرا لسان غلاظ و شداد دلیل نمی شود از موضوع آن رفع ید کنیم و شاید این لسان مربوط به شطرنج بما هو آلهٔ القمار باشد.

جریان استصحاب حرمت لعب با شطرنج

ولی ما اشکالی به امام قدس سره و آقای سیستانی که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول دارند، داریم:

در فرضی که شطرنج از آلیّت قمار خارج می شود: اگر نهی به ذات شطرنج تعلّق گرفته باشد هم چنان نهی باقی است و اگر نهی به شطرنج به خاطر آلیّت قمار تعلّق گرفته باشد الآن دیگر مرتفع شده است و با شکّ شما که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول دارید باید استصحاب را جاری کنید زیرا یقین به حدوث نهی داریم و شک در بقاء نهی دارید. آیا استظهار می کنید که نهی از شطرنج به معنای نهی از شطرنج بما هو آلهٔ القمار است که این سخت است و نمی توان گفت ظاهر دلیل این است که اگر آلت قمار نبود حرام نیست. نهایت این است که بگویید نهی از شطرنج بیش از این ظهور ندارد که زمانی که آلت قمار است حرام است و بعد از خروج از آلیّت شک در حرمت پیدا می کنیم نه این که حجّت بر زوال حرمت از آن داشته باشیم.

و در استصحاب موضوع به نظر عرفی باید باقی باشد و موضوع جعل مهم نیست مثل الماء المتغیّر نجس که بعد از زوال تغیّر استصحاب جاری می شود چون عرف معروض نجاست را ماء می داند. لذا هر چند موضوع حکم، لعب با آلات قمار بود ولی عرف ذات شطرنج را معروض مستصحب می بیند.

بله کسانی مثل مرحوم استاد و ما که استصحاب در شبهات حکمیه را جاری نمی دانند می توانند برائت جاری کنند.

مناقشه (عدم جریان استصحاب در شطرنج های جدید)

ان قلت: شطرنج های قدیم استصحاب حرمت لعب دارند. ولی شطرنج های جدید مثل شطرنج های کامپیوتری که از أول ساختش مشکوک است که آلت قمار است یا نه، حالت سابقه یقینی ندارد.

ص: ۸۱۸

جواب (موضوع بودن طبیعت شطرنج)

قلت: عرف طبیعت شطرنج را موضوع حرمت می بیند: طبیعی شطرنج حرام بود و الآن استصحاب می کنیم که طبیعی شطرنج حرام است. و گرنه این اشکال در استصحاب آلیّت قمار جاری می شود زیرا شطرنج های جدید از أول حدوث مشکوک است که آلت قمار است در حالی که امام قدس سره فرمود استصحاب آلیّت قمار جاری می شود باید احراز شود که از آلیّت قمار خارج شود تا حلال شود. و این نقضی بر امام قدس سره و آقای سیستانی می شود.

بررسی کلام آقای سیستانی (تفصیل بین موارد منصوص و سایر آلات قمار)

راجع به کلام آقای سیستانی که راجع به شطرنج و نیز نرد که منصوص اند فرمودند باید از کل دنیا از آلیّت قمار خارج شود ولی در بقیّه آلات قمار که منصوص نیستند مثل بیلیارد، عرف بلد ملاک است (یعنی متعارف از کسانی که با آن بازی می کنند در این شهر به چه شکل است).

می گوییم:

۱-اگر شطرنج خصوصیّت ندارد و آلت قمار بودن مهم است: چرا عرف بلد را ملاک قرار می دهید اگر در اکثر بلدان آلت قمار باشد کفایت می کند ولو در بلد ما آلت قمار نبود. کما این که در مکیل و موزون این را می گوییم که اگر در اکثر بلدان مکیل و موزون باشد ولی در شهر ما مکیل و موزون نباشد، کفایت می کند. این ها با «لایسجد علی ما یلبس أو یؤکل» چه فرق می کند.

لذا به نظر ما معیار متعارف بلدان در عالم است. و اگر خروج شطرنج از آلیّت قمار در متعارف بلدان احراز نشود استصحاب بقاء آلیّت للقمار می کنیم. و گفتیم گذشته سیاه شطرنج در عدم احراز خروج از آلیت للقمار تأثیر دارد.

ص: ۸۱۹

البته لعب به شطرنج شبهه انصراف دارد که طرف مقابل شما انسان باشد و شامل بازی های کامپیوتری نشود ولی همان طور که آقای سیستانی احتیاط کرده اند جای احتیاط دارد که اطلاق لعب به شطرنج اینجا را هم شامل شود.

۲-و اگر شطرنج خصوصیت دارد مثل آقای خویی مطلقاً قائل به حرمت شوید.

و اگر به خاطر آلت قمار بودن حرام است مثل بقیّه آلات قمار عرف بلد را ملاک قرار دهید. چه فرقی بین شطرنج و سایر آلات قمار وجود دارد که این گونه تفصیل داده اید.

قسم سوم: لعب با غیر آلات قمار با برد و باخت مالی

مثال های زیادی دارد: وزنه برداری، کشتی گیری، خروس جنگی، مسابقه پرش و ...

مرحوم شیخ انصاری فرموده است:

ظاهر این است که بازی با برد و باخت در غیر آلات قمار حرمت تکلیفی و وضعی دارد و فرموده اند که مرحوم بحر العلوم در مصابیح الاحکام فرموده است: لاخلاف فی حرمته و فساده. و فرموده اند ایشان درست فرموده اند لذا بازی با برد و باخت در غیر آلات قمار حرام است و تنها مثل اسب دوانی و تیراندازی از موارد منصوص، استثناء شده اند.

أدله حرمت بازی با غیر آلات قمار با برد و باخت مالی

در مهذّب، تنقیح، مسالک و تذکره ادّعای اجماع شده است و مرحوم شیخ می فرماید: «و هو الحجۀ» ولی مرحوم خویی فرموده است اجماع مدرکی است و حجّت نیست. صاحب جواهر هم این اجماع را قبول نکرده است. و فرموده است بعید نیست بگوییم لعب با برد و باخت با غیر آلات قمار حرمت وضعی دارد و سبب ملکیت نمی شود ولی حرمت تکلیفی ندارد.

ص: ۸۲۰

با قطع نظر از اجماع أدله دیگر شیخ ره عبارتند از:

دلیل أول

عرفاً قمار صدق می کند زیرا قمار به معنای برد و باخت مالی است و در صدق قمار لازم نیست آلات قمار هم وجود داشته باشد.

مناقشه امام قدس سرّه

فرموده است: به چه دلیل می گویید قمار یقیناً بر برد و باخت مالی در غیر آلات قمار صادق است. و فرموده است که ما جزم داریم که بر مسابقه خوش نویسی و آواز خوانی و مسابقه دوندگی، در صورتی که با برد و باخت مالی باشد قمار صدق نمی کند. و کلمات أهل لغت مختلف است: برخی مطلق لعب مع الرهان را قمار دانسته اند و برخی لعب با آلات قمار را، قمار دانسته اند لذا نمی توان به آن استناد کرد.

بررسی مناقشه امام قدس سره

این نقض امام قدس سره به مسابقه خوش نویسی و مسابقه صوت و دویدن، ممکن است جواب داده شود که شاید در مفهوم قمار لعب أخذ شده باشد نه لعب به آلات قمار بلکه لعب به هر شی ای مثل لعب با گردو که از آلات قمار نیست. لذا نمی توان خوش نویسی را که لعب نیست با مواردی که لعب است قیاس کرد. و مواردی که ایشان به عنوان نقض آورده اند لعب و بازی نیست.

و لکن انصاف این است که همان طور که امام قدس سره فرمودند صدق قمار بر لعب به آلات قمار محرز نیست و شاید لعب با آلاتی که تعارف اللعب به مع الرهان در صدق آن دخیل باشد.

دوری بودن شرطیّت لعب با آلات قمار در صدق قمار

ص: ۸۲۱

ان قلت: این بیان شما دوری است: شما می گویید آلات قمار؛ حال اگر در صدق قمار، لعب با آلت قمار شرط باشد دور پیش می آید: أول باید شطرنج آلت قمار باشد تا بازی با آن قمار شود و تا بازی با آن قمار نباشد آلت قمار نمی شود. مثلاً شطرنج زمانی آلت قمار می شود که بازی با آن مع الرهان متعارف باشد. یعنی أول باید شطرنج آلت قمار باشد تا بازی با آن قمار باشد و تا بازی با آن قمار نباشد آلت قمار نمی شود. که در جلسه دیگر این را بررسی می کنیم.

کتاب الصلا/اوقات فرائض /منتهای شب (طلوع فجر یا طلوع شمس) ۹۵/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوقات فرائض /منتهای شب (طلوع فجر یا طلوع شمس)

خلاصه مباحث گذشته:

منتهای شب (معیار در تعیین منتصف اللیل)

بحث راجع به این بود که منتهای شب طلوع فجر است یا طلوع شمس است که طبعاً در شناخت نیمه شب مؤثّر خواهد بود که بین غروب آفتاب و طلوع فجر است که نظر مشهور است یا میان غروب آفتاب یا طلوع شمس است که نظر مرحوم خویی و مرحوم استاد است.

مرحوم خویی (طلوع شمس)

دلیل (استظهار عرفی)

مرحوم خویی فرمودند که: استظهار عرفی ما این است که معیار شب و روز عرفاً طلوع شمس است که تا وقتی که طلوع نکرده است عرف می گوید شب است و وقتی طلوع می کند عرف می گوید روز است.

علاوه بر این که در روایات غسق اللیل به منتصف اللیل تفسیر شده است و غسق اللیل به معنای اوج ظلمت شب است. و اوج ظلمت شب نیمه شب ما بین غروب خورشید و طلوع خورشید است. زیرا خورشید که غروب می کند به تدریج هوا تاریک می شود و وقتی به نقطه وسط میان غروب و طلوع خورشید می رسد، ما در دورترین نقطه نسبت به خورشید هستیم و در عمق سایه خورشید وارد می شویم و اوج ظلمت شب این موقع است. و غسق اللیل هم همین است که در روایات به منتصف اللیل تفسیر شده است.

ص: ۸۲۲

علاوه بر این که روایات گفته اند زوال النهار، وسط النهار و منتصف النهار اذان ظهر است یعنی نیمه اول روز تمام می شود و وارد نیمه دوم می شویم و اگر نیمه أول روز را از اذان صبح تا اذان ظهر حساب کنیم از نیمه دوم بزرگتر می شود و دیگر وسط النهار نخواهد بود.

مؤیّدات

بعد فرموده است: دو روایت داریم که سند آن ضعیف است و لذا به عنوان مؤیّد ذکر می کنیم:

روایت أول

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ زَوَالُ الشَّمْسِ- نَعْرِفُهُ بِالنَّهَارِ فَكَيْفَ لَنَا بِاللَّيْلِ- فَقَالَ لِلَّيْلِ زَوَالٌ كَزَوَالِ الشَّمْسِ- قَالَ فَبِأَيِّ شَيْ ءٍ نَعْرِفُهُ قَالَ بِالنُّجُومِ إِذَا انْحَدَرَتْ.(۱)

ما سند این روایت را قبول داریم.

دلالت روایت: امام علیه السلام فرمود نیمه شب به انحدار نجوم فهمیده می شود. مرحوم خویی فرموده اند که ستاره ها پخش اند، در شرق، غرب، جنوب و شمال: برخی از ستاره ها در روز در افق بوده است و ما نمی دیدیم و یک ساعت بعد از غروب آفتاب از افق غائب می شود. و برخی از ستاره ها بعد از ساعت ها از غروب آفتاب تازه از مشرق طلوع می کند و بعد از اذان صبح هنوز بالای سر ما است. لذا معیار ستاره هایی است که مقارن با غروب آفتاب طلوع می کنند.

بعد ایشان فرموده است: ستاره هایی که همزمان با غروب آفتاب طلوع می کنند فرق می کنند و باید مدار این ستاره ها هم با مدار خورشید متّحد باشد: شما نگاه کنید علّت این که شب های زمستان طولانی و شب های تابستان کوتاه است به خاطر مدار خورشید است: خورشید در شب یلدا بیست و سه درجه و نیم زیر خط استواء است و در مدار رأس الجدی است و لذا قطب جنوب شش ماه روز است و نیم کره جنوبی تابستان است و روز آن خیلی بلند است ولی نیم کره شمالی که ما در آن هستیم روزش کوتاه و شب آن بلند است. و قطب شمال در این وقت شش ماه شب است.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۷۳ .

و خورشید در طولانی ترین روز تابستان بیست و سه درجه و نیم بالای خط استواء است. و لذا قطب شمال شش ماه روز است ولی قطب جنوب شش ماه شب است. و مقدار روشنای نیم کره شمالی در تابستان زیاد است و مقدار تاریکی آن کم است لذا وقتی زمین می چرخد زودی تاریکی تمام می شود.

پس مدار خورشید باعث طولانی و کوتاه شدن شب ها می باشد؛ حال اگر مدار ستاره با مدار خورشید فرق کند و مدار ستاره بخواهد بر عکس مدار خورشید عمل کند یعنی در شب های زمستان که طولانی است ستاره همزمان با غروب آفتاب طلوع کند ولی چند ساعت قبل از حتّی اذان صبح غروب کند. این فایده ای ندارد.

آقای خویی با این بیان می فرمایند که: معیار ستاره ای است که هنگام غروب آفتاب طلوع می کند و مدار آن همان مدار خورشید باشد که با غروب شمس طلوع و با طلوع شمس غروب کند. و با این بیان نظر ایشان به دست می آید که معیار منتصف اللیل انحدار همچون نجومی است که باید طلوع شمس در نظر گرفته شود.

مناقشه

آقای خویی اشتباه کرده است: ایشان یک فهم عرفی داشته است و ما هم آن را تأیید کردیم ولی در محاسبه اشتباه کرده است؛

فرض کنید در شب یلدا که خورشید بیست و سه درجه و نیم زیر خط استواء و در مدار رأس الجدی است حال اگر مدار ستاره همان مدار خورشید باشد، اگر فاصله میان طلوع تا غروب خورشید ده ساعت باشد باید فاصله میان طلوع و غروب ستاره هم ده ساعت باشد در حالی که شب های زمستان چهارده ساعت است.

ص: ۸۲۴

لذا باید می گفتید مدار ستاره در مدار متعاکس مدار خورشید باشد: یعنی روز ستاره باید مثل شب خورشید باشد نه مثل روز خورشید. یعنی به گونه ای که فاصله بین طلوع و غروب ستاره مثل فاصله میان غروب و طلوع خورشید باشد. و این در صورتی است که مدار متعاکس باشد و ستاره در شب یلدا در مدار رأس السرطان باشد.

وقتی این گونه شد فقط باید تجربه کرد. و به قول برخی از علمای گذشته که به این مطالب آشنا بوده اند مثلاً در رسائل آل طوق قطیفی که باید ستاره در منزلی رقیب منزل خورشید باشد و خودشان گفته اند که این تجربی است. در قدیم بهترین راه شناخت ستاره ها بوده اند مثلاً به اعرابی گفتند که چگونه است که بر احوال نجوم آگاهی داری؟ او گفت چگونه می شود که کسی آدرس خانه خودش را نداند.

علّامه مجلسی در بحار جلد هشتاد از صفحه صد و سی و چهار این روایت را خوب بحث کرده است. چون اوائل غروب آفتاب در مشرق ستاره دیده نمی شود کما این که نزدیکی های طلوع آفتاب در مغرب ستاره دیده نمی شود بلکه این ها تقریبی است و لذا معلوم نیست که امام علیه السلام به کدام امر معهود بین مردم اشاره می کند: آیا مراد آن ستاره هایی است که با غروب آفتاب طلوع و با طلوع آفتاب غروب می کنند یا نه. که گفتیم دقیقاً هم در لحظه غروب آفتاب قابل شناسایی نیست. و حال که تقریبی شد اختلاف بین قول مرحوم خویی و مشهور حداکثر سه ربع است (اگر فرض کنیم که فاصله بین طلوع فجر و طلوع خورشید یک ساعت و نیم باشد). و این اختلاف فاصله مضرّ به نظر مشهور نیست و با مقدار تقریبی و تخمینی که در این روایت آمده منافات ندارد.

لذا انصاف این است که این روایت نظر مشهور را ردّ نمی کند.

روایت دوم

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَحْمَدَ الْقَرَوِيِّ عَنْ أَبَانٍ عَنْ أَبِی بَصِيرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: دُلُوكُ الشَّمْسِ زَوَالُهَا وَ غَسَقُ اللَّيْلِ بِمَنْزِلَةِ الزَّوَالِ مِنَ النَّهَارِ.(۱)

روایت أحمد قروی که ضعف سند داشت.

مناقشه

دلالت آن هم ضعیف بود زیرا روایت نگفت غسق اللیل چه زمانی است و ممکن است بین غروب شمس و طلوع فجر باشد.

بررسی استظهار عرفی

به نظر ما استدلال ایشان به عرف صحیح است و شکی نیست که عرف بعد از طلوع فجر لیل را صادق می داند و روز را صادق نمی داند. این که شیخ طوسی در خلاف فرمودند که عامّه أهل علم می گویند که لیل تا طلوع فجر است: می گوییم عرف عام که این گونه نیست و اینکه أهل علم گفته اند مهم نیست. و عرف هم منحصر به متدیّنین نیست اگر کسی به عرف عام کوچه و بازار بگوید وقتی شب تمام شد بیا تا پول تو را بدهم، اگر اذان صبح برای گرفتن پول بیاید می گوید هنوز روز نشده است.

عرف این را می فهمد و عرف در طول تاریخ در همه بلاد همین بوده است و مردم کاری به اذان صبح ندارند اگر اروپا و جاهای دیگر بروید شب را تا طلوع فجر نمی بینند.

و این که آقای خویی فرمود منتصف النهار و وسط النهار حرف خوبی است که باید دو نیمه با هم مساوی باشد و فهم عرفی خوبی است. و تنها باید أدله مشهور را جواب دهیم.

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۷۳ .

ولی استدلال ایشان به غسق اللیل تمام نیست و غسق اللیل به معنای تاریکی شب است و منتصف اللیلی که مرحوم خویی فرموده اند با یک ساعت قبل از آن فرق محسوس ندارد لذا برخی غسق اللیل را به معنای سقوط شفق گرفته اند.

عرفاً و حتّی علماً وقتی می گویند شب شد معنایش این است که خورشید در سمت دیگر می تابد و چون خورشید بزرگتر از زمین را نور می دهد عملاً طرف دیگر زمین سایه ای مثل حالت مخروطی به وجود می آید و مثل قیفی است که دهانه بزرگ آن به سمت افق است و وقتی زمین می چرخد شب شروع می شود و همین که داخل قیف رفتیم دیگر به لحاظ تاریکی فرقی با وسط قیف عرفاً و عقلاً وجود ندارد.

ولی فهم عرفی را که ما قبول داریم کافی نیست و باید ببینیم از روایات به دست می آید که حقیقت شرعیّه و یا متشرعیّه ای وجود داشته است یا نه.

بررسی أدله مشهور

لذا باید أدله مشهور را بررسی کنیم:

عرف عام

برخی ادّعای عرف عام می کند که برای ما این مطلب واضح نیست: علّامه مجلسی در بحار می گوید: لا یفهم فی عرف الشرع و لا ـ فی العرف العام و لا بحسب اللغه من الیوم أو النهار إلا ما هو من ابتداء طلوع الفجر و لم یخالف فی ذلک إلا شرذمه قلیله قد انقرضوا.(۱)

شاید عرف عامی که ایشان می گویند عرف عامی است که مقدّسین اطراف ایشان بیان می کردند. و این زمان با آن زمان فرقی ندارد و ما از عرف عام این را نمی فهمیم که با طلوع فجر شب تمام شود.

ص: ۸۲۷

۱- (۳) بحار الأنوار، ج ۸۰، ص: ۷۴.

ما به نظر مرحوم خویی و مرحوم استاد تمایل داریم و معتقد ایم دلیل شرعی بر تعبّد به این که منتهای شب طلوع فجر است تمام نشده است و بر فهم عرفی باقی می مانیم لذا از همین الآن جواب أدله مشهور را می دهیم.

آیات

آیاتی که مشهور به آن استدلال کرده اند:

انا انزلناه فی لیله القدر...سلام هی مطلع الفجر: صاحب جواهر می گوید: این مطلب صحیح نیست که گفته شود بعد از مطلع فجر باز شب قدر است ولی سلام تا مطلع فجر است و بعد از آن تمام می شود:

مناقشه

جواب این است که استعمال علامت حقیقت نیست: لیل دو استعمال دارد؛

گاهی در مقابل صبح می گویند که مستعمل فیه آن ما یقابل الصبح است مثل آیه دیگری که مشهور به آن استدلال کرده اند: واللیل اذا عسعس و الصبح اذا تنفّس. صبح به معنای أعم، جزئی از شب است ولی وقتی در مقابل شب قرار می گیرد شب در معنای أخص استعمال می شود مثل فقیر و مسکین که فقیر عند الاطلاق أعم از مسکین است ولی وقتی در مقابل هم ذکر کنند معنای أخصی دارد و لیل و صبح هم همین گونه است که اذا اجتمعا افترقا. ولی لیل به طور مطلق شامل صبح هم می شود.

ولی لیل در مقابل نهار این طور نیست، فمحونا آیه اللیل و جعلنا آیه النهار مبصره که ظاهر آیه النهار مبصرهً، خورشید است.

خلاصه این که استعمال با قرینه مقابله منافات با این که ظهور اطلاقی لیل شامل ما بین طلوعین شود ندارد و لذا جواب از اکثر آیات که در جواهر ذکر کرده است داده می شود:

فأسر بأهلك بقطع من اللیل انّ موعدهم الصبح ألیس الصبح بقریب: که باز می گوییم در این جا لیل در مقابل صبح است و قرینه مقابله وجود دارد.

انّکم لتمرّون علیهم مصبحین و باللیل أفلا تعقلون: که استدلال می کنند که لیل در مقابل صبح است و لذا معنایش این است که لیل تا طلوع فجر است. که در این آیه هم همان جواب را می دهیم. و ما ملتزم می شویم که در هر کجا قرینه مقابله بود ما این ظهور را قبول می کنیم.

مشهور به قرینه مقابله شب را تا طلوع فجر می دانند ولی ما می گوییم این استدلال تمام نیست.

فالق الاصباح و جعل اللیل سکنا- و الفجر و لیال عشر- سبح بحمد ربّک قبل طلوع الشمس و قبل غروبها و من آناء اللیل

کتب علیکم الصیام أیاماً معدودات که مسلّم مراد از یوم طلوع فجر است به خاطر آیه «کلوا و اشربوا حتّی یتبیّن لکم الخیط الأبیض من الخیط الأسود من الفجر» که یوم در اینجا در معنای أوسع که از طلوع فجر است استعمال شده است. و ما منکر نیستیم ولی بحث در ظهور اطلاقی لیل و نهار است.

بعضی از الفاظ معنای موسّع و مضیّق دارند.

بررسی استدلال شیخ طوسی ره

مرحوم شیخ طوسی به آیه «اقم الصلاه طرفی النهار و زلف من اللیل» استدلال کرده که آخر شب طلوع فجر است: فرموده است اجماع داریم که مراد از نماز در طرفی النهار نماز صبح و نماز عصر است. در حالی که در صحیحه زراره مراد از نماز در طرفی النهار را نماز صبح و نماز مغرب می گیرد.

ایشان فرموده است وقتی یک طرف نماز عصر شد که در روز است پس باید طرف دیگر هم که نماز صبح است داخل در روز باشد و گرنه خلاف وحدت سیاق می شود.

جواب این است که: در روایت نماز در طرفی النهار را به نماز صبح و مغرب تفسیر کرده است و قضیه بر عکس است یعنی نماز مغرب که طرف النهار است خارج از نهار است باید بگوییم نماز صبح هم که طرفی النهار است خارج از نهار است.

کتاب الصلا/اوفات فرائض /منتهای شب(معیار در تعیین منتصف اللیل) ۹۵/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاة/اوفات فرائض /منتهای شب(معیار در تعیین منتصف اللیل)

خلاصه مباحث گذشته:

منتهای شب (معیار در تعیین منتصف اللیل)

بحث راجع به این بود که منتصف اللیل چه موقع است: ما بین غروب آفتاب و طلوع آفتاب است که نظر مرحوم خویی و مرحوم استاد قدّس سرّهما، است. و یا ما بین غروب آفتاب و طلوع فجر است که نظر مشهور است و شیخ طوسی ره در خلاف فرمود نظر عامّه أهل علم است.

بررسی أدله مشهور

مشهور غیر از ظهور عرفی به آیات و روایات استدلال کرده اند.

عمده آیات (قرینه مقابله بین لیل و صبح)

آیاتی که مشهور به آن استدلال کرده اند عمدتاً به قرینه مقابله بین شب و صبح در لیل به معنای أخص (که با طلوع فجر تمام می شود) ظهور پیدا کرده است مثل «واللیل اذ أدبر و الصبح اذا أسفر». ولکن منافاتی با این ندارد که ظهور اطلاقی لیل شامل بعد از طلوع فجر هم می شود که بالوجدان چنین ظهوری وجود دارد.

ص: ۸۳۰

آیه قم اللیل

أمّا برخی از آیات مثل این آیه: «قم اللیل إلّا قلیلاً نصفه أو انقص منه قلیلا أو زد علیه و رتّل القرآن ترتیلا» که گفته اند مسلّم است که پیامبر صلی الله علیه و آله مخاطب بود که تا طلوع فجر بیدار بماند و عبادت کند و گرنه بعد از طلوع فجر و أدای نماز صبح پیامبر نمازی نمی خواند. لذا معلوم می شود مراد از شب در این آیه شب تا طلوع فجر است.

مناقشه

جواب از این آیه این است که: استعمال أعم از ظهور اطلاقی است: اگر مراد از لیل در آیه به خاطر وجود قرینه لیل تا طلوع فجر باشد دلیلی ندارد که بگوییم در مواردی که قرینه نیست هم در این معنا ظهور دارد.

علاوه بر این که لزومی ندارد بگوییم مراد لیل تا طلوع فجر است: مگر خدا فرمود قم اللیل کلّه و اگر ما بین طلوعین داخل در شبی باشد که پیامبر أمر به قیام للصلاة ندارد، مشکلی ایجاد نمی کند.

آیه أقم الصلاه طرفی النهار

به آخرین آیه رسیدیم: «أقم الصلاة طرفی النهار» که شیخ طوسی ره فرمود اجماع داریم که مراد از «أقم الصلاه طرفی النهار» نماز صبح و نماز عصر است و چون نماز عصر داخل نهار است ظاهر این است که نماز صبح هم که طرف دیگر نهار است داخل در نهار است.

ظاهراً در کلام شیخ ره اشتباه شده است و ایشان می خواسته به آیه «حافظوا علی الصلوات و الصلاه الوسطی» استدلال کند که در صحیحه زاره مراد از «الصلاه الوسطی» نماز ظهر دانسته شده است که بین دو نماز در روز واقع شده است که اگر به این استدلال کند قابل توجیه است. ولی ظاهر استدلال ایشان که ادّعای اجماع نسبت به این که مراد از طرفی النهار نماز صبح و عصر است جزاف است و چه طور می شود بر خلاف روایت صحیحه که خود شیخ ره نقل کرده است اجماع بر این مسأله داشته باشیم. و شبیه این ادّعای اجماع در کلام قاضی ابن برّاج در جواهر الفقه مطرح شده اس که ظاهراً اشتباه شده است و ظاهراً مقصود همان «حافظوا علی الصلوات و الصلاه الوسطی» است؛

ص: ۸۳۱

صحیحه زراره

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَمَّا فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الصَّلَاهِ- فَقَالَ خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِی اللَّیْلِ وَ النَّهَارِ- فَقُلْتُ هَلْ سَمَّاهُنَّ اللَّهُ وَ بَیَّنَهُنَّ فِی کِتَابِهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَی لِنَبِیِّهِ ص أَقِمِ الصَّلاهَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ وَ دُلُوکُهَا زَوَالُهَا- وَ فِیمَا بَیْنَ دُلُوکِ الشَّمْسِ إِلَی غَسَقِ اللَّیْلِ أَرْبَعُ صَلَوَاتٍ- سَمَّاهُنَّ اللَّهُ وَ بَیَّنَهُنَّ وَ وَقَّتَهُنَّ- وَ غَسَقُ اللَّیْلِ هُوَ انْتِصَافُهُ- ثُمَّ قَالَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ- إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ کانَ مَشْهُوداً فَهَذِهِ الْخَامِسَهُ- وَ قَالَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی فِی ذَلِکَ أَقِمِ الصَّلاهَ طَرَفَیِ النَّهارِ وَ طَرَفَاهُ الْمَغْرِبُ وَ الْغَدَاهُ وَ زُلَفاً مِنَ اللَّیْلِ وَ هِیَ صَلَاهُ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ- وَ قَالَ تَعَالَی حافِظُوا عَلَی الصَّلَواتِ وَ الصَّلاهِ الْوُسْطی وَ هِیَ صَلَاهُ الظُّهْرِ وَ هِیَ أَوَّلُ صَلَاهٍ صَلَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ص- وَ هِیَ وَسَطُ النَّهَارِ- وَ وَسَطُ صَلَاتَیْنِ بِالنَّهَارِ صَلَاهِ الْغَدَاهِ وَ صَلَاهِ الْعَصْرِ- وَ فِی بَعْضِ الْقِرَاءَهِ حافِظُوا عَلَی الصَّلَواتِ- وَ الصَّلاهِ الْوُسْطی صَلَاهِ الْعَصْرِوَ قُومُوا لِلّهِ قانِتِینَ...(۱)

ما قبلاً می گفتیم که این صحیحه زراره قرینه واضحه است بر این که نهار در عرف متشرعی از طلوع فجر بوده است زیرا میگوید: الصَّلاهِ الْوُسْطی وَ هِیَ صَلَاهُ الظُّهْرِ ...وَ هِیَ وَسَطُ النَّهَارِ وَ وَسَطُ صَلَاتَیْنِ بِالنَّهَارِ صَلَاهِ الْغَدَاهِ وَ صَلَاهِ الْعَصْرِ . ولی دیدیم که این استدلال قابل مناقشه است: زیرا این صحیحه زراره مشتمل بر دو کلام متهافت است؛

ص: ۸۳۲

۱- (۱) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج۴، ص۱۰، کتاب الصلاه، ب۱، ح۱، ط آل البیت.

از طرف دیگر در روایت جمله «أقم الصلاه طرفی النهار» را به نماز صبح و مغرب تفسیر می کند که ظاهر سیاق این است که همان طور که نماز مغرب طرف خارج و مرز بیرون از نهار است، نماز صبح هم مرز بیرون از نهار باشد و خلاف ظاهر است که نماز مغرب طرف خارج از نهار باشد ولی نماز صبح طرف داخل در نهار باشد.

اگر مقصود مرحوم شیخ طوسی استدلال به این جمله «حافظوا علی الصلوات و الصلاه الوسطی» باشد (که ما بعید نمی دانیم) که مراد از الصلاه الوسطی، بالاجماع و طبق این روایت صحیحه، نماز ظهر است و نماز ظهر هم وسط دو نماز در نهار است: ما فعلاً به این فقره اشکال نداریم.

ولی اگر مقصود ایشان جمله «أقم الصلاه طرفی النهار و طرفاه المغرب و الغداه» باشد: اگر مراد نماز مغرب و صبح باشد که ظاهر روایت هم همین است که می خواهد درباره نماز صبح صحبت کند. نماز صبح را در طرف اول نهار و نماز مغرب را در طرف آخر نهار بخوان و وقتی نماز مغرب طرف خارج از نهار است ظاهر سیاق این است که نماز صبح هم که طرف دیگر نهار است خارج از نهار است.

علاوه بر این که در این روایت این بیان می آید که: در این روایت نهار به معنای أعم به کار رفته است ولی از ظهور عرفی و متشرعی کشف نمی کند که هر کجا نهار ذکر شود از ابتدای طلوع فجر مراد باشد. اگر نهار در صوم شهر رمضان از طلوع فجر باشد آیا دلیل می شود که نهار در همه جا از طلوع فجر باشد. این گونه نیست و شواهدی بر خلاف این نقل کردیم: مثل این که در روایات تعبیر به وسط النهار و منتصف النهار کرده اند و عرفی نیست که نیمه أول از طلوع فجر باشد و از نیمه دوم یک ساعت و نیم بیشتر باشد.

ص: ۸۳۳

ما نمی گوییم حتماً ابتدای نهار طلوع شمس است لااقل در این نظر مشهور تشکیک می شود.

اگر بگویید که: در این روایت نگفت «و طرفاه صلاه المغرب و صلاه الغداه» بلکه «وطرفاه وقت المغرب و الغداه» مراد است یعنی مراد از مغرب اذان مغرب و مراد از غداهٔ وقت اذان صبح است. لذا دیگر مشکلی ندارد که بگوییم اذان صبح و اذان مغرب مرز نهار و لیل است که مرز دقیق نهار می شود.

می گوییم: این احتمال که مراد طرفاه وقت المغرب و المغداه باشد صحیح نمی باشد و خلاف ظاهر است زیرا آیه قرآن می گوید در دو طرف نهار نماز بخوان و بحث روایت راجع به نماز خواندن است. لذا روایت می گوید نماز مغرب را در طرف نهار بخوان و چون نماز مغرب خارج از نهار خوانده می شود، خلاف ظاهر است که نماز صبح داخل نهار باشد.

عمده اشکال این است که:

وقتی این دو فقره را به عرف بدهیم، عرف می گوید یک جا عنایت صورت گرفته است و ما ادّعای مجاز نمی کنیم: گاهی لفظی که انصراف به معنای مشهور دارد را در معنای غیر مشهور استعمال می کنید که این مجاز نیست ولی خلاف ظاهر انصرافی است و به قرینه نیاز دارد. در این جا هم می گوییم یا در روایتی که تعبیر به وسط النهار کرده است و نهار را در معنای اوسع استعمال کرده است عنایتی شده است و یا این که اگر در تعبیر وسط النهار عنایت نشده است و در معنای ظاهر عرفی عام یا متشرّعی خود استعمال شده است پس در أقم الصلاه طرفی النهار عنایتی شده است که در طرف مغرب خارج نهار و در طرف صبح داخل نهار را لحاظ کرده اند. ولی این که کجا عنایت بوده است و کجا عنایت نبوده است روشن نیست.

ص: ۸۳۴

اگر این اشکال را قبول نکنید و اصرار کنید و بگویید که تنافی بین صدر و ذیل این روایت صحیحه نیست و یا لااقل ذیل صحیحه که می گوید« وَسَطُ صَلَاتَیْنِ بِالنَّهَارِ صَلَاهِ الْغَدَاهِ وَ صَلَاهِ الْعَصْرِ» قرینه است که مراد از طرفاه المغرب و الغداهٔ وقت نماز مغرب و نماز صبح است باز می گوییم که این یک استعمال است و استعمال های دیگری مثل انتصف النهار است که گفتیم خلاف ظاهر است نصف اول را بیشتر از نصف دوم بگیریم. و استعمال أعم از ظهور اطلاقی است لذا باید به ظهور اطلاقی رجوع کنیم.

ظهور انصرافی با بحث حقیقت و مجاز فرق می کند: مثلاً زید منصرف به فرد مشهور است ولی به این معنا نیست که اگر به زید غیر مشهور زید گفته شود، مجازاً استعمال شده باشد. زید لفظ مشترك است. و در محل بحث هم می گوییم بین معنای مضیّق و موسّع اشتراک لفظی وجود دارد. مثل تهران که هم اسم شهر است و هم اسم استان است که اگر انصراف به شهر داشته باشد استعمال آن در استان مجاز نخواهد بود.

روایات مربوط به غلس در نماز صبح

یکی دیگر از أدله مشهور این است که: در روایات وارد شده است که غلس در نماز صبح مستحبّ است و اول اذان صبح نماز را بخوانید و نگذارید هوا روشن شود زیرا أول طلوع فجر زمانی است که ملائکه شب و ملائکه روز هر دو به نماز خواندن شما شهادت می دهند:

وَ فِی الْمَجَالِسِ وَ الْأَخْبَارِ بِإِسْنَادِهِ الْآتِی عَنْ رُزَیْقٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ کَانَ یُصَلِّی الْغَدَاهَ بِغَلَسٍ عِنْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ الصَّادِقِ- أَوَّلَ مَا یَبْدُو قَبْلَ أَنْ یَسْتَعْرِضَ- وَ کَانَ یَقُولُ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ کانَ مَشْهُوداً إِنَّ مَلَائِکَهَ اللَّیْلِ تَصْعَدُ- وَ مَلَائِکَهَ النَّهَارِ تَنْزِلُ عِنْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ- فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ تَشْهَدَ مَلَائِکَهُ اللَّیْلِ وَ مَلَائِکَهُ النَّهَارِ صَلَاتِی- وَ کَانَ یُصَلِّی الْمَغْرِبَ عِنْدَ سُقُوطِ الْقُرْصِ- قَبْلَ أَنْ تَظْهَرَ النُّجُومُ.(۱)

ص: ۸۳۵

۱- (۲) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج۴، ص۲۱۳، أبواب المواقیت، ب۲۸، ح۳، ط آل البیت.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَخْبِرْنِی عَنْ أَفْضَلِ الْمَوَاقِیتِ- فِی صَلَاهِ الْفَجْرِ قَالَ مَعَ طُلُوعِ الْفَجْرِ- إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی یَقُولُ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ کانَ مَشْهُوداً یَعْنِی صَلَاهَ الْفَجْرِ تَشْهَدُهُ مَلَائِکَهُ اللَّیْلِ وَ مَلَائِکَهُ النَّهَارِ- فَإِذَا صَلَّی الْعَبْدُ صَلَاهَ الصُّبْحِ مَعَ طُلُوعِ الْفَجْرِ- أُثْبِتَ لَهُ مَرَّتَیْنِ تُثْبِتُهُ مَلَائِکَهُ اللَّیْلِ وَ مَلَائِکَهُ النَّهَارِ.(۱)

مرحوم خویی از این روایت جواب داده اند که: قطعاً یک عنایتی در این روایت وجود دارد وگرنه لازمه شهود ملائکه شب و ملائکه روز این است که در لحظه أول طلوع فجردقیق، نماز صبح را بخواند و چه کسی در آنِ أول طلوع فجر نماز صبح را می خواند.

و اگر بخواند اشکال دارد زیرا به زودی خواهد آمد که بهترین اذان در کشور ما که در آن احتیاط شده است اذانی است که مؤسّسه لواء اعلام کرده است و در همین اذان هم دقیق که شدیم دیدیم چند دقیقه زودتر می گویند و اذان دقیق، مطابق با جامعه اسلامی آمریکای شمالی بود که می گویند خورشید باید پانزده درجه نزدیک افق شود. مؤسّسه لواء شانزده درجه و مؤسّسه ژئو فیزیک هفده و هفت دهم درجه حساب می کنند و سالهای قبل نوزده و چهار دهم درجه حساب می کردند و ده دقیقه زوتر اذان می گفتند و تحقیق کردند و فهمیدند که زودتر اذان می گفتند و یکی از ائمه جماعت حرم اعلام کرد که هر چه با من نماز خواندید قضاء کنید. رادیو هم قبلاً اعلام می کرد که نماز صبح را چند دقیقه تأخیر بیندازید و می گفت که اذان را به خاطر روزه زودتر می گوییم ولی الآن یادشان رفته و دیگر اعلام نمی کنند که نماز را تأخیر بیندازید.

۱- (۳) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج۴، ص۲۱۲، أبواب المواقیت، ب۲۸، ح۱، ط آل البیت.

و خواهیم گفت که سرّ اختلاف این است که در مشرق سه حالت دارد و حالتی که لواء ادّعا می کند در شانزده درجه می شود ولی ما می گوییم باید پانزده درجه شود زیرا قبل از آن سیاهی کم رنگ می شود و عرفاً سفیدی نمی شود که در روایت تعبیر به قبطیه بیضاء لباس سفید قبطی کرده است.

لذا مرحوم خویی می فرماید که شما چگونه می خواهید أول اذان صبحِ دقیق، نماز صبح را بخوانید. لذا عنایتی در روایت شده است و مراد أوائل طلوع فجر است. لذا روایت مجمل می شود که یا ملائکه لیل مقداری دیرتر می روند و یا ملائکه نهار مقداری زودتر می آیند.

کتاب الصلاه/اوقات فرائض /منتهای شب/أدله روایی مشهور بر اتمام لیل با طلوع فجر ۹۵/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات فرائض /منتهای شب/أدله روایی مشهور بر اتمام لیل با طلوع فجر

خلاصه مباحث گذشته:

منتهای شب

أدله مشهور بر اتمام لیل با طلوع فجر

بحث در ادله مشهور بود بر این که لیل تا طلوع فجر است و منتصف اللیل ما بین غروب آفتاب تا طلوع فجر است. به برخی روایات استدلال کردند:

روایت أول: روایات مربوط به ملائکه لیل و نهار

روایاتی که مفادش این است که ملائلکه شب هنگام طلوع فجر کارشان تمام می شود و بالا می روند و ملائکه نهار کارشان شروع می شود؛

وَ فِی الْمَجَالِسِ وَ الْأَخْبَارِ بِإِسْنَادِهِ الْآتِی عَنْ رُزَیْقٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ كَانَ یُصَلِّی الْغَدَاهَ بِغَلَسٍ عِنْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ الصَّادِقِ- أَوَّلَ مَا یَبْدُو قَبْلَ أَنْ یَسْتَعْرِضَ- وَ كَانَ یَقُولُ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كانَ مَشْهُوداً إِنَّ مَلَائِكَهَ اللَّیْلِ تَصْعَدُ- وَ مَلَائِكَهَ النَّهَارِ تَنْزِلُ عِنْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ- فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ تَشْهَدَ مَلَائِكَهُ اللَّیْلِ وَ مَلَائِكَهُ النَّهَارِ صَلَاتِی- وَ كَانَ یُصَلِّی الْمَغْرِبَ عِنْدَ سُقُوطِ الْقُرْصِ- قَبْلَ أَنْ تَظْهَرَ النُّجُومُ.(۱)

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۱۳ .

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَخْبِرْنِی عَنْ أَفْضَلِ الْمَوَاقِیتِ- فِی صَلَاهِ الْفَجْرِ قَالَ مَعَ طُلُوعِ الْفَجْرِ- إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی یَقُولُ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ کانَ مَشْهُوداً یَعْنِی صَلَاهَ الْفَجْرِ تَشْهَدُهُ مَلَائِکَهُ اللَّیْلِ وَ مَلَائِکَهُ النَّهَارِ- فَإِذَا صَلَّی الْعَبْدُ صَلَاهَ الصُّبْحِ مَعَ طُلُوعِ الْفَجْرِ- أُثْبِتَ لَهُ مَرَّتَیْنِ تُثْبِتُهُ مَلَائِکَهُ اللَّیْلِ وَ مَلَائِکَهُ النَّهَارِ.(۱)

بررسی جواب های مرحوم تبریزی از روایات ملائکه شب و روز

جواب اول (ضعف سند)

که مرحوم استاد جواب دادند که:

اولا: هر دو روایت ضعیف السند است. روایت رزیق که سند ندارد. و اما روایت اسحاق بن عمار در سندش عبدالرحمن بن سالم است که نجاشی و غیر نجاشی او را تضعیف کرده است. بله، بزنطی از او نقل حدیث کرده و لکن ما قائل به وثاقت مشایخ بزنطی نیستیم. چون آنچه که شیخ در کتاب عده فرموده که عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقه، اجتهاد مرحوم شیخ از کلام کشّی راجع به أصحاب اجماع است که از کلام کشّی در مورد أصحاب اجماع توثیق مشایخ أصحاب اجماع را فهمیده است: اجمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء. و این اجتهاد درست نیست.

صدوق این روایت اسحاق بن عمار را از غیاث بن کلوب نقل کرده که آن هم وثاقتش ثابت نیست.

جواب دوم (نزول زود هنگام ملائکه نهار)

اما اشکال دلالی: ایشان فرمودند که ملائکه النهار شیفت اصلی شان روز است، دلیل نمی شود که زودتر از روز به زمین نازل نشوند، یک ساعت و نیم قبل از طلوع شمس که هنوز شب است، ملائکه النهار می آیند، وگرنه اگر شب با طلوع فجر تمام بشود ملائکه اللیل هم باید بروند. لذا معلوم می شود لیل هنوز باقی است منتها ملائکه النهار برای این که از فیوضات بین الطلوعین در زمین بهره مند بشوند یک ساعت و نیم زودتر از شیفت روزشان سر کارشان حاضر شدند.

ص: ۸۳۸

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۱۲ .

جواب سوم (عدم ارتباط بین شیفت کاری ملائکه لیل و نهار و معنای لیل و نهار)

ثانیا: زمان شیفت کاری ملائکه چه ملائکه لیل و چه ملائکه نهار ربطی به ظهور عرفی لیل و نهار در موضوع احکام شرعی ندارد و شیفت کاری أمری تکوینی است و این که ملائکه شیف شب، ساعت کاری شان تا طلوع فجر است، ملائکه شیفت روز ساعت کاری شان از طلوع فجر است، دلیل نمی شود که از ظهور عرفی لیل و نهار در موضوع احکام شرعی رفع ید کنیم.

اشکال به جواب اول (عدم ضعف روایت اسحاق بن عمار)

به نظر ما اشکال سندی مرحوم استاد به روایت اسحاق بن عمار تمام نیست:

برای این که از طرفی عبدالرحمن بن سالم توسط نجاشی تضعیف ندارد، بله، ابن غضائری تضعیفش کرده ولی کتاب ابن غضائری ثابت نیست. لذا خوب می فرمودید لم یثبت وثاقته نه این که ثبت تضعیفه.

و از طرفی ما شهادت شیخ طوسی در عده که راجع به بزنطی و صفوان و ابن ابی عمیر گفت عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقه، را قبول داریم و دلیل نداریم که این جمله، اجتهاد شیخ طوسی از کلام کشی است (که مرحوم آقای خوئی هم در کتاب معجم الرجال بر این مطلب اصرار دارند.) و در شهادتی که شیخ طوسی داده، اصاله الحس جاری می شود و تا علم به خلاف پیدا نکنیم حجت است.

علاوه بر این که: سند ثواب الاعمال مشکلی ندارد زیرا هر چند غیاث بن کلوب توثیق خاص ندارد ولی شیخ طوسی در عده آن را در کنار روات عامه مثل سکونی و ایوب بن نوح گذاشته است. و این ها عده ای از عامه اند که أصحاب به روایاتشان عمل کرده اند.

ص: ۸۳۹

بله، شبهه ای وجود دارد که: شیخ طوسی این ها را توثیق نکرده و تنها گفته که اگر ما در اخباری که از ائمه است حکم یک مطلبی را پیدا نکردیم، لم یوجد ما یخالف او یوافق، به روایات عامه مثل سکونی و غیاث بن کلوب رجوع می کنیم: «لقول الصادق علیه السلام اذا نزلت بکم حادثه لاتجدون حکمها فیما روی عنا فانظروا الی ما رووه عن علی علیه السلام». تعبیر نکرد که حتما باید این راوی عامی ثقه باشد. در واقفی و فطحی گفت: «اذا کان متحرجا عن الکذب و ان کان منحرفا فی اعتقاده» اما در عامی نگفت اذا کان متحرجا عن الکذب، استدلال کرد به قول الصادق علیه السلام انظروا الی ما رووه عن علی.

و لکن قرینه لبیه وجود دارد زیرا: حرف شیعه غیر متحرز از کذب را ما قبول نمی کنیم، بعد سنی ای که کاذب است و از دروغ پرهیز نمی کند در فرض فقدان نص از أئمه متأخّرین به روایت او از علی علیه السلام عمل کنیم.

در«فانظروا الی ما رووه عن علی» سه احتمال وجود دارد: یا انصراف دارد بما رواه ثقاتهم یا این که اگر انصراف ندارد مطلق است و شامل افرادی که متحرز از کذب نیستند هم می شوند. و اگر تعبد است پس باید نگاه کنیم فانظروا الی ما رووه عن علی صادق است یا نه. ولی این دو احتمال عرفی نیست و عرف از این تعبیر توثیق سکونی را، توثیق غیاث بن کلوب را، توثیق ایوب بن نوح را و امثال آن را، استظهار می کند.

اشکال به جواب دوم

اما اشکال دلالی مرحوم استاد:

اشکال اول انصافا وارد نیست: ظاهر این روایت این است که اگر من نماز صبحم را تأخیر بیندازم تا هوا روشن شود دیگر ملائکه لیل نیستند تا گواه نماز خواندن من باشند و شیفتشان تمام می شود. اگر شیفت ملائکه لیل تا طلوع شمس است و از طرفی می گویید ملائکه نهار هم زودتر می آیند پس اگر پنج دقیقه به طلوع آفتاب هم نماز بخوانم هر دو شاهد نماز خواندن من خواهند بود. پس چرا عجله کنیم نماز صبح را اول وقت بخوانیم. خود این ظاهر است در این مطلب که در این روایت منتهای شب طلوع فجر و مبدأ نهار طلوع فجر حساب شده است.

و این که مرحوم خویی فرمودنـد که: أول طلوع فجر که می خواهم با احتیاط در تأخیر، نماز صـبح را بخوانم یا شـیفت ملائکه لیل تمام شده و دیگر نیسـتند که گواهی دهند و یا این که شـیفت ملائکه نهار شروع نشده و ملائکه نهار نیستند لذا این که در روایت فرض شـده هم ملاـئکه لیـل و هم ملاـئکه نهار در این وقت حضور دارنـد یک تسامحی صورت گرفته است: یا ملائکه نهار زودتر آمده اند و یا این که ملائکه لیل دیرتر می روند.

می گوییم این یـک بیـان عرفی است برای این که منتهـای شب طلوع فجر است: همین که بگوینـد اول اذان صـبح نمـاز صـبح بخوان تا ملائکه شب ببینند ملائکه روز هم ببینند چون ملائکه لیل، در حال صـعود هسـتند شـیفت شان تمام شده، ملائکه نهار هم در حـال نزول هسـتند شـیفت شان شـروع شـده این بیان عرفی است برای این که طلوع فجر منتهای لیل است، طلوع شـمس مبدأ نهار است. ظاهرش این است.

بله، معلوم می شود که بعـد از طلوع فجر هم هنوز ملائکه اللیل کاملا از زمین صـعود نکردنـد که نتواننـد نماز ما را ببیننـد ولی دلیل نمی شود که ملائکه اللیل شایـد زود دارنـد می رونـد. ظاهرش این است که ملائکه اللیل تا طلوع شـمس نیسـتند چون تا طلوع شمس لیل باقی نیست، و از این ظهور نمی شود رفع ید کرد.

لـذا از این روایت فهمیـده می شود که در بحث ملاـئکه اللیل و ملائکه النهار لیل به معنای مضـیق است که شامل بعـد از طلوع فجر نمی شود و نهار هم به معنای موسع است که از طلوع فجر نهار است.

نکته: این که بین الطلـوعین نه روز است نه شب، مطلب نـادرستی است. فعلاـ بحث مـا در او نیست و خلاـف آیـات و روایـات است: خلاـف آیه «یولـج اللیـل فی النهار و یولـج النهار فی اللیل» و خلاف آیه «و جعلنا اللیل و النهار خلفه» است. فعلا بحث ما در او نیست؛ او بحث بعدی است. فعلا بحث ما در این است که دو نظر است: یک نظر مشهور که منتهای شب طلوع فجر است و اول روز طلوع فجر، نظر دیگر هم نظر مرحوم خوئی و اسـتاد که منتهای شب طلوع شـمس است و مبدأ روز طلوع شمس. که مـا می گوییم ظـاهر این روایت این است که در این روایت ملاـئکه اللیـل که صـعود می کننـد حساب کرده طلوع فجر منتهای شب است، ملائکه النهار هم که موقع طلوع فجر می آیند ظاهرش این است که طلوع فجر مبدأ نهار است.

تایید و توضیح جواب سوم

بله، این اشکال اخیر مرحوم استاد که فرمود: فوقش این روایت دلالت می کند که در بحث صعود ملائکه اللیل و نزول ملائکه النهار، معیار طلوع فجر است، ولی دلیل نمی شود که سایر احکام شرعیه که بر لیل و نهار بار شده، منتهای لیل در آنجا هم طلوع فجر است یا مبدأ نهار طلوع فجر است. مگر این که استعمالات دیگر را هم ضمیمه کنیم ولکن مشکل ما این است که در استعمالات دیگر گاهی مثل انتصف النهارآمده است و ما در آنجا می بینیم انتصاف النهار ما بین طلوع الشمس و غروب الشمس لحاظ شده است.

پس عمده اشکال که ما فعلا قبول کردیم این است که: روایات ملائکه اللیل و ملائکه النهار دلیل نمی شود که ظهور عام لیل و نهار این است که در حقیقت شرعیه باشد در این که شب یعنی تا طلوع فجر، روز یعنی از اول طلوع فجر.

روایت دوم (یحیی بن اکثم)

روایت دوم روایتی است که صدوق در فقیه از یحیی بن اکثم نقل می کند:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَكْثَمَ الْقَاضِي أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع عَنْ صَلَاهِ الْفَجْرِ- لِمَ يُجْهَرُ فِيهَا بِالْقِرَاءَهِ وَ هِيَ مِنْ صَلَوَاتِ النَّهَارِ- وَ إِنَّمَا يُجْهَرُ فِي صَلَاهِ اللَّيْلِ- فَقَالَ لِأَنَّ النَّبِيَّ ص كَانَ يُغَلِّسُ بِهَا فَقَرَّبَهَا مِنَ اللَّيْلِ(1)

که می گوید از امام کاظم علیه السلام سؤال کرد چرا حمد و سوره در نماز صبح را با صدای بلند می خوانند؟ جواب داد که چون پیامبر در تاریکی شب و ابتدای طلوع فجر نماز صبح می خواند که نزدیک شب بود، فقربها من اللیل. اگر شب تا طلوع شمس می بود خوب بود امام علیه السلام جواب بدهند صلاه الفجر من صلوات اللیل. تا طلوع شمس لیل باقی است.

ص: ۸۴۲

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۶، ص: ۸۴ .

جواب اول (ضعف سندی)

مرحوم آقای خوئی فرموده است: دلالت این روایت را قبول داریم ولی سند آن ضعیف است.

جواب دوم (تقیّه)

استاد فرمودند که: ما روایت را قبول نداریم: غیر از ضعف سند، امام علیه السلام شاید محظور داشت اعتراض کند به یحیی بن اکثر قاضی جور که بگویند نخیر این مطلب تو درست نیست. لذا امام جواب دیگری داد.

مناقشه در جواب دوم

انصافا این خلاف ظاهر است و اگر سند روایت تمام بشود، دلیل می شود که صلاه الفجر من صلاه النهار است. و جهتش این است که امام تعلیل آورد: فقربها من اللیل نه فقط سکوت کرد؛ تایید کرد. و این صرف سکوت نیست که بگوییم محظور داشت که حضرت کلام یحیی بن اکثم را انکار کند. و أصاله الجدّ محکّم است.

روایت سوم (صحیحه زراره): صلاه الظهر وسط صلاتین بالنهار

روایت سوم صحیحه زراره است که با دید جدید بررسی می کنیم:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَمَّا فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الصَّلَاهِ- فَقَالَ خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِی اللَّیْلِ وَ النَّهَارِ- فَقُلْتُ هَلْ سَمَّاهُنَّ اللَّهُ وَ بَیَّنَهُنَّ فِی کِتَابِهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَی لِنَبِیِّهِ ص أَقِمِ الصَّلاهَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ وَ دُلُوکُهَا زَوَالُهَا- وَ فِیمَا بَیْنَ دُلُوکِ الشَّمْسِ إِلَی غَسَقِ اللَّیْلِ أَرْبَعُ صَلَوَاتٍ- سَمَّاهُنَّ اللَّهُ وَ بَیَّنَهُنَّ وَ وَقَّتَهُنَّ- وَ غَسَقُ اللَّیْلِ هُوَ انْتِصَافُهُ- ثُمَّ قَالَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ- إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ کانَ مَشْهُوداً فَهَذِهِ الْخَامِسَهُ- وَ قَالَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی فِی ذَلِکَ أَقِمِ الصَّلاهَ طَرَفَیِ النَّهارِ وَ طَرَفَاهُ الْمَغْرِبُ وَ الْغَدَاهُ وَ زُلَفاً مِنَ اللَّیْلِ وَ هِیَ صَلَاهُ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ- وَ قَالَ تَعَالَی حافِظُوا عَلَی الصَّلَواتِ وَ الصَّلاهِ الْوُسْطی وَ هِیَ صَلَاهُ الظُّهْرِ وَ هِیَ أَوَّلُ صَلَاهٍ صَلَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ص- وَ هِیَ وَسَطُ النَّهَارِ- وَ وَسَطُ صَلَاتَیْنِ بِالنَّهَارِ صَلَاهِ الْغَدَاهِ وَ صَلَاهِ الْعَصْرِ- وَ فِی بَعْضِ الْقِرَاءَهِ حافِظُوا عَلَی الصَّلَواتِ- وَ الصَّلاهِ الْوُسْطی صَلَاهِ الْعَصْرِ وَ قُومُوا لِلَّهِ قانِتِینَ...(۱)

ص: ۸۴۳

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۱۰ .

گفته می شود که این واضح الدلاله است بر این که نماز صبح جزء صلوات نهاریه است. صلاه ظهر وسط الصلاتین بالنهار است. دو نماز در روز داریم، نماز صبح، نماز عصر که نماز ظهر بین این دو نماز در روز واقع شده است.

مناقشه اول (مرحوم خوئی): صدر روایت قرینه بر تجوز در ذیل

آقای خوئی فرمودند: ما قرینه بر خلاف داریم و قرینه این است که قبل از این جمله امام فرموده اقم الصلاه طرفی النهار و طرفاه المغرب و الغداه. طرفین نهار نماز مغرب و نماز صبح است، که ظاهر این جمله هم این است که همان طور که نماز مغرب، طرف اخیری است که خارج از نهار است، نماز صبح هم طرف اولی است که خارج از نهار است. و خلاف ظاهر است که بگوییم طرفین نهار، طرف اخیرش خارج از نهار و طرف أول آن داخل نهار است. این خلاف وحدت سیاق است. لذا می فهمیم که در «و هی وسط الصلاتین بالنهار» تجوزی به کار رفت، به علاقه مجاورت و مشارفت مجازگویی کردند چون برای نماز صبح تا طلوع آفتاب وقت دارد، آقای خوئی فرموده نوعا هم مردم نزدیکی طلوع آفتاب نماز صبح شان را می خوانند، پنج دقیقه قبل از طلوع آفتاب را به علاقه مجاورت و مشارفت در حکم بعد از طلوع آفتاب حساب کردند گفتند نماز صبح نماز روز است. چون نوع مردم هم در روز نماز می خوانند یعنی پنج دقیقه به روز حقیقی که طلوع شمس است. و لذا ایشان این جور توجیه کردند.

مناقشه دوم: اجمال روایت

ما در جلسه قبل ادّعا کردیم که احتمال دارد که هر کدام قرینه بر دیگری شود و تجوّزی که آقای خویی فرموده اند متعیّن نیست لذا روایت مجمل می شود.

ص: ۸۴۴

جواب از مناقشه دوم

و لکن به نظر می رسد که از این ادعای اجمال می شود جواب داد که:

ذیـل روایـت که می گویـد وسـط الصـلاتین بالنهـار نص است در این که امـام نمـاز صـبح را صـلاه النهـار دانسـته است. حـال استعمال، حقیقی است مجازی است بحث دیگری است، اما در این که نماز صبح را نماز نهار دانسته نص است.

صورت أول(نقل و هما المغرب و الغداه)

اما صدر روایت: اقم الصـلاه طرفی النهار، اگر حدیث نداشت: و هما صلاه المغرب و الغداه، داشت: و هما المغرب و الغداه که در نقـل کـافی، فقیه، علل الشـرائع، تهـذیب، صـلاه نـدارد، بر خلاف نقل معانی الاخبار که در بحار هم نقل می کنـد از معانی الاخبار دارد: و هما صلاه المغرب و الغداه، اگر صلاه نداشته باشد، به نظر ما واضح است که ذیل: وسط الصلاتین بالنهار مقدم است بر این صدر. زیرا صدر روایت می گوید اقم الصـلاه طرفی النهار طرف اول نهار هنگام اذان صـبح فرا می رسد، و طبیعی است وقتی طرف اول نهـار موجود بشود یعنی صبح بشود نماز ما واقع می شود بعـد از طرف اول نهار، طرف اخیر نهار هم که مغرب است وقتی محقق می شود به ما می گویند نماز بخوان طبیعی است که نماز که می خوانیم بعد از نهار است.

اصـلا قرینه لبیه دارد که نماز مغرب بعـد از نهار واقع می شود چون طرف اخیر نهار که آمد نهار تمام شده، تازه می گویند اقم الصـلاه یعنی بعـد از آن نماز بخوان ولی در طرف اول نهار وقتی محقق می شود می گوینـد نماز صـبح بخوان تازه نهار محقق شده و لذا طرف اول نهار که شد، اذان صبح که شد، می گویند اقم الصلاه صلاه می شود در نهار، صلاه صبح، طرف اخیر که مغرب است می گوینـد اقم الصـلاه خودبخود نماز مغرب می شود بعد از خروج نهار. این یک چیز طبیعی است. و هیچ منافات نـدارد با این که مرز اولش، طرف اولش وقت صـبح است، وقت آخرش مغرب است و لذا طبق این نقل اصـلا بین صدر و ذیل تنافی نیست.

ص: ۸۴۵

صورت دوم (نقل و هما صلاه المغرب و الغداه)

و اگر بگویید: شاید نقل معانی الاخبار درست باشد و هما صلاه المغرب و الغداه و اگر صلاه المغرب و الغداه باشد ظاهرش این است که نماز مغرب طرف النهار است، و نماز مغرب طرف خارج است آن وقت یک طرف دیگرش که نماز صبح است اگر او بشود طرف داخل این خلاف ظاهر است.

جواب می دهیم می گوییم:

اولا: نقل صدوق متعارض است. خود صدوق در معانی الاخبار گفته و وقتها صلاه المغرب و الغداه، در علل و فقیه گفته و وقتها المغرب و الغداه، وقتی یک راوی دو نقل متعارض داشت نقلش از اعتبار ساقط می شود و به نقل کلینی و شیخ رجوع می کنیم که گفته اند و وقتها المغرب و الغداه. و ظاهرا سند یکی است.

ثانیا: بر فرض باشد «وقتها صلاه المغرب و الغداه و طرفاه صلاه المغرب و الغداه): قطعا در آن عنایت اعمال شده است زیرا نماز صبح که طرف روز نیست؛ وقت نماز صبح طرف روز است، نماز مغرب که طرف اخیر نهار نیست؛ وقت نماز مغرب طرف اخیر نهار است. قرینه عرفیه دارد که مراد از «و طرفاه صلاه المغرب و الغداه» این است که «و طرفاه وقت صلاه المغرب و الغداه» و شروع وقت نماز صبح طلوع فجر است و شروع وقت نماز مغب هم غروب شمس است.

نتیجه این که طبق این نقل هم باز هم تعارضی با ذیل ندارد.

ثالثا: بر فرض شما بگویید ظهور اولی طرفاه صلاه المغرب و الغداه در این است که همان طوری که نماز مغرب طرف خارج از نهار است پس صلاه الغداه هم طرف خارج نهار است و نهار از طلوع شمس حساب می شود ولی عرف ظهور «صلاه الظهر وسط الصلاتین بالنهار و هما الغداه و العصر» را أقوی از ظهور صدر روایت می بیند. یعنی بر فرض این ظهور در صدر روایت فی حد نفسه وجود داشته باشد ولی انصافا شما این دو جمله را به عرف بدهید یک جا بگوید اقم الصلاه طرفی النهار، طرفین نهار نماز صبح و نماز مغرب است، از آن طرف بگوید نماز صبح نماز در نهار است، عرف این را اظهر می داند که نماز صبح نماز در نهار است.

مناقشه سوم: در خود ذیل تهافت وجود دارد

اشکال دیگر این است که در همین ذیل دارد که الصلاه الوسطی هی صلاه الظهر و هی وسط النهار و وسط صلاتین بالنهار، گفته می شود کی نماز ظهر وسط النهار است؟ وقتی که طلوع شمس مبدأ نهار باشد و الا اگر طلوع فجر مبدأ نهار باشد که اذان ظهر که وسط النهار نیست، وسط النهار یعنی دقیق وسط در حالی که اگر طلوع فجر مبدأ نهار باشد یک ساعت و نیم اضافه می شود به نصف اول نهار آن وقت وسط النهار می شود چهل و پنج دقیقه قبل از اذان ظهر. خود این ذیل مشتمل بر تهافت است.

جواب از مناقشه سوم

جواب می دهیم که: بعد از این که مستهجن است شارع در یک جمله بگوید صلاه الظهر وسط النهار و بعد بگوید و صلاه الظهر وسط الصلاتین بالنهار الغداه و العصر، مرادش از نهار در وسط النهار ما بین طلوع الشمس تا غروب شمس باشد و مرادش از وسط صلاتین بالنهار الغداه و العصر نهاری باشد که مبدئش طلوع فجر است تا نماز صبح بشود نماز بالنهار. این مستهجن است. پس نهار در هر دو تعبیر به یک معنا است. وقتی به یک معنا شد، صلاه الظهر وسط النهار عرف می گوید این وسط مسامحی است، وسط غیر دقی است چون راه دیگری برای شناخت وسط النهار نبود غیر از زوال الشمس، تسامح عرفی می کنند نیمه روز اذان ظهر را می گویند وسط النهار. عرف رائج هم بود، منتصف النهار، وسط النهار. و لذا قرینه می شود نهار که استعمال شده مسلم در این ذیل در آن نهاری که مبدئش طلوع فجر است و لذا گفتند صلاه الغداه صلاه النهار.

ص: ۸۴۷

نکته:این عرفی نیست که بگوییم نوع مردم نماز صبح شان را آخر وقت می خوانند لذا به علاقه مجاورت و مشارفت به نماز صبح نماز در نهار گفتند. مردم نوعاً مقید بودند اول وقت نماز می خواندند.

این قرینه می شود که نهار یعنی طلوع فجر و مسامحه در آن وسط النهار است. وسط مسامحی است.

و لذا دلالت این روایت را بر این که نهار از طلوع فجر است ما می پذیریم ولی اشکالات دیگری هست که جلسه بعد بیان می کنیم.

کتاب الصلاه/اوقات فرائض /منتهای وقت مغرب و عشاء(منتصف اللیل)/منتهای شب ۹۵/۱۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات فرائض /منتهای وقت مغرب و عشاء(منتصف اللیل)/منتهای شب

خلاصه مباحث گذشته:

منتهای لیل (معیار در تعیین منتصف اللیل)

بحث راجع به روایاتی بود که مشهور از آن استفاده کردند که منتهای لیل طلوع فجر است و از طلوع فجر روز و نهار آغاز می شود.

عمده استدلال شان به صحیحه زراره بود که فرمود صلاه الظهر وسط الصلاتین بالنهار صلاه الغداه و صلاه العصر.

و همینطور معتبره اسحاق بن عمار که مفادش این بود که نماز صبح را در تاریکی اول طلوع فجر بخوانید که ملائکه اللیل هنگام بازگشت به آسمان و ملائکه النهار هنگام نزول به زمین هستند، تا هر دو بر نماز خواندن شما گواهی دهند.

که به نظر ما دلالت صحیحه زراره تمام بود.

و اینکه استاد وفاقا للسید الخوئی فرمودند:

باید از ظهور این وسط صلاتین بالنهار در اینکه نماز صبح جزء صلاه نهاریه است، رفع ید شود زیرا ظهور صدر صحیحه که فرموده است «و طرفاه المغرب و الغداه» طرفین روز، مغرب و صبح هستند، نماز مغرب طرف خارج نهار است و اگر وقت نماز صبح بخواهد جزء نهار باشد طرف داخل نهار می شود و این خلاف وحدت سیاق است واین صدر اقوی ظهورا است و عرف توجیه نمی کند این صدر را که بگوید مغرب طرف خارج باشد و لکن صبح طرف داخل و جزء نهار باشد و لکن حمل ذیل (وسط صلاتین بالنهار) بر معنای اعم نهار که مبدئش طلوع فجر است به عنوان یک معنای مجازی، عرفی است.

و یا به تعبیر مرحوم آقای خوئی ذیل که می گوید وسط صلاتین بالنهار، نهار مبدئش همان طلوع شمس است و اینکه نماز صبح را گفته اند نماز نهاریه، چون نوعا نماز صبح شان را قریب طلوع آفتاب می خواندند، به علاقه مشارفت و مجاورت گفته اند صلاه الغداه صلاه بالنهار.

ما عرض کردیم انصافا این مطالب خلاف ظاهر است:

اینکه در روایت گفته اند صلاه الظهر وسط صلاتین بالنهار صلاه الغداه و صلاه العصر، این اقوی ظهورا است در اینکه نماز صبح صلاه النهار است ولی صدر که می گوید طرفین نهار مغرب و صبح است محتمل است که مراد وقت نماز مغرب و وقت نماز صبح باشد که طبق این احتمال، اذان صبح اول وقت نهار است، اذان مغرب هم آخر وقت نهار و طبیعی است نمازی که بعد از اذان صبح که طرف اول نهار است می خوانیم داخل در نهار می شود و باز طبیعی است نماز مغربی که بعد از تحقق طرف آخر نهار که اذان مغرب است می خوانیم خارج از نهار خواهد بود.

لذا ما دلالت این صحیحه زراره را بلکه دلالت معتبره اسحاق بن عمار را می پذیریم ولی:

اشکال ما این است که استعمال نهار در این دو روایت در معنای اعم یعنی از طلوع فجر تا غروب آفتاب، عرفا از ظهور متشرعی لفظ لیل و نهار در اینکه منتهای لیل طلوع فجر و مبدأ نهار، طلوع فجر است، کشف نمی کند و استعمال أعم است و بر خطابات دیگر که لفظ لیل و نهار در آن به کار رفته است هم حکومت ندارد که بگوید مراد ما از نهار در آن روایات آن است که مبدئش طلوع فجر است و مراد ما از لیل در سایر روایات آن است که منتهایش طلوع فجر است.

و لذا ما به ظهور عرفی باید رجوع کنیم. ظهور عرفی، امروز و بلکه مطمئنا در گذشته قبل از اسلام در لیل و نهار این بوده است که بعد از طلوع فجر هم تا تاریکی شب است لیل باقی است و نهار شروع نشده است.

به نظر ما آن هایی که قائل به استصحاب قهقرایی و یا به تعبیر دیگر اصاله الثبات در ظهورات اند که می گویند سیره عقلاء بر این است که آن معنایی که عرف امروز از یک لفظ می فهمد در زمان شارع هم همان معنا را می فهمیدند، مقتضای صناعت این است که مثل آقای خوئی و آقای تبریزی فتوی بدهد.

ولی مشکل این است که ما استصحاب قهقرایی و اصاله الثبات در لغت را قبول نداریم و سیره عقلائیه را احراز نکردیه ایم لذا می گوییم یا اطمینان داریم این معنایی که امروز از این لفظ می فهمیم در زمان صدور روایات هم همین معنا را می فهمیده اند و یا این که احتمال عقلایی می دهیم که معنا مختلف باشد که در این صورت راهی برای دفع این احتمال نداریم:

و می گوییم احتمال این که ظهور متشرعی لفظ لیل در این که منتهایش طلوع فجر است وجود دارد. و چگونه انسان این احتمال را ندهد در حالی که شیخ طوسی، شیخ الطائفه در کتاب خلاف گفت علیه عامه اهل العلم، عامه اهل علم گفته اند منتهای شب طلوع فجر است، مبدأ روز طلوع فجر است. و لذا نوبت به شک می رسد. شک می کنیم در اینکه ظهور لفظ لیل در زمان شارع چه بود، ظهور لفظ نهار چه بود. چه باید بکنیم در هنگام شک این را عرض خواهم کرد.

بیان دو نکته

ولی قبل از اینکه مقتضای قاعده را در فرض شک در معنای لیل و نهار عرض کنم، دو مطلب را اینجا مطرح کنیم:

نکته أول

مطلب اول این است که:

مرحوم آقای خوئی فرمودند مبدأ نهار و منتهای لیل طلوع شمس است و به بعضی از روایات که از زوال شمس به انتصاف النهار تعبیر کردند استدلال کرد:

در صحیحه حلبی می گوید: وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ یَخْرُجُ مِنْ بَیْتِهِ یُرِیدُ السَّفَرَ وَ هُوَ صَائِمٌ- قَالَ فَقَالَ إِنْ خَرَجَ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَنْتَصِفَ النَّهَارُ- فَلْیُفْطِرْ وَ لْیَقْضِ ذَلِکَ الْیَوْمَ- وَ إِنْ خَرَجَ بَعْدَ الزَّوَالِ فَلْیُتِمَّ یَوْمَهُ(۱)

یا در صحیحه محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِینٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا سَافَرَ الرَّجُلُ فِی شَهْرِ رَمَضَانَ- فَخَرَجَ بَعْدَ نِصْفِ النَّهَارِ فَعَلَیْهِ صِیَامُ ذَلِکَ الْیَوْمِ- وَ یَعْتَدُّ بِهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ الْحَدِیثَ.(۲)

ایشان فرموده است: انتصاف نهار هنگام زوال توجیهی ندارد جز اینکه مبدأ نهار طلوع شمس باشد و الا نصف النهار چهل و پنج دقیقه حدودا قبل از اذان ظهر می شود: یک ساعت و نیم ما بین الطلوعین طول می کشد، نصف آن هم، یعنی از طلوع فجر را تا غروب شمس دو نیم بکنیم حدودا چهل و پنج دقیقه به اذان ظهر مانده می شود انتصف النهار.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص: ۱۸۵ .

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص: ۱۸۵ .

به نظر ما این مطلب، مطلب تازه ای نیست:

شکی نیست که عرف عام انتصاف النهار را به زوال الشمس منطبق می کند. چون ذهن عرف عام این است که مبدأ نهار طلوع شمس یا روشن شدن هوا در دقائقی قبل از طلوع آفتاب است. انتصاف النهار را امام بیان کرد برای فهم مخاطب که مخاطب زوال الشمس می فهمید. ما که در این بحث نداریم. بحث در این است که شارع تعبد کرده است که صلاه الغداه صلاه بالنهار، عرف شارع را فهمیدیم. مشهور این را می گویند.

عرف آن زمان ممکن است از شارع متاثر باشد و نهار را طلوع الفجر بداند ولی هنوز هم می گوید منتصف النهار مراد عرفی از آن زوال شمس است و لو به نحو تسامح در منتصف النهار. و این مقدار تسامح قابل اغماض است. نصف النهار غیر از زوال شمس علامت دیگری نداشت. چهل و پنج دقیقه قبل از اذان ظهر چه علامتی دارد که به او بگویند منتصف النهار؟ یک تعبیر عرفی بود، رایج بود و همه می فهمیدند که انتصف النهار یعنی زالت الشمس.

بحث در این است که آیا در عرف شارع که منشأ ظهور متشرعی می شود، نهار از طلوع فجر است؟: مشهور می گویند این روایات: ملائکه اللیل در هنگام اذان صبح صعود می کنند و ملائکه النهار در هنگام اذان صبح نزول می کنند یا نماز صبح صلاه بالنهار، اینها کشف از عرف شارع می کند و لذا این بیان مرحوم آقای خوئی تمام نیست.

اشکال ما به مشهور این است که با دو تا روایت نمی شود عرف شارع و ظهور متشرعی را کشف کرد. بله، موجب اجمال می شود و لو به خاطر شهرت فقهیه و فتواییه نسبت به اینکه آخر شب و ابتداء روز طلوع فجر است.

ص: ۸۵۲

نکته دوم (لیل و نهار نبودن بین الطلوعین)

مطلب دوم این است که:

برخی که مرحوم شیخ طوسی در خلاف نقل کرده گفته اند ما بین الطلوعین نه روز است نه شب. و لذا هر جا بحث نهار است، از طلوع شمس حساب می کنیم، هر جا بحث لیل و منتصف اللیل است، از طلوع فجر حساب می کنیم. دعوا نداریم. لیل تا طلوع الفجر، منتصف اللیل از غروب آفتاب تا طلوع فجر. هر جا هم بگویند نهار، منتصف النهار، از طلوع شمس حساب می شود.

بعد مرحوم شیخ اشکال می کند می گوید این خلاف آیات هست:

یولج اللیل فی النهار و یولج النهار فی اللیل. یولج اللیل فی النهار یعنی شب را داخل روز می کند. یولج النهار فی اللیل نهار را داخل شب می کند. اگر ما بین الطلوعین نه روز است نه شب پس یولج النهار فی اللیل ویولج اللیل فی النهار یعنی چه؟

و جعلنا اللیل و النهار خلفه. خلفه یعنی جایگزین دیگری، جانشین او، پشت سر او.

شما امشب و فردا شب را در نظر بگیرید! قرآن می گوید که ان جعل الله علیکم اللیل سرمدا فمن یأتیکم بضیاء ان جعل النهار ضیاء فمن یأتیکم بلیل تسکنون فیه، در مقابل سرمد بودن و همیشگی بودن لیل و نهار، می فرماید که شب را داخل در روز کردیم یعنی بین دو تا روز شب فاصله شده است و روز را هم داخل شب کردیم یعنی بین دو تا شب روز فاصله شده است که شما در روز کار کنید و در شب استراحت کنید. و لذا ظاهر یولج اللیل فی النهار این است که نهار داخل در شب می شود و الا اگر فاصله بیفتد بین شب و روز که یولج اللیل فی النهار نیست، یولج النهار فی اللیل نیست.

ما شما را ارجاع می دهیم به عرف بی سواد. عرف بی سواد ممکن است بگوید منطقه مشکوکه داریم ولی بگوید واقعا بین الطلوعین شب نیست، روز هم نیست، این عرفی نیست.

أدله لیل و نهار نبودن بین الطلوعین

و دلیل این جماعت که قائل شدند بین الطلوعین نه روز است و نه شب است چند روایت است:

روایت اول

روایت صدوق: وَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُّونٍ عَنْ أَبِی هَاشِمٍ الْخَادِمِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ الْمَاضِی ع لِمَ جُعِلَتْ صَلَاةُ الْفَرِیضَهِ- وَ السُّنَّهِ خَمْسِینَ رَکْعَهً لَا یُزَادُ فِیهَا وَ لَا یُنْقَصُ مِنْهَا- قَالَ لِأَنَّ سَاعَاتِ اللَّیْلِ اثْنَتَا عَشْرَهَ سَاعَهً وَ فِیمَا بَیْنَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَی طُلُوعِ الشَّمْسِ سَاعَهٌ- وَ سَاعَاتِ النَّهَارِ اثْنَتَا عَشْرَهَ سَاعَهً- فَجَعَلَ اللَّهُ لِکُلِّ سَاعَهٍ رَکْعَتَیْنِ- وَ مَا بَیْنَ غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَی سُقُوطِ الشَّفَقِ غَسَقٌ- فَجَعَلَ لِلْغَسَقِ رَکْعَهً(۱) .

این ظاهرا احدی و خمسین رکعه باید باشد، وجهش را خواهم گفت.

امام فرمود دوازده ساعت روز، ما بین الطلوعین هم یک ساعت، شب هم دوازده ساعت، مجموعا می شود بیست و پنج ساعت. و هر ساعتی دو رکعت نماز دارد، می شود پنجاه رکعت. بعد فرمود ما بین غروب آفتاب تا سقوط شفق هم غسق هست، برای غسق اللیل هم یک رکعت قرار دادند، آن پنجاه رکعت با این یک رکعت می شود چقدر پنجاه و یک رکعت.

پس ساعات روز شد دوازده ساعت، ساعت شب هم دوازده ساعت، ما بین الطلوعین هم جداگانه حساب شد یک ساعت، معلوم می شود ما بین الطلوعین نه روز است نه شب.

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۵۲ .

روایت دوم

روایت عمر بن ابان ثقفی: عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ فِی تَفْسِیرِهِ، عَنْ أَبِیهِ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ أَبَانٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبَانٍ الثَّقَفِیِّ قَالَ: سَأَلَ النَّصْرَانِیُّ الشَّامِیُّ الْبَاقِرَ ع عَنْ سَاعَهٍ مَا هِیَ مِنَ اللَّیْلِ وَ لَا هِیَ مِنَ النَّهَارِ أَیُّ سَاعَهٍ هِیَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع مَا بَیْنَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَی طُلُوعِ الشَّمْسِ قَالَ النَّصْرَانِیُّ إِذَا لَمْ یَکُنْ مِنْ سَاعَاتِ اللَّیْلِ وَ لَا مِنْ سَاعَاتِ النَّهَارِ فَمِنْ أَیِّ سَاعَاتٍ هِیَ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع مِنْ سَاعَاتِ الْجَنَّهِ وَ فِیهَا تُفِیقُ مَرْضَانَا فَقَالَ النَّصْرَانِیُّ أَصَبْتَ (۱)

اصل مطلب این است که امام علیه السلام تشریف بردند به مکان آن نصرانی که معروف بود که مسیحی ها جمع می شوند نزد او و او اخبار غریبه به آنها می گوید. سؤال کرد که شما از علماء امت اسلام هستید یا از جهال شان؟ حضرت فرمود از جهال شان نیستم. بعد سؤال هایی کرد.

روایت سوم

روایت سیاری: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنِ السَّیَّارِیِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ أَبِی قُرَّهَ رَفَعَهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْخَمْسِینَ وَ الْوَاحِدَهِ رَکْعَهً- فَقَالَ إِنَّ سَاعَاتِ النَّهَارِ اثْنَتَا عَشْرَهَ سَاعَهً- وَ سَاعَاتِ اللَّیْلِ اثْنَتَا عَشْرَهَ سَاعَهً وَ مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَی طُلُوعِ الشَّمْسِ سَاعَهٌ- وَ مِنْ غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَی غُرُوبِ الشَّفَقِ غَسَقٌ- فَلِکُلِّ سَاعَهٍ رَکْعَتَانِ- وَ لِلْغَسَقِ رَکْعَهٌ.(۲)

این روایت هم شبیه روایت أول است.

گفته می شود که این روایات بر سایر روایات حاکم است. حتی آن روایاتی که می گوید ساعات اللیل و النهار اربع و عشرون ساعه، ساعات شب و روز بیست و چهار ساعت است، زیرا قید می خورد که یک ساعت بیست و پنجم هم داریم، ساعت بیست و پنجم ما بین الطلوعین است.

۱- (۴) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۳، ص: ۱۶۵ .

۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۴۸ .

مناقشه

مناقشه أول

اولا: این سه روایت ضعیف السند است.

نگویید سه روایت است زیرا روایت سوم شاید مطابق با روایت أول باشد.

سه تا روایت، آن هم سند ابن ابی قره و ابی هاشم خادم و روایت دوم هم عمر بن ابان ثقفی، ضمنا سیاری راوی روایت سوم، آن شخص غالی کذاب است که احادیث تحریف کتاب را او جعل کرده. واقعا وثوق به صدور به دست می آید؟!

مناقشه دوم

مخصوصاً این که با روایات دیگر مخالف است و با کتاب هم مخالف است: و جعلنا اللیل و النهار آیتین فمحونا آیه اللیل و جعلنا آیه النهار مبصره: فمحونا آیه اللیل بساعه الصبح، ثم بعد ساعه جعلنا آیه النهار مبصره، این تحریف قرآن می شود یا تفسیر قرآن؟ و هو الذی جعل اللیل و النهار خلفه لمن اراد ان یذکر او اراد شکورا. خلفه یعنی عدم الفصل. و آیه لهم اللیل نسلخ منه النهار. نسلخ منه النهار: نهار را از شب بیرون می کشیم نه اینکه شب را از نهار بیرون می کشیم. و شما طبق این معنا نهار را که از صبح می کشید. یولج اللیل فی النهار و یولج النهار فی اللیل هم که شیخ طوسی استدلال کرد.

یک مطلبی آقای خوئی در اشکال به این روایتی که گفت و للغسق رکعه فرموده است: این قابل تحمل نیست (در روایت اول و سوم) غسق را هم ساعت قرار داد، ما بین غروب الشمس الی سقوط الشفق، آن هم شد ساعت؟!

این اشتباه است. در روایت نگفت او ساعت است. روایت گفت شبانه روز با ما بین الطلوعین بیست و پنج ساعت. منتها یک امتیازی برای ما بین غروب الشمس الی سقوط الشفق که جزء ساعات شب است، یک امتیاز ویژه ای قرار دادند نه اینکه ساعت دیگری است که آقای خوئی فکر کرده و اشکال کرده. نه از این جهت نمی شود به روایت اشکال کرد.

ص: ۸۵۶

اشکال به روایت این است که اولا ضعف سند است. ثانیا: مخالفت با آیات و روایات است که می گوید ساعات اللیل و النهار اربع و عشرین ساعه. اینها عرفا قابل توجیه نیست که ما بیاییم بگوییم نه، بیست و پنج ساعت، یک ساعت ما بین الطلوعین را حساب نکردیم.

مناقشه سوم

ثالثاً: شاید ساعات اللیل و النهار عندالله همین باشد. و ما کاری به لیل و نهار عندالله نداریم بلکه به لیل و نهار عندالناس کار داریم. عرف باید ببینیم چی می گوید. و الا در روایت داریم: کسی که ازدواج می کند و می خواهد مهر زنش را ندهد فهو عندالله زان، چه کار داریم به زنا عندالله. ما زنا عند العرف را می گوییم حد دارد، زنا عندالله خودش و خدایش می داند و این آقا. فهو عندالله زان. عندالله را ما کار نداریم، مفاهیم عرفی است، باید ببینیم مفهوم عرفی لیل و نهار چیست.و این روایت ظهور ندارد که شب و روز عرفی را تفسیر می کند، یک بیان ما ورائی است که خلاف ظهورات است. ما تابع ظهورات هستیم.

و لذا این مطلب دوم هم درست نیست.

نتیجه بحث

ما عرض کردیم که به نظر ما حق با مرحوم آقای خوئی و استاد است، الان هم می گوییم اما طبق مبنای مشهور که قائل به استصحاب قهقرایی هستند اما ما چون استصحاب قهقرایی را قبول نداریم، و بیننا و بین الله احتمال می دهیم در عرف متشرعه لیل وقتی می گفتند تا طلوع فجر می فهمیدند، نهار که می گفتند از طلوع فجر می فهمیدند. و لذا نوبت شک می رسد و باید به اصل عملی رجوع کنیم که با توجه به اختلاف اصل عملی در موارد و به خاطر فتوای مشهور، ما احتیاط می کنیم که هم قول مشهور و هم قول مخالف مشهور مراعات شود و نتیجه احتیاط در موارد مختلف، مختلف است.

ص: ۸۵۷

یک توضیح مختصری راجع به این بحث می دهیم و وارد بحث طلوع فجر می شویم.

کتاب الصلاه/اوقات فرائض /منتهای وقت نماز مغرب و عشاء(منتصف اللیل)/منتهای شب ۹۵/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات فرائض /منتهای وقت نماز مغرب و عشاء(منتصف اللیل)/منتهای شب

خلاصه مباحث گذشته:

منتهای شب

احتمال وجود حقیقت متشرّعی برای لفظ لیل و نهار

بحث راجع به مفهوم شب و روز به اینجا رسید که و لو ظهور عرف عام روشن است که تا طلوع فجر شب تمام نمی شود، حالا یا تا طلوع آفتاب شب صادق است یا نزدیکی طلوع آفتاب که هوا تاریک است. و لکن مجموعه ای از روایات و کلمات فقهاء خلاف این را به لحاظ عرف متشرعی در زمان شارع بیان می کند و در ظهور عرفی متشرعی لفظ لیل و نهار تردید داریم. روایات را مطرح کردیم.

مفاد برخی روایات هم این است که: آخر اللیل اگر زن از حیض پاک شد نماز مغرب و عشاء را بخواند، که در این روایت آخر اللیل را بر قبل از طلوع فجر منطبق کرد: إِذَا طَهُرَتِ الْمَرْأَةُ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَلْتُصَلِّ الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ وَ إِنْ طَهُرَتْ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ فَلْتُصَلِّ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ.

یا در روایت دیگر دارد که: کان یصلی رسول الله صلی الله علیه و آله صلاه اللیل فی آخر اللیل. انی اقوم آخر اللیل و اخاف الصبح. اذا قام الرجل من اللیل فظن ان الصبح قد ضاع فاوتر ثم نظر فرأی ان علیه لیلا. می گوید شخصی نگران بود که اذان صبح شود، فقط نماز وتر خواند بقیه نماز شب را نخواند، بعد نگاه کرد دید شب هنوز باقی است.

ص: ۸۵۸

شیخ طوسی هم در خلاف گفت: علیه عامه اهل العلم و عامه اهل علم می گویند طلوع فجر منتهای شب است، برخی مثل اعمش قائل شدند که منتهای شب طلوع شمس است و اینها منقرض شدند. همان که علامه مجلسی در بحار می گفت که نسل قائلین به اینکه شب تا طلوع شمس است منقرض شده، شیخ طوسی هم در خلاف این را مطرح کرده. البته نمی خواهیم بگوییم این ادعا درست است. و هم در عامه و هم در خاصه این قول وجود دارد، ولی با وجود این مطالب انصافا جزمی که آقای خوئی و استاد قدس سرهما دارند که ظاهر لفظ لیل تا طلوع شمس است، ظاهر لفظ نهار از طلوع شمس تا غروب شمس است این نهایت شجاعت است که انسان جزما اینجور استظهار کند.

و لذا اگر مجموع آن استعمالات در کتاب و سنت وثوق آورد به اینکه ظاهر لفظ لیل در عرف متشرعی تا طلوع فجر بوده،

مطلب حل است و نظر مشـهور تثبیت می شود. اما اگر وثوق پیدا نکردیم ما دیگر استظهار اینکه در عرف متشرعی لیل تا طلوع شمس بوده انصافا دونه خرط القتاد و لذا نوبت به شک می رسد؛

مقتضای أصل عملی

در مورد منتصف اللیـل اگر شک بکنیم و طبق صـناعت بخواهیم حرف بزنیم، نه اینکه بخواهیم احتیاط واجب بکنیم که انصافا جای احتیاط واجب همین جاها هست، مقتضای صناعت این است که حق با آقای خوئی و مرحوم استاد هست؛ اصل برائت می گوید که می شود نماز مغرب و عشاء را در این چهل و پنج دقیقه اختلاف میان مشـهور و خلاف مشهور که مشهور می گویند حـدودا نیمه شب ساعت یازده و ربع است ولی مخالفین مشـهور می گوینـد حدودا ساعت دوازده است. اصل برائت می گوید که می شود در این سه ربع نماز مغرب و عشاء بخوانید.

این برای کسـی است که از أول قادر و ملتفت بود و أصل تکلیف به نماز مغرب و عشاء در حقش منجز شـد. ولی کسـی که تا نیمه شب به نظر مشـهور که مثلاً ساعت یازده و ربع می شود، عذری مثل حیض، نوم، نسیان داشت که أصل تکلیف در حقّ او منجّز نشـد، برائت می گویـد لازم نیست عجله کنی و نمـاز مغرب و عشاء را زود بخوانی بلکه می توانی بعـد از ساعت دوازده بخوانی.

علم اجمالی تدریجی بین حکم معذور و غیر معذور در نماز

آن وقت کسـی که علم دارد در آینـده به این عـذر مبتلا می شود یک علم اجمالی تدریجی برای او شـکل می گیرد که یا من در حال اختیار بایـد قبل از ساعت یازده و ربع نماز مغرب و عشاء را بخوانم اگر حرف مشـهور درست باشد که می گویند نیمه شب یـازده و ربع تمام می شود و یا اگر حرف غیر مشـهور درست باشـد تا دوازده وقت نماز مغرب و عشاء باقی باشـد، در آن حالات عـذر نمی توانم اصل برائت از وجوب أداء جاری کنم . و چون به نظر ما علم اجمالی تـدریجی منجّز است باید احتیاط کرد. ولی عادتا چه کسی همچون علم اجمالی تدریجی پیدا می کند؟!

علم اجمالی تدریجی بین حکم مبیت به منا و نماز

در مبیت به منی بله، مقتضای اصل برائت این است که تا نیمه شب به نظر مشـهور بیتوته کنید کافی است؛ لازم نیست تا ساعت دوازده بیتوته کنیـد در منی، تـا همـان یازده و ربع کافی است. از این جهت اصل برائت در آنجا به نفع مشـهور است. آن وقت این اصل برائت که به نفع مشـهور است، در بحث بیتوته در نیمه اول شب یازدهم و دوازدهم در منی، معارضه می کند با اصـل برائتی که در نماز مغرب و عشاء بود که می گفت می توانی تا بعـد از ساعت یازده و ربع نماز مغرب و عشاء بخوانی. اگر نیمه شب سـاعت یـازده و ربع است، پس اصـل برائت که می گویـد می توانی نمـاز مغرب و عشاء را تا بعـد از یازده و ربع بخوانی خلاف واقع است. اگر نیمه شب سـاعت دوازده است، پس اصـل برائتی که در منی می گویـد که تـا یـازده و ربع بیتوته کافی است، سه ربع از بیتوته را از شما ساقط کرده و مخالفت با تکلیف به وجود می آید.

و لکن یک مطلبی از آقای خوئی و استاد بگویم، هم آقای خوئی هم استاد در بحث منی موافق مشهورند:

می گویند نیمه شب در لیالی مبیت به منی تا طلوع فجر حساب می شود نه تا طلوع شمس. و لذا آنجا آقای خوئی و استاد هم با مشهور موافقند، ما هم می گوییم نتیجه این است که بیتوته حتی به نظر آقای خوئی و استاد تا یازده و ربع بیشتر لازم نیست و می گویند هر چیزی جای خود را دارد، بیتوته در منی آقای خوئی گفته تا طلوع فجر نیمه شب را حساب کنیم ولی نماز مغرب و عشاء را گفته تا طلوع شمس حساب کنیم.

البته ما قبول نکردیم و گفتیم که:

در لیالی مبیت به منی روایات می گویند: بعد از اذان صبح بیتوته لازم نیست حتی کسی که نیمه اول را درک نکند در منی، بخواهد نیمه دوم را درک کند، تا طلوع شمس لازم نیست بماند، تا طلوع فجر بماند کافی است. اما چه ربطی دارد به تعیین نیمه شب؟ اگر نیمه شب ساعت دوازده است ما بین طلوع الشمس و غروب الشمس، چرا در لیالی به مبیت به منی نیمه شب را عوض کنیم. تنها دلیل داریم که برای بیتوته نیمه دوم اذان صبح که گفتند تکلیف بیتوته نداریم چرا در موضوع منتصف اللیل تصرف کنیم.

و لذا ما این مطلب اول را از آقای خوئی و استاد قبول نکردیم.

حالا- برای اینکه حق مراجع أداء شود، چون ما به همه قدس الله اسرارهم احترام قائلیم و کلام مرحوم خویی را مطرح کردیم کلام امام قدّس سره را هم مطرح کنیم:

ص: ۸۶۱

امام در نماز مثل مشهور می فرمایند که نیمه شب ما بین غروب شمس و طلوع فجراست. اما در لیالی مبیت به منی احتیاط می کنند و می فرمایند احتیاط واجب این است که برای بیتوته نصف اول تا ساعت دوازده بمانید احتیاطا با اینکه ایشان نیمه شب را ساعت یازده و ربع می داند. که البتّه این که یک جا فتوا داده اند و یک جا احتیاط کرده اند با هم سازگاری ندارد.

تعارض أصول

مطلب دوم این است که بنا بر اصل عملی ما قبول می کنیم، برائت در لیالی مبیت به منی اقتضاء می کند که ما تا ساعت یازده و ربع بیشتر لازم نیست بیتوته کنیم در نیمه اول، چون ما استصحاب در شبهات حکمیه را که قبول نداریم استصحاب وجوب بیتوته تا ساعت دوازده جاری نمی شود لذا اصل برائت جاری می کنیم بیش از ساعت یازده و ربع لازم نیست در منا بمانیم.

آن وقت چون مطلب اول را هم از آقای خوئی قبول نکردیم اصل برائت جاری می کنیم، تعارض می کند با اصل برائت در نماز مغرب و عشاء که توضیح دادیم. چون نیمه شب یا ساعت یازده و ربع است پس چرا اصل برائت در نماز مغرب و عشاء جاری کردی گفتی می توانی نماز مغرب و عشائت را تاخیر بیندازی، اگر نیمه شب ساعت دوازده است، پس چرا در لیالی مبیت به منی برائت جاری می کنی ساعت یازده و ربع از منی خارج می شوی؟ جمع بین این دو برائت می شود ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی.

وجود عام فوقانی در بیتوته به منا

ص: ۸۶۲

امـا در لیالی مبیت به منی ما عام فوقانی داریم. عام فوقانی می گویـد لاتبت بغیر منی؛ و اصل برائت جایی جاری است که دلیل و عام فوقانی نداشـته باشیم. عام فوقانی می گوید تمام شب باید بیتوته در منا بیتوته کنی، دلیل منفصل مجمل آمد گفت بیتوته در نیمه اول کـافی است، نیمه اول مجمـل است، نمی دانیم تـا سـاعت یـازده و ربع است یا تا ساعت دوازده، در شـبهه مفهومیه مخصـص منفصـل بایـد به عـام فوقـانی رجوع کرد. مراد شـارع معلوم نیست، نمی دانیم شـارع که می گفت لیل، منتصف اللیل عرف آن روز چه می فهمیـد،آیـا منتصف مـا بین غروب الشـمس الی طلوع الشـمس می فهمیـد که آقـای خوئی می گوینـد یا منتصف غروب الشـمس الی طلوع الفجر می فهمیـد که مشـهور می گوینـد. بایـد به عـام فوقـانی رجوع کنیم. آنجا جای اصـل برائت نیست.

این یک چکیـده ای است از بحث اصل عملی که خواستیم اصول فراموش تان نشود. ولی مقتضای احتیاط واجب این است که در همه موارد بین نیمه شب مشهور و نیمه شب آقای خوئی احتیاط کنیم.

یک نکته هم عرض کنم در ادامه بحث اصل عملی، که ناقص نماند:

استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه لیل و نهار

اگر عـام فوقـانی داشتیم که مـانع از جریان استصـحاب است ولی اگر عام فوقانی نـداشتیم کسانی که استصـحاب موضوعی در شبهات مفهومیه را قبول دارند، استصـحاب بقاء لیل تا طلوع شـمس، استصحاب عدم نهار قبل از طلوع شمس، موافق قول آقای خویی می شود که لیـل تا طلوع شـمس ادامه دارد. وقتی لیل با أصل تا طلوع شـمس شـد منتصف این لیل مشـخص می شود و ضم الوجـدان إلی الأصـل می کنیم و أصـل مثبت نیست. و می توان عـدم منتصف اللیـل را استصـحاب کرد که باز نظر مرحوم خویی ثابت می شود.

ص: ۸۶۳

فجر کاذب و فجر صادق

راجع به طلوع فجر صاحب عروه گفته که ابتداء وقت نماز صبح طلوع فجر صادق است.

ما یک فجر صادق و یک فجر کاذب داریم: فجر کاذب این است که یک نوری به شکل عمودی در افق در مشرق پدید می آید که می گویند حالت مثلث پیدا می کند که قاعده مثلث در افق است ولی دو ساقش مرتفع است و مایل هم هست. فجر کاذب یک نوری است به شکل عمودی؛ متصاعد. فجر صادق نوری است به شکل افقی؛ معترض یعنی هم خط با افق. بعد از مدتی فجر صادق پدید می آید. علت اینکه آن فجر را گفتند فجر کاذب چون برخی آن را مبدأ صبح می دانند و دروغ است؛ شده فجر کاذب.

فجر صادق معنایش روشن است: تبین الخیط الابیض من الخیط الاسود، اما اختلاف تجربی پیش آمده. جهتش این است که سه حالت در هنگام فجر صادق پدید می آید.

من متن مطلبی که برخی از افرادی که کارشناس هستند بیان کرده اند را می خوانم: فجر کاذب: نوری مثلث مانند می باشد که قاعده آن نزدیک افق قرار گرفته و ساق های آن معمولا به صورت مایل به سمت آسمان کشیده شده و به دم گرگ تشبیه شده. در روایت داریم ذنب السرحان. کارشناس ها فجر کاذب را می شناسند و با فجر صادق اشتباه نمی کنند.

سه حالت مربوط به طلوع فجر صادق

پدیده های مرتبط به طلوع فجر صادق سه پدیده است:

۱-ابتداء نور ضعیفی در شرق مشاهده می شود، نور ضعیفی است در مشرق در همان مطلع الشمس ولی اینقدر این نور ضعیف است که حتی خط افق هم شناسایی نمی شود؛ آن خط افق متمایز نمی شود. ۲-با ازدیاد تدریجی آن نور، خط افق قابل تشخیص می شود.

در حالت اول شما نمی توانید بگویید اینجا خط افق است، بالاترش آسمان است، اما در حالت دوم خط افق آن سیاهی ای که پایین افق است با آن نور بالای افق متمایز می شود، خط افق را شناسایی می کنید. مرز بین افق و بالای آن که نورانی است.

۳- با افزایش مستمر نور، نوار سفید رنگی بر افق شرقی گسترده می شود. این را بدانید! ما چیزی در صبحگاه به نام خط باریک سفید أصلاً نداریم. اینکه در قرآن فرموده است الخیط الابیض و برخی اشتباه کردند فکر کردند در ابتداء صبحگاه یک خط باریک افقی سفید تشکیل می شود، بعد این خط باریک عریض می شود، به شکل نوار سفید می شود، ابدا. اصلا از ابتداء روشنایی عریض است، یک هاله بیضی شکل است. این سه حالت شدت نور و ضعف نور هست. حالت اول: آنقدر نور در این هاله بیضی شکل در مشرق ضعیف است که حتی خط افق هم شناسایی نمی شود. در حالت دوم این نور آن هاله بیضی شکل زیاد می شود؛ خط افق شناسایی می شود. حالت سوم: آنقدر آن هاله بیضی شکل زیاد می شود که عرف می گوید سپیدی صبح.

اختلاف بین آن حالت اول و حالت سوم در برخی از کشورهای اروپایی حدودا بیست دقیقه است، اما در عرف ما حدودا نه دقیقه است. کارشناس ها بر این مطلب هیچ اختلاف ندارند. بحث در این است که خیط ابیض چیست؟ کارشناس تجربی هیچ مشکلی ندارد؛ می گوید من این تجربه را دارم. و لذا در بم در تاریخ حدودا هیجده بهمن کارشناسی که کردند بین آن حالت اول که پنج و یک دقیقه و نیم بوده و حالت دوم پنج و سه دقیقه و نیم بوده و حالت سوم که پنج و هشت دقیقه و نیم بوده، هفت دقیقه فاصله بوده بین حالت اول و حالت سوم. ولی الان که ما بررسی کردیم همین اذان ژئوفیزیک را بزنید با اذان لواء، نه دقیقه فاصله است. ژئوفیزیک بر اساس همان حالت اول اذان می گوید. می گوید بالاخره افق فرق کرد اما مؤسسه لواء، آن حالت سوم را در نظر می گیرند، می گویند موضوع در روایات سپیدی صبح است، روایات را هم می خوانیم و انصافا هم حق با اینها است.

ص: ۸۶۵

بایـد رفت تجربه کرد ولی ما با این فیلمی که دیـدیم باز مطمئن نیستیم به این اذان لواء. اینها می گویند شانزده درجه خورشـید به افق نزدیـک بشود آن حـالت سوم به وجود می آیـد. حالت اول هفـده درجه و هفت دقیقه، یعنی هفت دهم درجه، به وجود می آید. بعد از نه دقیقه این روزها، شانزده درجه خورشـید نزدیک افق می شود. ما بررسـی کردیم هیچ چیزی دیده نمی شود: صبر کردیم از پنـج و بیست و هفت دقیقه روز شـنبه هفته قبل (۷/۱۲/۹۵) تا پنـج و سـی و دو دقیقه که حدودا چهار دقیقه، پنج دقیقه صبر کردیم تا احساس کردیم این حالت سوم به وجود آمـد. در این فیلم عرض می کنم خودم مسـتقیم ندیدم. و قبلا که اذان بر اساس نوزده درجه و چهار دهم می گفتند، بعدا خیلی پیشرفت کردند رساندند به هفده و هفت دهم، تازه آن موقع هم می گفتنـد احتیـاط کنیـد، روزه تـان را امساک کنیـد ولی نمازتان را تاخیر بیندازیـد، این دومی را فراموش کردنـد که نماز را تاخیر بیندازید و اذان می گویند و خیلی ها را می بینید که نماز می خوانند.

ما به ادله که مراجعه می کنیم به نظرمان هیچ اختلافی نیست. اینکه بعضی از این آقایان گفتند روایات مختلف است، بعضی ها حالت اول را می گویـد، بعضـی ها حالت دوم را می گویـد، بعضـی ها حالت سوم را می گوید، نخیر. نه قرآن نه روایات هیچ اختلافی ندارنـد. بیش از حالت سوم ظهور ندارنـد بلکه ظهور آیه و روایاتی واضـح در آن حالت سوم است. خود خیط ابیض اصـلا آن حـالت اول و دوم ابیض نیست؛ تـاریکی کم رنگ است، روشن می شود مثل شب های مهتاب. روشن می شود یعنی از تاریکی کم می شود اما خیط ابیض تشکیل نمی شود. و هر نوری خیط ابیض نیست و باید عرفاً أبیض بگویند.

ص: ۸۶۶

در روایت هم دارد که می گوید: الصُّبْحُ هُوَ الَّذِی إِذَا رَأَیْتَهُ کَانَ مُعْتَرِضاً- کَأَنَّهُ بَیَاضُ نَهَرِ سُورَاءَ. در برخی روایات دارد: کالقبطیه البیضاء. مجلسی أول در لوامع صاحبقرانی می گوید وقت نماز صبح وقتی است که سفیدی صبح در عرض افق ظاهر شود و خوب روشن شود، سفیدی مانند سفیدی جامع مصری که بسیار سفید می باشد، کالقبطیه البیضاء. قبطیه بیضاء معنایش این است که شدیدا سفید باشد و یا مانند نهر حله باشد. می گوید در سحری از حله عبور کردیم و نهر فرات چنان ظاهر بود از جانب مغرب که گمان می کردیم صبح از جانب مغرب طالع شده است. یعنی نهر سؤراء به سمت مغرب شان بود. فکر می کردند طلوع فجر آنجا است. تا کسی نبیند وجه تشبیه را خوب نمی یابد. روایات تشبیه کرده طلوع فجر را به بیاض نهر سؤراء، به بیاض قبطیه بیضاء.

و لذا ان شاء الله مختصری از این روایات را می خوانیم. به نظر ما فجر صادق این حالت ثالثه است. و باید ببینیم در فرض شک أصل عملی چیست.

کتاب الصلاه/اوقات فرائض /وقت نماز صبح/زمان طلوع فجر صادق ۹۵/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات فرائض /وقت نماز صبح/زمان طلوع فجر صادق

خلاصه مباحث گذشته:

زمان طلوع فجر صادق

بحث راجع به این بود که در طلوع فجر آیا صرف روشن شدن بخشی از افق شرقی کافی است و لو صدق سپیدی صبح نکند و یا لازم است به حدی برسد که عرفا الخیط الابیض صدق کند؟ و این، منشأ اختلاف در اذان ها شده است.

مبنای زمان أذان رسمی

شورایی هست به نام شورای تقویم؛ خود این ها هم اختلاف دارند. اکثریت شان فعلاً بر این نظرند که همان تغییر در روشنایی افق شرقی یعنی تغیّر لون، کافی است. که عرض کردم در بم در هیجده بهمن رصد کردند ساعت ۵:۰۱:۳۰ احساس شد که افق شرقی روشن تر شده است و اذان رادیو و تلویزیون بر اساس همین معیار است. در ساعت ۵:۰۳:۳۰ خط افق متمایز شد و تا ساعت ۵:۰۸:۳۰ آن روشنایی محو و مبهم بود.

ص: ۸۶۷

ساعت ۵:۰۸:۳۰ ادعا شد که عرفا سفیدی صبح آشکار شده است، که برخی از کارشناسان شورای تقویم سفیدی صبح را لازم دانسته اند و این ساعت دوم را انتخاب کرده اند و معتقدند که قبل از آن عنوان فقهی لون ابیض و القبطیه البیضاء یا بیاض النهر السؤراء صدق نمی کند. ولی ما فیلم را با دستگاه های پیشرفته تر که روشن تر است نگاه کردیم و دیدیم تا حدوداً ساعت

۵:۱۲ دقیقه سفیدی صدق نمی کند. آنها نوشته بودند ما اصلاً یک چیزی به نام خیط یعنی نخ یا ریسمان سفید در فضا نداریم، همان روشـنایی یواش یواش تبدیل می شود به سفیدی ولی این فیلم را که ما دیروز با دقت نگاه کردیم در ساعت حدوداً ۵:۱۲ دقیقه سـریع یک خط سـفید از پایین افق بالا می آید که خیلی فاصله ندارد، یعنی حدودا پنج دقیقه از آنچه که همین نظر اخیر قائل هسـتند می گـذشت. حالا یا این فیلم نشان نمی دهد یا عرفا تا پنج و دوازده دقیقه نشده باشد سـفیدی صدق نمی کند، به هر حال سفیدی را قبل از آن احراز نکردیم.

عدم وجود تحدید کامل در معانی عرفی

نکته: رنـگ سـیاه تا سـفید مرز دقیق نـدارد: به این معنا که اگر یک رنگ سـیاه بگذاریـد این طرف و یک رنگ سـفید کامل بگذارید آن طرف و بین این دو رنگ سـیاه و سفید رنگ هایی که سیاهیش کمتر است آن طرف، و رنگ هایی که سفیدیش کمتر است در طرف دیگر بگذارید و بینهما متوسطات، می رسید به آن وسط فرق بین سیاه و سفید دقیق نیست که بگویید این آخرین رنگ سیاه است و این اولین رنگ سفید است. مثلاً می گویید کوچک و میانسال و بزرگ: که نمی توان تعیین کرد از چه روزی میانسال می شوید و از چه روزی بزرگ می شوید. این ها أصلاً تحدید عرفی دقیق ندارند.

و در بعضـی مصادیق سـیاهی و سـفیدی، آن قدر اختلاف ظریف است که دیگر عرف معلوم نیست در مقام وضع لفظ سـفید و سیاه برای این مرز فکری کرده باشد.

در بحث افق هم همین است. واقعـا نمی شود دقیق گفت که این ثـانیه سـفیدی، صـادق است قبلش سـفیدی صـادق نیست. بله، آنی که ما می توانیم بگوییم قبلش صدق نمی کند که: تبیّن لنا الخیط الابیض.

و این که طلوع فجر با تغیّر لون باشد یا با تبیّض لون، بحث مهمی است: زیرا بین این دو، اختلاف زمان وجود دارد و گاهی در برخی مکان ها مثل اروپا تا ۴۰ دقیقه اختلاف وجود دارد چون از ما به قطب نزدیک تر اند. (که در جلسه قبل گفتیم ۲۰ دقیقه و اشتباه بیان کردیم)

ظهور أدله در لزوم تبیّض لون

این که أکثریت شورای تقویم حالت أول یعنی تغیّر لون را معیار قرار داده اند خلاف أدله می باشد:

آیه قرآن

آیه قرآن هم می گوید: حتی یتبین لکم الخیط الابیض: که خیط به هر معنایی باشد باید رنگ سفید صدق کند و با تغیّر لون و این که سیاهی کم رنگ شود، رنگ سفید صدق نمی کند.

دو نکته پیرامون آیه:

نکته أول: بعضـی گفته اند تشبیه به خیط و ریسـمان به خاطر شـکل ریسـمان نبوده است بلکه تنها از حیث رنگ تشبیه صورت گرفته است و در لغت بدت الخیط الأسود به این معنا است که شب فرا رسید. و در مورد خیط أبیض اگر بگویید مانند ریسمان است ولی خیط أسود که مانند ریسمان نیست.

که می گوییم:

أولاً ما بررسـی که کردیم دیـدیم هنگام طلوع فجر یک رنگ سـفید سـریع بالا می آید و نوار سـفیدی می شود که می شود با تسامح اسم آن را خیط أبیض گذاشت و قبل از اسلام هم تعبیر به خیط أبیض می کردند.

ثانیاً این که در مورد خیط أسود مماثلت شکلی با ریسمان وجود ندارد درست است ولی می توان گفت که استعمال خیط در مورد سیاهی به قرینه مقابله بوده است: چون در مورد أبیض تعبیر به خیط کردند دیگر در مورد أسود هم همین تعبیر را آوردند.

نکته دوم: در درّ المنصور دارد که وقتی عدی بن حاتم مسلمان شد پیامبر به او فرمود نمازهای پنجگانه را بخوان، ماه رمضان هم کل و اشرب حتی یتبین لک الخیط الابیض من الخیط الاسود. عدی هم خیلی انسان منزهی بود و تا آخر از وفاداران به امیرالمؤمنین بود. آمد در خانه پیامبر یا رسول الله! من رفتم یک موی سیاه و یک موی سفید پیدا کردم و در خانه گذاشتم و شب نگاه می کنم که چه زمانی رنگ موی سیاه از رنگ موی سفید متمایز می شود که دیگر امساک کنم، ولی می بینم که نشد.

می گویند پیامبر ضحک حتی بدت نواجده، دندان های مبارک پیامبر از شدت تبسم آشکار شد. بعد فرمودند مراد از خیط ابیض و خیط اسود این نیست، قرآن می گوید من الفجر. ألم اقل لک من الفجر؟ انما هو ضوء النهار من ظلمه اللیل.

روایات

زیرا ظاهر روایات این است که باید فضای افق شرعی سفید شود نه این که رنگش روشن تر شود و سیاهی شدید به سیاهی ضعیف و کم رنگ تبدیل شود. مثلاً اگر یک انسان سیاه پوست را حمام برود و کیسه و سفیداب بکشد از سیاهی او کاسته می شود ولی لون أبیض صدق نمی کند بلکه لونی است که سیاهی آن کمتر از سیاهی قبل است. و به نظر ما روایات هم خلاف این استظهار نیست:

ص: ۸۷۰

روایت أول: صحیحه أبی بصیر(کالقبطیه البیضاء)

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَیْدٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ لَیْثٍ الْمُرَادِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَقُلْتُ مَتَی یَحْرُمُ الطَّعَامُ- عَلَی الصَّائِمِ وَ تَحِلُّ الصَّلَاهُ صَلَاهُ الْفَجْرِ- فَقَالَ إِذَا اعْتَرَضَ الْفَجْرُ فَکَانَ کَالْقُبْطِیَّهِ الْبَیْضَاءِ- فَثَمَّ یَحْرُمُ الطَّعَامُ عَلَی الصَّائِمِ وَ تَحِلُّ الصَّلَاهُ صَلَاهُ الْفَجْرِ- قُلْتُ أَ فَلَسْنَا فِی وَقْتٍ إِلَی أَنْ یَطْلُعَ شُعَاعُ الشَّمْسِ- قَالَ هَیْهَاتَ أَیْنَ یُذْهَبُ بِکَ تِلْکَ صَلَاهُ الصِّبْیَانِ.(۱)

معترض شدن فجر در مقابل فجر کاذب است که مستطیل می شود.

فکـان کالقبطیه البیضاء. (مرحوم مجلسـی اول گفت من در مکه دیـدم لباس هایی که مصـری ها می پوشـیدند؛ لباس به شـدت سفیدی بود.) و بر تغیّر لون افق قبطیه بیضاء صدق نمی کند.

روایت دوم: روایت علی بن مهزیار

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ قَالَ کَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ الْحُصَیْنِ إِلَی أَبِی جَعْفَرٍ الثَّانِی ع مَعِی- جُعِلْتُ فِدَاکَ قَدِ اخْتَلَفَ مُوَالُوکَ فِی صَلَاهِ الْفَجْرِ- فَمِنْهُمْ مَنْ یُصَلِّی- إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ الْأَوَّلُ الْمُسْتَطِیلُ فِی السَّمَاءِ- وَ مِنْهُمْ مَنْ یُصَلِّی إِذَا اعْتَرَضَ فِی أَسْفَلِ الْأُفُقِ وَ اسْتَبَانَ- وَ لَسْتُ أَعْرِفُ أَفْضَلَ الْوَقْتَیْنِ فَأُصَلِّیَ فِیهِ- فَإِنْ رَأَیْتَ أَنْ تُعَلِّمَنِی أَفْضَلَ الْوَقْتَیْنِ وَ تَحُدَّهُ لِی- وَ کَیْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْقَمَرِ وَ الْفَجْرُ لَا تَبِینُ مَعَهُ- حَتَّی یَحْمَرَّ وَ یُصْبِحَ وَ کَیْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْغَیْمِ - وَ مَا حَدُّ ذَلِکَ فِی السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ فَعَلْتُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ- فَکَتَبَ ع بِخَطِّهِ وَ قَرَأْتُهُ الْفَجْرُ یَرْحَمُکَ اللَّهُ- هُوَ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ الْمُعْتَرِضُ- وَ لَیْسَ هُوَ الْأَبْیَضَ صَعَداً- فَلَا تُصَلِّ فِی سَفَرٍ وَ لَا حَضَرٍ حَتَّی تَبَیَّنَهُ- فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی لَمْ یَجْعَلْ خَلْقَهُ فِی شُبْهَهٍ مِنْ هَذَا- فَقَالَ وَ کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ- الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِفَالْخَیْطُ الْأَبْیَضُ هُوَ الْمُعْتَرِضُ- الَّذِی یَحْرُمُ بِهِ الْأَکْلُ وَ الشُّرْبُ فِی الصَّوْمِ- وَ کَذَلِکَ هُوَ الَّذِی یُوجَبُ بِهِ الصَّلَاهُ.(۲)

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۹ .

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۱۰ .

بررسی سندی (سهل و حصین)

در سند روایت آقای خویی به خاطر وجود سهل و حصین اشکال کرده است. حال یک عده در مورد سهل می گوید که «الأمر فی السهل سهل» ولی حصین توثیق ندارد ولکن ادّعا می شود که در این روایت تصحیف صورت گرفته است و أبوالحسن بن حصین تصحیف ابوالحصین بن حصین است که در رجال توثیق شده است.

این روایت دارد ابوالحصین بن حصین. و رواها الشیخ باسناده عن الحصین بن ابی الحصین. که این شخص توثیق ندارد ولی در رجال ابو الحصین بن الحصین را توثیق کرده. و ظاهرا این ها یک نفر هستند. بعید است با این اسم های سخت دو نفر باشند. اگر کسی وثوق پیدا کند حالا یا با تعدد سند وثوق به صدور پیدا کند یا وثوق پیدا کند که این ها یک نفر هستند، الحصین بن ابوالحصین همان ابوالحصین بن حصین است مشکل سند حل می شود.

بررسی دلالی

اینجا ممکن است اشکال شود که:

این روایت موافق با همان تغیّر لون است زیرا مسلّماً فجر کاذب سفیدی نیست و تغیّر لون است در حالی که در روایت تعبیر به «أبیض صعدا» کرد و در مقابل به فجر صادق «أبیض معترض» یعنی افقی تعبیر کرد.

می گوییم:

در این روایت أبیض را در فجر کاذب استعمال کرده است و ظهور ندارد که بخواهد معنای فجر صادق بین تغیّر لون یا تبیّض لون را توضیح بدهد. و فجر کاذب هم تبیّض به نحو مجاز دارد.

روایت سوم: صحیحه زراره

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَلِیِّ بْنِ حَدِیدٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ جَمِیعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص یُصَلِّی رَکْعَتَیِ الصُّبْحِ وَ هِیَ الْفَجْرُ- إِذَا اعْتَرَضَ الْفَجْرُ وَ أَضَاءَ حُسْناً.(1)

ص: ۸۷۲

1- (۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۱۱ .

اضاء حسنا یعنی روشن بشود، اضاء حسنا ضوء پیدا کند ضوئا حسنا.

البته ممکن است کسی بگوید پیغمبر آن وقت نماز می خواند، دلیل نمی شود زودتر از این نشود نماز خواند.

ولی به هر حال ظاهر این اضاء حسنا با همین تبیّضی که ما عرض کردیم مساعد است و نمی تواند دلیل قول مقابل باشد.

روایت چهارم: صحیحه علی بن عطیه

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: الصُّبْحُ هُوَ الَّذِی إِذَا رَأَيْتَهُ كَانَ مُعْتَرِضاً- كَأَنَّهُ بَيَاضُ نَهَرِ سُورَاءَ(۱)

نهر سؤراء حالا یا نهر فرات است در بین دجله و بابل یا انشعابی از نهر فرات است. می گویند آن قدر سفیدیش چشم را می زند، که مرحوم مجلسی اول گفت، تا آدم نبیند متوجه نمی شود. که این هم مناسبتش با همان تبیض لون است نه تغیر لون. و معترض در مقابل فجر کاذب است که فجر مستطیل و متصاعد الی السماء است.

روایت پنجم: صحیحه حلبی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْخَيْطِ الْأَبْيَضِ- مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ- فَقَالَ بَيَاضُ النَّهَارِ مِنْ سَوَادِ اللَّيْلِ- قَالَ وَ كَانَ بِلَالٌ يُؤَذِّنُ لِلنَّبِيِّ ص- وَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَ كَانَ أَعْمَى يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ- وَ يُؤَذِّنُ بِلَالٌ حِينَ يَطْلُعُ الْفَجْرُ- فَقَالَ النَّبِيُّ ص إِذَا سَمِعْتُمْ صَوْتَ بِلَالٍ- فَدَعُوا الطَّعَامَ وَ الشَّرَابَ فَقَدْ أَصْبَحْتُمْ.(۲)

در این روایت هم تعبیر به بیاض النهار کرد که به معنای سفیدی روز است نه سیاهی کم رنگ.

ص: ۸۷۳

۱- (۴) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۱۰ .
۲- (۵) وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص: ۱۱۱ .

روایت ششم: روایت زریق

وَ فِی الْمَجَالِسِ وَ الْأَخْبَارِ بِإِسْنَادِهِ الْآتِی عَنْ رُزَیْقٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ کَانَ یُصَلِّی الْغَدَاهَ بِغَلَسٍ عِنْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ الصَّادِقِ- أَوَّلَ مَا یَبْدُو قَبْلَ أَنْ یَسْتَعْرِضَ- وَ کَانَ یَقُولُ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ کانَ مَشْهُوداً إِنَّ مَلَائِکَهَ اللَّیْلِ تَصْعَدُ- وَ مَلَائِکَهَ النَّهَارِ تَنْزِلُ عِنْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ- فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ تَشْهَدَ مَلَائِکَهُ اللَّیْلِ وَ مَلَائِکَهُ النَّهَارِ صَلَاتِی- وَ کَانَ یُصَلِّی الْمَغْرِبَ عِنْدَ سُقُوطِ الْقُرْصِ- قَبْلَ أَنْ تَظْهَرَ النُّجُومُ.(۱)

معصوم علیه السلام نماز صبح شان را در غلس، در تاریکی شب می خواندند، اول طلوع فجر قبل ان یستعرض.

بعضی ها گفته اند که: این روایت همان تغیر لون را می گوید زیرا تعبیر به «قبل ان یستعرض» کرد.

می گوییم: یک معترض داریم یک مستعرض داریم. این ها با هم خلط نشود. اعترض البیاض یعنی سفیدی صبح افقی شد در مقابل فجر کاذب که عمودی است. استعرض البیاض یعنی توسعه پیدا کرد بیاض در افق یعنی هوا سفید شد، فضا سفید شد.

امام به مجرد اعتراض فجر، به مجرد فجر معترض نماز صبح می خواندند قبل از این که سفیدی استعراض و توسعه پیدا کند لذا با هم تنافی ندارند.

روایت هفتم: معتبره ابی بکر حضرمی

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ سَیْفٍ عَنْ أَبِی بَکْرٍ الْحَضْرَمِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَقُلْتُ مَتَی أُصَلِّی رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ- فَقَالَ حِینَ یَعْتَرِضُ الْفَجْرُ- وَ هُوَ الَّذِی تُسَمِّیهِ الْعَرَبُ الصَّدِیعَ.(۲)

صدیع یعنی ظرف شکافته شده. افق شکافته می شود. ولی روایت نگفته است که وقتی افق شکافته می شود سفیدی بالا می آید یا سیاهی کم رنگ می آید. بله شکافته شده با آن تغیر لون افق شرقی هم می سازد ولی اطلاق ندارد که به اطلاقش تمسک کنیم. و باید ببینیم فجر در جمله «حین یعترض الفجر» به چه معنا است و عرب به چه چیزی صدیع می گوید.

ص: ۸۷۴

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۱۳ .

۲- (۷) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۶۸ .

بستگی دارد فجر چی باشد. اگر فجر به مجرد تغیر لون صدق کند با او هم می سازد. تغیر لون هم شکافت ایجاد می کند در افق شرقی. ولی ما می گوییم ظهوری در این ندارد.

روایت هشتم:صحیحه حلبی

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَقْتُ الْفَجْرِ حِینَ یَنْشَقُّ الْفَجْرُ- إِلَی أَنْ یَتَجَلَّلَ الصُّبْحُ السَّمَاءَ- وَ لَا یَنْبَغِی تَأْخِیرُ ذَلِکَ عَمْداً- لَکِنَّهُ وَقْتٌ لِمَنْ شُغِلَ أَوْ نَسِیَ أَوْ نَامَ.(۱)

در این روایت هم مثل روایت قبل باید ببینیم مراد از فجر در «ینشقّ الفجر» چیست. ما می گوییم از روایات قبطیه البیضاء، بیاض نهر سؤراء، آیه الخیط الابیض فهمیدیم نور سفید، طلوع فجر است.

تذکّر: فجر کاذب فجر نیست مثل روحانی نما که روحانی نیست. و بحث در فجر صادق است که آیا تغیّر لون است یا تبیّض لون است.

نتیجه بحث

پس به نظر ما هیچ تنافی بین این روایات نیست. روایات مثل آیه شریفه ظاهرند در این که باید عرفا بیاض النهار، سپیدی صبح صدق کند. صرف تغیر لون که سپیدی نیست.

نکته: اختلاف ما با لواء این است که سفیدی صبح کی محقق می شود. و الا آن ها هم می گویند سپیدی صبح در مقابل تغیر لون که مؤسسه ژئوفیزیک می گوید. آن قدیم که نوزده درجه و چهار دهم، آن زمان ایرج ملک پور بود، او تقویم را تنظیم کرده بود که او اصلا خیلی عجیب بود.

(آن وقت ما نوجوان بودیم پدر ما خدا رحمتش کند اصرار داشت که نمازت را بخوان چرا دچار وسواس هستی. فکر می کرد ما وسواس داریم. ما یک ربع صبر می کردیم بعد نماز می خواندیم، می گفتیم ما مطمئن نیستیم. که بعدا هم در سال هفتاد و دو بود یا هفتاد و سه، اعلان کردند و یکی از آقایان ائمه جماعات حرم بعد از نماز صبح گفت تا حالا هر چه نماز صبح پشت سر ما خواندید قضا کنید چون رفتیم تحقیق کردیم این وقتی که اذان می گفتند و نماز می خواندیم طلوع فجر نشده بود. تازه بعدش هم عرض کردم طلوع فجر را خوب ندیده بودند، گفتند حالا که دیگر نمی شود دیرتر از این اذان بگوییم و مردم سحری می خورند روزه هایشان خراب می شود گفتند صبر کنید نماز را دیرتر بخوانید.)

۱- (۸) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۰۷ .

و عجیب است گاهی می بینید یک شهر بزرگ مثل تهران شمالش با جنوبش اختلاف افق دارد. گاهی مناطق مرتفع، هر چی شما بالاتر از سطح دریا باشید و هوا هم سردتر باشد زودتر سفیدی صبح را می بینید. روستایی که بالاتر است از دریا که زودتر سفیدی صبح را می بینند در زمستان ممکن است هوا گرم باشد دیرتر ببینند. و گاهی دو روستای هم جوار وجود دارد که یکی ارتفاعش از سطح دریا بیشتر است و زودتر سفیدی را می بیند ولی در تقویم برای یک منطقه یک وقت برای أذان معیّن می کنند. این از مشکلات است.

اذانی که مدّ نظر ما است حدود پنج دقیقه بعد از شروع اذان لواء است و ما در این مطلب موافق شدیم با تقویم جامعه اسلامی آمریکای شمالی.

مقتضای أصل عملی در مسأله

اگر شک بکنیم، یک وقت شما استصحاب در شبهات مفهومیه را قبول دارید استصحاب موضوعی می گوید هنوز شب باقی است، هنوز طلوع فجر نشده است.

اگر استصحاب در شبهات مفهومیه را قبول نکردیم کما هو الصحیح نوبت به اصل حکمی می رسد.

اما در شبهات حکمیه ما نسبت به روزه اگر نوبت به اصل حکمی برسد اصل برائت داریم. در این هشت دقیقه سریع سحری بخور، اصل برائت می گوید امساک واجب نیست.

راجع به نماز صبح اصل عملی (طبق ظاهرا نظر امام و صریح نظر آقای خوئی) این است که حق نداری نماز صبح را زودتر بخوانی برای این که استصحاب عدم وجوب داری، استصحاب می گوید واجب نیست نماز صبح. استصحاب عدم وجوب، استصحاب عدم امر می گوید این نماز امر ندارد؛ مطابق با امر نیست. و لذا مشکل حل است.

ص: ۸۷۶

اما ما یک اساسی را بناء کردیم که در این جا با مشکل مواجه می شویم:

گفتیم هیچ اشکالی ندارد در این موردی که شک داریم در حدوث وجوب نماز صبح اصل برائت از شرط واجب جاری کنیم. بگوییم:

من شک دارم بالاخره که شرط صحت نماز صبح این است که بعد از هشت دقیقه انتظار باشد یا همین پنج و یک دقیقه و نیم می شود نماز صبح را بخوانیم. ما در بحث های گذشته گفتیم: اصل برائت از شرطیت نماز صبح می گوید می توانی الان رجائا نماز صبحت را بخوانی.

شبیه بحث زکات فطره که نمی دانستی زکات فطره از شب واجب می شود یا از اذان صبح. می گفتیم همان شب برو زکات فطره بده اصل این است که مشروط نیست زکات فطره به این که بعد از اذان صبح بدهی؛ اصل برائت از شرطیت زایده جاری می کنیم.

ولی آقای خوئی می فرمود:

در اینجا استصحاب عدم وجوب حاکم است. استصحاب عدم وجوب می گوید شرط وجوب از طلوع فجر است پس شرط واجب هم طلوع فجر است.

اینجا هم شرط وجوب می شود تبیض افق شرط واجب هم می شود تبیض افق. آقای خوئی طبق بیانش این جور می شود و لذا زودتر نمی توانی نماز بخوانی. ظاهر کلام امام در لیالی مقمره هم همین است می گویند استصحاب حکمی می گوید نمی توانی نماز بخوانی.

اما با این بیان ما:

برائت از وجوب امساک در صوم می گوید می توانی در این هشت دقیقه بخوری، برائت از اشتراط نماز صبح به این که باید صبر کنی تا هشت دقیقه می گوید می توانی الان نماز صبح بخوانی، و این قابل التزام نیست و این دین مجوسی هم نیست تا دین مسلمانی. و لذا این برائت ها تعارض می کند و باید احتیاط کرد. ترخیص در مخالفت قطعیه علم اجمالی لازم می آید. با این دو تا برائت یقینا خلاف شرع مرتکب می شویم. چون یا طلوع فجر پنج و یک دقیقه و نیم است پس نباید الان سحری بخوریم، آن اصل برائت در صوم دروغ می گوید و یا طلوع فجر ساعت پنج و مثلا هشت دقیقه و نیم است یا پنج و دوازده دقیقه است پس نباید الان نماز بخوانیم.

در جایی که وضوء گرفتیم به ماء مشکوک البولیه و المائیه استصحاب می گوید بدنت پاک است ولی حدث باقی است آنجا به مخالفت قطعیه تکلیف نمی افتیم چون شاید این مایع آب باشد بدنم پاک است. استصحاب حدث هم که من را به خلاف تکلیف نمی اندازد فوقش یک بار دیگر می روم وضوء می گیرم، احتیاط می کنم. استصحاب حدث بر فرض آن مایع آب باشد که خلاف تکلیف نیست؛ خلاف ترخیص است، تجدید وضوء می کنم. اما دو برائت در محل بحث مرا به مخالفت با تکلیف مبتلا می کنند. و لذا مقتضای اصل عملی احتیاط می شود.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث. اما الکلام فی الجهه الثانیه لیالی مقمره. بحث، بحث مهمی است. محقق همدانی می گوید شب های مهتاب باید صبر کنی تا هوا بالفعل روشن بشود. بیست دقیقه حدودا باید بعد از اذان صبر کنی. امام هم که همین جور فرمود. در معاصرین هم که آقای زنجانی نظرشان این است. ولی مشهور معاصریین قبول ندارند.

کتاب الصلاه/اوقات فرائض /زمان طلوع فجر صادق/طلوع فجر در لیالی مقمره ۹۵/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات فرائض /زمان طلوع فجر صادق/طلوع فجر در لیالی مقمره

خلاصه مباحث گذشته:

زمان طلوع فجر صادق

طلوع فجر در لیالی مقمره

بحثی در رابطه با طلوع فجر در لیالی مقمره مطرح است و آن این که:

در لیالی مقمره به خاطر غلبه نور ماه، سفیدی صبح هنگام أذان صبح دیده نمی شود بلکه حدود بیست دقیقه بعد از اذان صبح کل فضا روشن می شود و مشخص می شود که این روشنایی صبح است که بر نور ماه غلبه پیدا کرده است.

یعنی عملاً در لیالی مقمره ما خیط ابیضی را هیچوقت نمی بینیم نه اول اذان نه بیست دقیقه بعد. بیست دقیقه بعد دیگر خیط ابیضی نیست. مگر این که بگوییم غلبه روشنایی فضا در کل مشرق بر نور ماه نامش بشود خیط ابیض و الا سفیدی صبح که در شب های دیگر دیده می شد در شب های مهتاب با تاخیر هم دیده نمی شود.

ص: ۸۷۸

نظر محقّق همدانی (عدم تحقّق سفیدی در لیالی مقمره هنگام اذان)

محقق همدانی فرموده است شب های مهتاب نماز صبح را با تأخیر خواند زیرا در فقه گفته ایم که عناوین ظهور در فعلیت دارند: مثلاً در بحث تغیر آب به اوصاف نجس گفتیم، اگر شما رنگ سرخ پاکی را در آب بریزید آب مطلق است و لکن

رنگ سرخی در این آب مطلق ریختید بعد مقداری خون نجس در این آب ریختید که اگر این رنگ سرخ را نیم ساعت قبل در این آب نریخته بودید این خون رنگ این آب را تغییر می داد و او را نجس می کرد اما دیگر این آب نجس نمی شود چون صدق نمی کند الدم النجس غیّر لونه، بلکه رنگ این آب با آن صبغ احمر سرخ شد و عرفا این خون در اشتداد حمره ما مؤثر نبوده و لذا این آب پاک است. یا مثلاً اگر در آب میته طاهری بیندازید که آب در أثر آن متعفّن شود اگر میته نجسی را در این آب بیندازید و بوی متعفّن جدیدی در آب احساس نشد این جا صدق نمی کند که میته نجس بوی آب را تغییر داد و تغیّر فعلی صدق نمی کند و موضوع منجّسیّت آب تغیّر فعلی بو یا رنگ یا مزه آن به اوصاف نجس است، لذا این آب نجس نمی شود. با این که این میته اگر در آبی غیر متعفّن قرار می گرفت مطمئناً آب را متعفّن می کرد و موجب نجاست آب می شد.

اینجا هم همینطور است: اگر شب مهتاب نبود یا در شب مهتاب ماه گرفتگی و خسوف صورت می گرفت، سفیدی صبح در افق متشکل می شد ولی فعلاً نور ماه غلبه کرده است و مانع از سپیدی صبح شده است لذا طلوع فجر تأخیر پیدا می کند.

ص: ۸۷۹

مناقشه (عدم موضوعیّت تبیّن و کفایت احراز وجود سفیدی)

ایشان فرموده است نگویید که:

تبیّن مثل علم، ظهور در طریقیت محضه دارد و موضوعیّت ندارد و اگر از راه دیگر طلوع فجر احراز شود مشکلی وجود ندارد. و لذا در هوای ابری طبق محاسبات نجومی مطمئن می شوید که سپیده صبح پشت ابر است، مشکل نداریم نماز می خوانیم با این که تبیّن خیط ابیض نکردیم. اینجا هم پشت این مهتاب، سپیده صبح وجود دارد.

جواب (عدم وجود نور سفید)

زیرا می گوییم:

ما مثال أبر را قبول داریم که اگر مانع باشد هر چند تبیّن نباشد می توان نماز خواند ولی قیاس، مع الفارق است: در لیالی مقمره اصلاً نور ماه جلوی تشکّل خیط ابیض را می گیرد نه این که جلوی تبین آن را بگیرد و مثل ابر نیست. مثلاً در روز عرفی نیست که گفته شود ماه و ستاره نور دارد و وقتی خورشید هست غلبه نور خورشید نور ستاره ها و ماه را مستهلک می کند. لذا در روز عرفاً ضوئی برای ستاره و ماه وجود ندارد نه این که وجود دارد ولی مانع داریم.

شما اگر در روز یا در شب یک نورافکن قوی روشن کنید بعد یک لامپ ضعیفی هم روشن کنید که اصلا وجودش کالعدم است، بعد می گویید من نور این لامپ را می بینم؟ اصلا این لامپ در جایی نورش عرفا موجود می شود که اطراف تاریک باشد.

امام قدس سره فرموده اند که این مطلب کاملاً متین است و آقای زنجانی هم تایید کردند و فرمودند این مطالب درست است.

و لذا اشکالی که آقای خوئی می کند به محقق همدانی که تبین ظهور در طریقیت محضه دارد، جواب می دهند می گویند ما هم قبول داریم تبین ظهور در طریقیت محضه دارد و لذا در جایی که ما بدانیم پشت ابر سپیدی صبح دمیده است نماز صبح می خوانیم. اما در شب های مهتاب این طور نیست. شب های مهتاب به خاطر غلبه نور ماه اصلا نور ضعیف خورشید که از شانزده درجه افق می خواهد جو مشرق را روشن کند، جو مشرق روشن هست با نور ماه. الضوء لایتضوء ثانیا. روشن را که نور ضعیف روشن نمی کند.

ص: ۸۸۰

بله، ضوء تقدیری داریم: که اگر نور مهتاب نبود یا همین شب های مهتاب خسوف می شد، سفیدی ایجاد می شد.

استدلال امام قدس سره به روایت علی بن مهزیار در تأیید قول محقّق همدانی

امام قدس سره به روایات هم استدلال کرده اند:

مثل روایت علی بن مهزیار: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ قَالَ کَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ الْحُصَیْنِ إِلَی أَبِی جَعْفَرٍ الثَّانِی ع مَعِی- جُعِلْتُ فِدَاکَ قَدِ اخْتَلَفَ مُوَالُوکَ فِی صَلَاهِ الْفَجْرِ- فَمِنْهُمْ مَنْ یُصَلِّی- إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ الْأَوَّلُ الْمُسْتَطِیلُ فِی السَّمَاءِ- وَ مِنْهُمْ مَنْ یُصَلِّی إِذَا اعْتَرَضَ فِی أَسْفَلِ الْأُفُقِ وَ اسْتَبَانَ- وَ لَسْتُ أَعْرِفُ أَفْضَلَ الْوَقْتَیْنِ فَأُصَلِّیَ فِیهِ- فَإِنْ رَأَیْتَ أَنْ تُعَلِّمَنِی أَفْضَلَ الْوَقْتَیْنِ وَ تَحُدَّهُ لِی- وَ کَیْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْقَمَرِ وَ الْفَجْرُ لَا تَبِینُ مَعَهُ- حَتَّی یَحْمَرَّ وَ یُصْبِحَ وَ کَیْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْغَیْمِ - وَ مَا حَدُّ ذَلِکَ فِی السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ فَعَلْتُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ- فَکَتَبَ ع بِخَطِّهِ وَ قَرَأْتُهُ الْفَجْرُ یَرْحَمُکَ اللَّهُ- هُوَ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ الْمُعْتَرِضُ- وَ لَیْسَ هُوَ الْأَبْیَضَ صَعَداً- فَلَا تُصَلِّ فِی سَفَرٍ وَ لَا حَضَرٍ حَتَّی تَبَیَّنَهُ- فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی لَمْ یَجْعَلْ خَلْقَهُ فِی شُبْهَهٍ مِنْ هَذَا- فَقَالَ وَ کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ- الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِفَالْخَیْطُ الْأَبْیَضُ هُوَ الْمُعْتَرِضُ- الَّذِی یَحْرُمُ بِهِ الْأَکْلُ وَ الشُّرْبُ فِی الصَّوْمِ- وَ کَذَلِکَ هُوَ الَّذِی یُوجَبُ بِهِ الصَّلَاهُ.(۱)

امام قدس سره فرموده اند این روایت مدّعای ما را ثابت می کند: در روایت علی بن مهزیار از لیالی مقمره سؤال می کند. و در جواب حضرت فرمودند که در لیالی مقمره باید خیط أبیض را تبیّن کنی.

ص: ۸۸۱

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۱۰ .

مقتضای أصل عملی به نظر امام قدس سره

بعد ایشان فرمودند حالا- اگر کسی شک هم بکند مقتضای استصحاب موضوعی و حکمی این است که نمازش را تاخیر بیندازد. استصحاب موضوعی یعنی استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه:استصحاب عدم طلوع فجر. خود ایشان هم توجه دارند که این استصحاب در شبهه مفهومیه است و لذا فرمودند علی خدشه فیه. ولی استصحاب حکمی (یعنی استصحاب عدم امر به نماز صبح تا بیست دقیقه بعد از اذان رسمی) را خدشه نکردند.

ما با این که اشکال محقق همدانی و امام را قوی می دانیم و عملاً- هم احتیاط کردیم و می کنیم و لکن بعید نمی دانیم که فرمایش مشهور درست باشد.

نکته (نظر مشهور در مسأله)

امام از محقق همدانی نقل می کنند و خودشان هم تایید می کنند که ظاهر مشهور این است که موافق با ما هستند یعنی موافق هستند که در لیالی مقمره باید صبر کرد. ولی به نظر ما چنین نیست و مشهور عناوین کلی را گفتند، و شما آن را بر مبنای خودتان تطبیق می کنید. پس مشهور در لیالی مقمره نظر خاصی ندادند.

ولی مشهور معاصرین از کسانی که متعرض لیالی مقمره شدند مثل آقای خوئی و آقای تبریزی و آقای سیستانی و امثالهم، این است که بین لیالی مقمره و غیر آن تفصیل نمی دهند. اولین کسی که ما دیدیم مطرح کرده محقق همدانی است. قبلا- هم ممکن بود حدس بزنند که با وجود این نور شدید ماه سفیدی صبح که دیده نمی شود.

نکته

بعد از بیست دقیقه تازه آن سفیدی شبیه سفیدی روزهای دیگر را نمی بینند، بلکه فضا بیشتر از نور ماه روشن می شود و لذا می گویند صبح شده است:

و لذا این اشکال مطرح می شود که: خیط ابیض که هنگام اذان نبود، به نظر محقق همدانی و امام بعد از بیست دقیقه هم خیط ابیض نیست پس نماز نخوانیم.

و جوابش این است که: اگر خیط أبیض را أعم بگیریم و به معنای نور سفید نه فقط نوار سفید، بگیریم کما این که خیط أسود به معنای نوار سیاه نیست، بعد از بیست دقیقه فاصله از اذان، نور سفید در کل فضا پخش می شود و فجر محقّق می شود. علاوه بر این که اگر خیط أبیض هم صدق نکند مقتضای أصل عملی این است که تا وقتی که یقین پیدا کنیم صبح شده است نماز را تأخیر بیندازیم و با سفید شدن فضا یقین به تحقّق صبح پیدا می کنیم.

مقتضای أصل عملی به نظر استاد

البته ما می گوییم فی حد ذاته اصل برائت جاری می شود. مثل امام قائل نمی شویم که استصحاب عدم وجوب نماز صبح تا بیست دقیقه بعد از اذان صبح می گوید حق نداری نماز صبح بخوانی، نخیر. برائت از اشتراط نماز صبح به این که حتما بیست دقیقه بعد از اذان صبح باشد جاری می کنیم، رجائا نماز می خوانیم در این بیست دقیقه. معذر داریم. زیرا استصحاب عدم وجوب، تقید واجب را به بعد از بیست دقیقه از اذان صبح ثابت نمی کند و اصل مثبت است. لذا برائت از اشتراط نماز صبح به تاخیر بیست دقیقه ای در لیالی مقمره جاری می کنیم.

ولی مشکل ما این است که با برائت از وجوب امساک در صوم معارضه می کند: برائت از وجوب امساک می گوید در این بیست دقیقه می توانی سحری بخوری. برائت از وقت نماز صبح هم می گوید می توانی در این بیست دقیقه نماز صبح بخوانی. این می شود مخالفت قطعیه علم اجمالی. بالاخره یا طلوع فجر موقع اذان رسمی است پس نباید سحری بخورم یا بیست دقیقه با تاخیر است پس نباید نماز بخوانم.

ص: ۸۸۳

بله، این تعارض برای کسانی است که قادر بر صوم هستند. اما یک آقایی که از ابتداء زخم اثنی عشر داشته می گوید حالا فعلاـ که زخم اثنی عشر داریم نه تابستان نه زمستان، ما طرف علم اجمالی نیستیم. شما هر کدام طرف علم اجمالی هستید خودتان احتیاط کنید. حرف منطقی هم می زند. اگر نوبت به اصل عملی برسد همین است.

مناقشه در دلالت روایت علی بن مهزیار بر قول محقّق همدانی

اما راجع به روایت سهل بن زیاد ما نفهمیدیم امام چه جوری فرمودند اظهر از بقیه روایات در مختار ایشان است. امام فرمود لاتصل حتی تبینه، تا احراز نکنی خیط ابیض را نماز نخوان اما خیط ابیض چطور احراز می شود؟ آن زمان احرازش مشکل بود ولی الان مشکل نیست. آن زمان ساعت نداشتند نمی توانستند محاسبه کنند که قبل از شب های مهتاب ساعت مثلا پنج و ربع اذان بوده حالاـ هم همان ساعت پنج و ربع است. می رفتند افق را می دیدند. شب های مهتاب از کجا بفهمند سپیده صبح شده؟ باید صبر کنند تا هوا تغییر پیدا کند. امام هم فرموده صبر کن تا احراز کنی صبح شده. روایت علی بن مهزیار بر فرض سهل بن زیادش مشکل نداشته باشد به نظر ما دلالت بر نظر امام وفاقا للمحقق الهمدانی، نمی کند و این روایت، کلی گفته که وظیفه ظاهری این است که خیط ابیض را احراز کنی اما کی احراز می شود؟ الان احرازش بنابر قول مشهور آسان است. حالا خیط ابیض چیه؟ باید برویم سراغ اطلاقات. روایت سهل بن زیاد مطلب جدیدی نمی گوید. بله، راجع به اطلاقات باید بحث کنیم. اطلاق کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض.

ما بعید نمی دانیم حق با مشهور باشد خلافا للمحقق الهمدانی و السید الامام.

توضیح بدهم:

نظر استاد (وجود خیط أبیض هنگام اذان و عدم تميّز آن)

راجع به اطلاقات: کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض، فصار کالقبطیه البیضاء، بیاض نهر سؤراء:

امام به آنها هم استشهاد کردند محقق همدانی هم به آنها استشهاد کردند گفتند بیست دقیقه صبر کنید تا بیاض نهر سؤراء آشکار بشود. موجود بشود قبلش اصلا موجود نیست. می گوییم چرا، موجود است، متیمز نیست. فرق است بین عدم تمیز سپیدی صبح ناشی از خورشید و بین عدم تشکل آن. مثال بزنیم:

مثال أول

شما سیر زیادی خوردید، دهان تان بوی سیر می دهد، اگر هر در جایی از اسپری قوی سیر استفاده کنی و فضا را آلوده کنی این جا این گونه نیست که دهان شما بوی سیر ندهد بلکه بوی سیر دهان شما متميّز از بوی سیر فضا نیست.

مثال دوم

شما قبل از این که در این آب حوض خون بریزید، آمدید فضا را سرخ کردید، یعنی یک نورافکن های قرمز رنگ گذاشتید، اینجا این آب حوض رنگ سرخ گرفت یا نگرفت بر اثر خون؟ قطعا گرفت، منتها از رنگ سرخ فضا تمیز ندارد.

مثال سوم

شما با ماهی های مختلف در اطراف حوض فضا را متعفّن کردید و لکن یک مرده نجسی هم داخل حوض است او هم موجب تغیر بوی حوض شده است.

مانحن فیه از این قبیل است. مانحن فیه خورشید در جو افق شرقی تاثیر گذشته است، منتها شما آمدید یک نور قوی انداختید در افق شرقی که آن نور ضعیف در مقابل این نور قوی متمیز نیست نه این که موجود نیست.

ص: ۸۸۵

خیط أسود در طلوع فجر دخالت نـدارد و مهم خیط أبیض است که وقتی خورشـید به پـانزده یـا شـانزده درجه زیر افق برسـد محقّق می شود. و توجّه شود که مـا در مقابل محقق همـدانی و مرحوم امام نمی گوییم که تشـکل خیط ابیض علامت رسـیدن خورشـید به شـانزده درجه افق است تـا بعـد محقـق همـدانی و امـام بفرماینـد که حمـل خیـط ابیض بر علامیت به درجه قرب خورشـید بـه افـق، خلاف ظـاهر اسـت . مـا هـم قبـول داریم که ظـاهر این است که موضـوعیت دارد. و لکن عرف می گـوید موضوعیت برای واقع سپیدی است و لو مقهور نور قوی ماه باشد.

قرینـه عرفیـه اش هم این است که عرف می گویـد خورشـید دارد نزدیـک می شـود به افـق و این سپیـدی صـبح تـاثیر نزدیکی خورشـید است. نمی خواهم بگویم علامیت دارد سپیـدی صـبح برای اقتراب خورشـید تا اشـکال کنید. می خواهم بگویم نکته اقتراب خورشید به افق، تاثیر می گذارد.

در مثال ضوء القمر که ما در تایید نظر امام و محقق همدانی مثال می زدیم می گفتیم که در روز نمی گویند تبین ضوء القمر با این که قمر در افق هست در برخی از شب هـای ماه، از روز حتی از همین موقع ها (ساعت ۱۰ صبح) ماه هست ولی دیده نمی شود که به خـاطر غلبه ضوء شـمس است.و تبین لـک ضوء القمر نمی گوینـد، ما این را قبول داریم. و لکن عرفا در روز اصـلا قمر، ضوء نـدارد، عرف می گویـد ماه نور نـدارد ولی خورشـید هم نور نـدارد؟ این عرفی است؟ خورشـید که نزدیک افق می شود نورش در افق شـرقی منعکس نمی شود؟ این عرفی نیست. منعکس می شود و لکن چه کنیم که نور قوی ماه انعکاس نور خورشید را در افق شرقی به ما منعکس نمی کند. و لذا نور خورشید متمیز نیست چون نور قوی ماه افق شرقی را روشن کرد.

راجع به آن بحث تغیر تقدیری هم که محقق همدانی مثال زد گفت آن رنگ سرخ که در آب ریختیم مانع از استناد تغیر است به آن خون که بعدا می ریزیم:

درست نیست. عرفا آنجا تغیر، تقدیری نیست. این خون وصف این آب را تغییر داد عرفا و آب قاهر نیست، غالب نیست بر این خون. شاهدش این است که آن حوض بغلی که رنگ قرمز در او نریخته بودیم چنان از رنگ خون که کمتر از این مقدار خونی است که در این حوض اول ریختیم متاثر شد که رنگ سرخش کاملا دیده می شود. عرف می گوید که خون در این حوض اول هم رنگ این آب را قرمز کرده منتها قرمزی این رنگ پاک مانع از دید است و لذا در آنجا هم ما به تغیر فعلی معتقدیم.

ولی بر فرض آنجا قائل نشویم تشبیه مقام به آنجا مع الفارق است. و باید مقام را تشبیه کنیم به آنجایی که فضا را به نورافکن های سرخ رنگ، سرخ کردیم. عینک قرمز دادیم به افراد، همه می آیند اینجا می گویند همه چیز سرخ است، این آب هم سرخ است، این آب سفید زلال هم سرخ است. دیگر خبر ندارند که این آب به خاطر انداختن خون در آن سرخ شده است. مانحن فیه تقریبا شبیه این مثال است.

و لذا لایبعد که در لیالی مقمره فرقی با لیالی غیر مقمره نباشد و ان کان الاحتیاط لاینبغی ترکه.

محرّمات/قمار /بررسی أدله حرمت لعب مع الرهان با غیر آلات قمار ۹۵/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرّمات/قمار /بررسی أدله حرمت لعب مع الرهان با غیر آلات قمار

خلاصه مباحث گذشته:

ص: ۸۸۷

لعب مع الرهان با غیر آلات قمار

بحث راجع به قمار بود. به قسم سوم یعنی لعب مع الرهان با غیر آلات قمار رسیدیم.

احتمال دخالت لعب با آلات قمار در صدق قمار

صاحب جواهر ره فرمود:

دلیلی بر حرمت لعب با غیر آلات قمار ولو مع الرهان نداریم و تنها حرام وضعی است یعنی مالک رهان نمی شود ولی حرام نیست که موجب فسق شود زیرا معلوم نیست که قمار صادق باشد و شاید قمار لعب به آلات معدّه برای قمار باشد نه لعب به مطلق آلات مع الرهان.

مناقشه (لزوم دور)

در جواب از این فرمایش گفته شده است که:

أخـذ الشـیء فی تعریف نفسه می شود و دور لاـزم می آیـد: مثلاًـ اگر کسـی بخواهـد با بیلیارد بازی با برد و باخت مالی انجام دهد،

بایـد أول بیلیـارد آلت قمار باشـد تا بازی با آن با برد و باخت، قمار شود. و تا بازی با آن مصـداق قمار نشود بیلیارد آلت قمار نمی شود و دور لازم می آید.

جواب

این اشکال وارد نیست و لفظی است:

ممکن است کسانی مثل مرحوم شـیخ که وفاقاً لصاحب الجواهر در صـدق قمار اشـکال می کننـد بگویند مراد از قمار، بازی با برد و بـاخت است بـا آلاـتی که لعب بـا رهـان بـا آن ها متعارف است، می باشـد: اللعب مع الرهان بآلات تعارف اللعب بها مع الرهان. أما بازی با چیزهایی که متعارف نیست با آن برد و باخت مالی کنند مصداق قمار نباشد. لذا اگر بازی بیلیارد ولو با برد و باخت در ابتدا قمار نباشد ولی این بازی وقتی متعارف می شود که با آن برد و باخت مالی شود قمار می شود.

بله ممکن است شما ادّعای وجدان عرفی کنید که: قمار مثل قتل است: در قتل کشتن با آلات قتل أخذ نشده است و اگر با یک سنگ کسی را بکشد قتل صدق می کند و متفاهم عرفی از مقامره این است که بازی با برد و باخت کرد و در آن بازی با آلت قمار نیامده است. ولی این یک مصادره وجدانی است. و برای ما واضح نیست که در جایی که لعب هم صدق می کند ولی آلت قمار نیست قمار صدق کند و احتمال می دهیم که در صدق قمار، بازی با آلات قمار دخالت داشته باشد و مثلاً اگر با ماشین مسابقه دهند دیگر مقامره صادق نباشد با این که لعب مع الرهان است ولی عرف نمی گوید این ها قمار بازی می کنند.

بله اگر با چیزی شبیه آلات قمار که از سنخ آن ها است لعب مع الرهان انجام دهند بعید نیست که قمار صادق باشد. مثلاً ورق بازی قمار است و به جای ورق از کارتن و سکّه استفاده کنند که سنخ آن همان سنخ آلات قمار است. و اگر از سنخ آن نباشد حداقل به صورت مطلق نمی توان گفت که قمار صادق است.

احتمال دخالت لعب بودن در صدق قمار

مرحوم استاد تفصیل داده و فرموده اند:

اگر بازی صدق کند قمار است و اگر بازی صدق نکند قمار نیست: گاهی تعبیر به لعب نمی کنند مثل بلیط بخت آزمایی که عرف نمی گوید قمار بازی می کند. یا مثلاً بر مسابقه خوش نویسی و رانندگی و أمثال آن که لعب نیست قمار بازی صدق نمی کند.

ص: ۸۸۹

مطلب ایشان خوب است و واقعاً عرف به خرید و فروش بلیط بخت آزمایی قمار نمی گویند. البته برخی قائل اند قمار صادق است و در قمار لعب أخذ نشده است و از این جهت حرام می دانند. ولی وجه این که عده ای در بلیط بخت آزمایی اشکال کرده است این است که درمقابل خرید بلیط، عوض نداریم و خود بلیط چیزی نیست و صرفاً سند برای شماره رمزی است که برای آن قرعه کشی می شود. ما وارد بحث بلیط بخت آزمایی فعلاً نمی شویم و بعداً بحث می کنیم و بحث مستقّلی دارد.

مرحوم خویی فرموده است که بلیط بخت آزمایی مصداق قمار است و در قمار لعب و از آلات قمار بودن معتبر نیست.

که عرض کردیم این مطلب برای ما واضح نیست و عرفاً صدق قمار بر مطلق لعب با غیر آلات قمار ولو با برد و باخت، محرز نیست فضلاً از این که لعب صدق نکند.

سائر أدله بر حرمت تکلیفیه لعب مع الرهان به غیر آلات قمار

آیات

آیه أول

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ »

تقریب استدلال

امام قدس سره فرموده اند:

ظاهر آیه این است که أکل کنایه از تحصیل مال به باطل است و لذا معنای آیه این می شود که: «لایجوز تحصیل المال بالأسباب الباطله» و یکی از اسباب باطله تحصیل مال با برد و باخت مالی است زیرا شکی نیست که برد و باخت مالی ولو در غیر آلات قمار سبب باطل است: «لاسبق الّا فی خفّ أو نصل أو حافر». و آیه ظاهر در حکم تکلیفی است.

و لذا اما قدس سره می فرمایند: در روایت هم داریم که: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ سَیْفِ بْنِ عَمِیرَهَ عَنْ زِیَادِ بْنِ عِیسَی قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لا- تَأْکُلُوا- أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ- فَقَالَ کَانَتْ قُرَیْشٌ تُقَامِرُ الرَّجُلَ بِأَهْلِهِ وَ مَالِهِ- فَنَهَاهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْ ذَلِکَ.(۱)

که ظاهرش این است که خدا از خود قمار بازی نهی کرد نه از مصرف کردن مالی بعد از برد و باخت نهاهم الله عن ذلک یعنی از این فعل نهی کرد.

مناقشه

این فرمایش امام قدس سره انصافاً خلاف ظاهر است:

ظاهر آیه ارشاد به عدم تملّک مال به سبب باطل عرفی است: زیرا مراد از أکل تملّک و استیلاء است که تعبیر به زمین خواری می کنند و می گویند مال مردم، خوردن ندارد و ممکن است فرش یتیم را برداشته و أصلاً خوردنی نیست. لذا أکل به معنای استیلاء بر مال دیگران است. و نهی از استیلاء ارشاد به حکم وضعی است که مالک نمی شوی. و اگر نهی تکلیفی باشد، نهی تکلیفی از استیلاء است که مصداق غصب است و اگر رضایت طرف مقابل را احراز کنیم دیگر مصداق غصب نخواهد بود.

نکته: حرمت در معاملات فاسده و محرّمه

امام قدس سره فرموده اند:

در معاملات فاسده مثل معامله غرری یا معامله بر شی ای که مالیت ندارد، بیع باطل است ولی به این عنوان که ثمن ما لیس بمال است حرام نیست. ولی معاملات محرّمه مثل أجرالزانیه، ثمن الخمر، ثمن المغنّیه، ثمن القمار و أمثال آن بما هو هو حرام است هر چند طرف مقابل راضی باشد و إلّا اکثر زانی ها با رضایت به زانیه پول می دهند یا کسانی که آوازه خوان ها را به عروسی دعوت می کنند به مغنّیه ها با طیب نفس پول می دهد ولی به این عنوان که أجر او است که امام قدس سره می فرماید هر چند راضی باشد ولی حرام است: ثمن المغنیه سحت یا أجر الزانیه سحت.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۶۴ .

این بحثی است که ظاهراً از مختصات نظر امام قدس سره است.

و این را هم در نظر داشته باشید که اگر طرف مقابل به عنوان ثمن مال را بدهد مشهور می گویند دیگر غصب نیست زیرا طیب نفس مستقل دارد. مثل این که آقای سیستانی می فرماید که بانک های خصوصی که صاحبان آن مالك اند و مثل بانک های دولتی مجهول المالك نیست که أمرش به ید حاکم شرع باشد، اگر ربا بدهند و حال صاحب بانک فکر کند که شرط شده است در حالی که ما با او چنین شرطی نکرده ایم تا کار حرامی مرتکب شده باشیم و یا حتّی اگر شرط کنیم که به ما سود بده و کار حرامی مرتکب شویم، ولی چون این ها راضی اند ولو از این باب که مردم استقبال کنند و پول خود را به بانک بیاورند تا بانک خصوصیشان تعطیل نشود، گرفتن سود مشکلی ندارد. ولی امام ره می فرماید حرام است چون ربا است ولو طیب نفس داشته باشد. و در قمار هم نظر ایشان همین است که بعداً این نظر را دنبال می کنیم.

پس «لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» ظهور ندارد در این که تحصیل مال و بازی با برد و باخت حرام است وگرنه لازمه آن این است که هر سبب باطلی مثل معامله غرری حرام تکلیفی باشد و این عرفی نیست.

آیه دوم

«إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ»

تقریب استدلال

که گفته اند العلّه تعمّم و بازی با برد و باخت مالی سبب عداوت و بغضاء است.

مناقشه

به نظر می رسد این استدلال تمام نباشد:

زیرا علّت فقط اثاره عـداوت و بغضاء نیست بلکه صـدّ عن ذکر الله هم در آیه ذکر شده است. و قطعاً عداوت و بغضاء حکمت اسـت و جزء الحکمه است زیرا برخی مـوارد عـداوت و بغضـاء وجـود نـدارد. و اگر شـک کنیم که جزء الحکمه یـا جزء العلّه هست یا تمام الحکمه و العلّه، باز نمی توانیم به آن تمسّک کنیم.

آیه سوم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

تقریب استدلال

یکی از مثال های أزلام این است که شتری را ده نفری می خریدنـد آن را تکّه تکّه می کردنـد و تیراندازی می کردند و تیر به هر قسمت برخورد می کرد همـان قسـمت برای او می شـد که لعب بـا آلات قمار نبوده است و مورد آن شتر است لـذا شبیه به لعب با غیر آلات قمار با رهان می شود. و تیر انداختن از آلات قمار نیست.

مناقشه

ولی انصافاً تنقیـح مناط مشـکل است و شایـد انصاب و ازلام مفاسدی داشـته است و به آن خاطر از آن نهی کرده اند. تعدّی و تنقیـح منـاط تـا به ظهور عرفی در مثـالیّت بر نگردد سـخت است مثل رجل شکّ بین الثلاث و الأربع که رجل مثال برای انسان است. ولی أزلام ظهور در مثالیّت برای مطلق برد و باخت مالی با غیر آلات قمار، ندارد.

روایات دالّ بر حرمت لعب مع الرهان به غیر آلات قمار

مرحوم شیخ به روایات تمسّک کرده است:

روایت أول

وَ عَنْ يَاسِرٍ الْخَادِمِ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَيْسِرِ قَالَ التَّفَلُ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ- قَالَ الْخُبْزُ وَ التَّفَلُ- مَا يُخَرَّجُ بَيْنَ الْمُتَرَاهِنَيْنِ مِنَ الدَّرَاهِمِ وَ غَيْرِهِ.(۱)

ص: ۸۹۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۱۶۷ .

ازمیسر که در قرآن حرام شده است سؤال می کند حضرت می فرماید تفل از هر چیزی و تفل مالی است که بین متراهنین خارج می شود یعنی برد و باخت مالی که می شود میسر صدق می کند و تعبیر به آلات قمار نکرد و مطلق است.

روایت دوم

معتبره معمّر بن خلّاد: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَّادٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: النَّرْدُ وَ الشِّطْرَنْجُ وَ الْأَرْبَعَةَ عَشَرَ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ- وَ كُلُّ مَا قُومِرَ عَلَيْهِ فَهُوَ مَيْسِرٌ.(۱)

کلّ شیء قومر علیه مطلق است: تعارف القمار به یا قومر علیه به نحو قضیه اتّفاقیه.

مناقشه در دو روایت

انصاف این است که استدلال به این دو روایت تمام نیست:

أما روایت یاسر خادم:

ظاهرش این است که مال میسر است و ما حرفی نداریم و باید از آن مال اجتناب کرد. ولی آیا مسابقه هم حرام است. از روایت استفاده نمی شود. و این که می گوید میسر از عمل شیطان است پس مراد مال نیست می گوییم نه، چنین نیست و مثل تعبیر الخمر من عمل الشیطان است. و یا بگوییم أخذ مال از عمل شیطان است ولی دلیل نمی شود که مسابقه مثلاً رانندگی یا خوش نویسی فی حدّ نفسه حرام باشد.

و أما روایت معمّر بن خالد:

این روایت هم مال را میسر دانسته است و نگفته است که کل لعب قومر علیه بلکه ما قومر علیه میسر دانسته شده است. و دلیل نمی شود که اگر پول را نگیرد نفس بازی با قرارداد برد و باخت مالی حرام باشد.

۱- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص: ۳۲۳ .

و روایت هم نگفت کل ما قومر به و اگر هم این گونه باشد ظهور ندارد در این که شامل صورت قومر به اتّفاقاً هم بشود بلکه قومر به عرفاً که آلات قمار باشد و شامل أمثال مسابقه رانندگی و خوش نویسی نمی شود.

روایت سوم

که عمده دلیل بزرگان از جمله مرحوم شیخ أعظم و مرحوم خویی و مرحوم استاد است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ سَيَابَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ شَهَادَةِ مَنْ يَلْعَبُ بِالْحَمَامِ- قَالَ لَا بَأْسَ إِذَا كَانَ لَا يُعْرَفُ بِفِسْقٍ- قُلْتُ فَإِنَّ مَنْ قِبَلَنَا يَقُولُونَ قَالَ عُمَرُ هُوَ شَيْطَانٌ- فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ- إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَنْفِرُ عِنْدَ الرِّهَانِ- وَ تَلْعَنُ صَاحِبَهُ مَا خَلَا الْحَافِرَ وَ الْخُفَّ وَ الرِّيشَ وَ النَّصْلَ- فَإِنَّهَا تَحْضُرُهُ الْمَلَائِكَةُ- وَ قَدْ سَابَقَ رَسُولُ اللَّهِ ص أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ وَ أَجْرَى الْخَيْلَ.(۱)

تقریب استدلال

ظاهر روایت این است که ملائکه هنگام رهان قهر می کنند و کوچ می کنند و صاحب آن را لعن می کنند و لعن ظاهر در حرمت است.

مناقشه

به این تقریب اشکال شده است که:

مناقشه سندی

أولاً این روایت از علاء بن سیابه است که توثیق ندارد. در من لایحضره الفقیه می گوید قال الصادق علیه السلام و به صورت مرسل نقل می کند ولی صدوق در جای دیگر من لایحضره الفقیه سند ذکر کرده است و طریق به علاء بن سیابه هم این است که «و ما كان فيه عن العلاء بن سيابه فقد رويته عن أبی- رضی اللّه عنه- عن سعد ابن عبد اللّه، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن عليّ الوشّاء، عن أبان بن عثمان عن العلاء بن سيابه»(۲)

۱- (۴) وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص: ۴۱۳ .

۲- (۵) من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص: ۵۱۵ .

سند روایت طبق نظر مشهور ضعیف است زیرا علاء بن سیابه توثیق ندارد.

جواب از مناقشه سندی

ولی ما آن را توثیق می کنیم زیرا از مشایخ ابن أبی عمیر است و آقای خویی هم می فرمایند در تفسیر قمی آمده است و از این راه او را توثیق می کنند.

مناقشه دلالی

أما اشکال دلالی: گفته شده که لعن ملائکه که از لعن خدا و پیغمبر بالاتر نیست: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ص ثَلَاثَةً- الْآكِلَ زَادَهُ وَحْدَهُ وَ الرَّاكِبَ فِي الْفَلَاةِ وَحْدَهُ- وَ النَّائِمَ فِي بَيْتٍ وَحْدَهُ».(۱) یا «ملعون من نام وحده» که یا ملعون خدا و یا پیامبر و یا فرشتگان است. یا در مورد دوابّ آمده است که: قَالَ عَلِيٌّ ع فِي الدَّوَابِّ لَا تَضْرِبُوا الْوُجُوهَ وَ لَا تَلْعَنُوهَا فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَعَنَ لَاعِنَهَا: که به معنای دور از رحمت خدا بودن است و به معنای عذاب الهی نیست.

کتاب الصلاه/اوقات فرائض /وقت نماز صبح/طلوع فجر در لیالی مقمره ۹۵/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات فرائض /وقت نماز صبح/طلوع فجر در لیالی مقمره

خلاصه مباحث گذشته:

طلوع فجر در لیالی مقمره

بحث راجع به لیالی مقمره بود.

زمان لیالی مقمره

برخی فکر می کنند لیالی مقمره لیالی البیض یعنی شب ۱۳و ۱۴ و۱۵ ماه است در حالی که مراد شب هایی است که غلبه نور ماه مانع از تبیّن سفیدی صبح می شود. و گاهی حتّی شب سیزدهم در شب های زمستان، هنگام طلوع فجر ماه غروب کرده است. لذا لیالی مقمره بین تابستان و زمستان فرق می کند. آقای زنجانی هم فرموده اند از شب دوازدهم تا شب بیست و پنجم از لیالی مقمره است زیرا لیالی مقمره در أیّام سال مختلف است و ایشان خواسته به گونه ای بگوید که همه را شامل شود.

۱- (۶) وسائل الشیعه، ج ۵، ص: ۳۳۳ .

ما بیان محقق همدانی و امام ره را مطرح کردیم و کلام مرحوم خویی را بیان کردیم و با این که در نظر ما کلام محقق

همـدانی قوی می رسـید و می رسـد تلاـش کردیم از این بیان محقق همـدانی جواب دهیم. و خلاصه جواب ما این بود که: در شب های مهتاب سفیدی صبح تشکیل می شود ولی نور ماه مانع از تمیّز آن است.

ولی مطلب به این سـادگی نیست. مـا بـاز بحث را تکرار می کنیم زیرا مهم است و در این جلسه قصـد دفـاع از محقّق همـدانی داریم زیرا مطلب ایشان را کمی ساده گرفتیم در حالی که اشکال ایشان، اشکالی قوی است:

ابتدا کلام مرحوم خویی را به طور کامل بیان می کنیم:

نظر مرحوم خویی در ردّ نظر محقق همدانی

مرحوم خویی در ردّ نظر محقّق همدانی فرموده اند:

ضوء قمر مانع از رؤیت است و مانع از مرئی نیست. و تبیّن به معنای رؤیت موضوعیّت نـدارد بلکه طریقیت دارد و مهم تشـکیل سفیـدی صـبح است و غبله نور ماه، تنها مانع از فعلیّت رؤیت است و نقش مهتاب مثل نقش روشـنایی شـهر ها است که مانع از رؤیت طلوع فجر است. و قصور در رائی و ناظر است نه در مرئی إلیه و منظور إلیه.

بعد ایشان فرموده است که:

قیاس این بحث به تغیّر تقدیری مع الفارق است زیرا:

در تغییر تقـدیری که «اگر تابسـتان بود آب حوض بوی میته را به خود می گرفت» درست است و ما هم می گوییم نجس نمی شود زیرا موضوع تغیّر است و صـادق نیست ولی این چه ربطی به نور مهتاب دارد که مانع از دیـدن خیط أبیض است و مانع از تشکّل خیط أبیض نیست.

ص: ۸۹۷

مناقشه

به نظر ما فرمایش محقّق همدانی قوی تر از این است که بخواهیم با این مقدار از اشکال، کلام او را ردّ کنیم. و به مرحوم خویی عرض می کنیم که:

أولاً: این که فرمودید: «نور ماه شبیه نور در شهر ها است که مانع از رؤیت است و مانع از مرئی نیست»؛ قیاس مع الفارق است زیرا اگر کمی از فضای محدود شهر ها بالاتر بروید کاملاً سفیدی صبح را می بینند و این نور مصنوعی بر جوّ زمین غالب نیست.

بله، اگر فرض کنید که قمری مصنوعی ساخته شود که بر جوّ زمین مسلّط باشد این شبیه محلّ بحث می شود و تنها چون فرضی و غیر واقعی است، از خارج احتمال نمی دهیم که شارع فریضه را تابع آن قرار دهد و لذا ربطی به نور ماه که نورطبیعی است ندارد.

ثانیاً: این که فرمودید: نور مهتاب مانع از رؤیت است نه مانع از تشکّل سفیدی صبح، قابل اشکال است:

اگر سفیدی صبح به معنای مقداری از نور خورشید باشد حرف شما درست است. و لکن گفته می شود که ظاهر خیط الأبیض من الخیط الأسود من الفجر، به معنای منعکس شدن نور خورشید بر جوّ افق شرعی است:

مثلاً اگر گفته شود هر گاه نور چراغ قوه باغبان را دیدی صدقه بده. حال اگر باغبان در روز بیاید و یادش رفته باشد خاموش کند چراغ قوه نور دارد و مثل شب است ولی چون فضا روشن است نور چراغ قوه در فضا انعکاس ندارد و در شب های مهتاب هم که فضا روشن است نور چراغ قوه انعکاس ندارد و تبیّن نور چراغ قوه صدق نمی کند.

و مشکل همین است که بخشی که قرار بود توسّط نزدیک شدن خورشید به افق روشن شود قبلًا توسّط ماه روشن شده بود و نور خورشید هیچ تأثیری در آن بخش نگذاشت. انعکاس نور خورشید یعنی نور خورشید در افق شرعی تأثیر بگذارد و تأثیر گذاشتن به این است که از تاریکی آن بکاهد و در شب های مهتاب تاریکی با نور خورشید کاسته نمی شود بلکه قبل از آن با نور ماه تاریکی کم شده بود.

بله اگر همان لحظه ماه گرفتگی شود مثل شب های أول ماه می شود. ولی این دلیل نمی شود که خیط أبیض وجود دارد.

نقض ها را با نقض های بیشتر بیان می کنیم:

نقض أول: یک نقضی به نور ماه در روز کردیم که ماه در روز طلوع می کند و محسوس نیست ولی خورشید چنان نور دارد که ماه را نمی بینیم با این که ماه نور دارد. و تبیّن موضوعیّت ندارد ولی طریقیّت به چیزی دارد که قابلیّت برای تبیّن حسّی دارد. در شب های مهتاب نقطه مرکزی که قرار بود در شب های دیگر روشن شود قابل تبیّن حسّی نیست نه به این خاطر که خیط أسود در کنار آن نیست. و این احتمال وجود دارد که شارع چیزی که قابلیّت سفیدی صبح برای تبیّن حسّی دارد را ملاک قرار داده باشد. و قبلاً هم همین طور حساب می کردند و مردم به افق نگاه می کردند و صبر می کردند تا افق تغییر کند. الآن ما ساعت را معیار قرار می دهیم و می بینیم در شب های دیگر در ساعت ۵:۳۰ طلوع فجر بوده الآن هم باید این زمان باشد.

ص: ۸۹۹

نقض دوم: نور ماه در شب أول، این نقض أثر شرعی دارد:

علّت این که نور ماه در شب أول قابل رؤیت است این است که:

وقتی خورشید غروب می کند در شب هایی که ماه سی روزه باشد چون ماه معمولاً حدود یک ساعت در افق می ماند چون فاصله آن با خورشید زیاد است و بزرگ هم هست راحت تر دیده می شود ولی در شب های أول ماه که ماه قبل آن بیست و نه روز بوده و چشم های ضعیف خیلی اوقات آن را نمی بیند چگونه می شود که دیده می شود؛

بعد از غروب آفتاب که نور خورشید از بین می رود اگر هلال با نقطه غروب خورشید فاصله داشته باشد قابل رؤیت است و هر چه به نقطه غروب خورشید نزدیک شود نور آن کمتر می شود تا دیگر قابل رؤیت نمی شود. و این که وسط روز نمی توان خورشید را نگاه کرد ولی اول و آخر روز می توان خورشید را نگاه کرد این است که نور خورشید کم می شود. هر چه خورشید و ماه بالا بیایند نورشان بیشتر می شود و هر چه أول و آخر افق بروند نورشان کمتر می شود.

شما که می گویید نور ماه مانع از رؤیت خیط أبیض است، نور خورشید هم مانع از رؤیت نور ماه است، با این که طبق محاسبات علمی اگر خورشید نبود نور ماه قابل دیدن بود و خود شما فرمودید که رؤیت هلال طریقیّت محضه دارد. و در رؤیت هلال با این که به تصریح مرحوم خویی طریقیّت محضه دارد ولی طریقیّت محضه برای قابلیّت بیاض برای رؤیت حسّی دارد و فرمایش محقق همدانی این است که در فرضی که نور ماه زیاد است به خاطر غلبه نور مهتاب فضای افق شرقی آن قدر روشن است که نور خورشید هیچ تأثیری نمی گذارد مثل برخی ستاره ها مثل ستاره قطبی که شب و روز هستند ولی در روز پیدا نیستند و این به خاطر این است که نور خورشید مانع است لذا اگر بگویند: اذا تبیّن لک ضوء الکواکب القطبیّه شامل ستاره در روز نمی شود.

ص: ۹۰۰

ثالثاً: شما به محقق همدانی اشکال کردید که مقام را به تغیّر تقدیری نباید قیاس کرد؛

مقصود محقق همدانی از تغیّر تقدیری مثال آب در زمستان نیست و معلوم است که آب در زمستان با بوی میته به زودی تغییر نمی کند. و مثال محقق همدانی جایی است که آب با رنگ سرخ، سرخ شده است یا قبلاً با میته طاهر بوی آب تغییر کرده است. شما می توانستید اشکال کنید که این بحث را به تغییر تقدیری قیاس نکنید زیرا: تغییر به معنای حدوث حالت جدیده در رنگ یا بوی آب است و این جا حدوث حالت جدیده صورت نگرفته است زیرا آب سرخ بود و خون رنگ آن را عوض نکرد. ولی موضوع در لیالی مقمره، تغییر نیست بلکه بیاض النهار موضوع است که عرفاً شکل گرفته است.

و لکن محقق همدانی هر دو صورت یعنی تغیّر و بیاض النهار را، تقدیری می داند و شما هر دو صورت را فعلی می دانید. محقق همدانی می گوید الخیط الأبیض من الخیط الأسود به این معنا است که افق شرعی روشن تر شود، در حالی که در لیالی مقمره افق شرقی روشن تر نمی شود.

ما شاهدی به نفع محقق همدانی آوردیم:

گفتیم اگر آبی زلال بود اگر یک مقدار خون در آن ریختید سریع رنگ می گیرد ولی آبی که زلال نیست مثل آب فرات که در بعضی از أیّام سال خیلی گلالود است، و زیر آفتاب رنگ گرفته است (مرحوم استاد می فرمود: اگر این آب فرات در عراق نبود که مسلّم است از نظر اسلام که طاهر و مطهّر است وسواسی ها می گفتند این، آب نیست) اگر همان مقدار خون در همان مقدار آب بیفتد رنگش تغییر نمی کند. و شما نمی گویید که خون، آب حوض یا آب فرات را تغییر داد.

ص: ۹۰۱

لذا این مقدار جواب از مرحوم خویی برای کلام محقق همدانی کافی نیست.

خلاصه اشکال ما به آقای خویی این است که:

همان مرکزی که شب های غیر مهتاب روشن است در شب های مهتاب قبل از طلوع فجر روشن است و نور خورشید تأثیری نمی گذارد.

و مثالی که ایشان زده اند که: اگر عینک سرخ بگذاری و آب ملوّث به لون دم را سرخ ببینی؛

می گوییم: در این مثال تغییر حاصل شده است مثل این که عینک دودی می زنم و هیچ چیزی را نمی بینم نه این که هیچ چیز نیست.

بله مثال هایی که ما می زدیم: دهانش را با گاز شیمیای به گونه ای کرد که بوی سیر دهد بعد سیر که خورد دیگر بوی جدیدی نمی دهد. و در این جا الکلام الکلام و محقق همدانی می تواند بگوید که «تبیّن ریحه» صدق نمی کند.

کتاب الصلاه/اوقات فرائض /طلوع فجر در لیالی مقمره/فرع نماز در مناطق قطبی ۹۵/۱۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات فرائض /طلوع فجر در لیالی مقمره/فرع: نماز در مناطق قطبی

خلاصه مباحث گذشته:

طلوع فجر در لیالی مقمره

بحث در لیالی مقمره به اینجا رسید که عرض کردیم طبق صناعت فرمایش محقق همدانی و امام قدس سره فرمایشی قوی است: چون در شب های مهتاب به خاطر روشنایی افق، خورشید واقعاً تغییری در افق ایجاد نمی کند. نه این که تغییر موجود می شود و ما احساس نمی کنیم و این هم نه به خاطر این است که در لیالی مقمره اطراف افق شرقی سیاهی نیست، روشنایی هست. این مهم نیست. بر فرض اطراف را ما اصلا توجه نکنیم، خود آن افق شرقی که روزهای قبل در هنگامی که خورشید به شانزده درجه افق می رسید روشن می شد امروز که شب مهتاب است ساعت ها قبل روشن بوده است و باید خورشید نزدیک تر بیاید تا بتواند آنجا را روشن تر بکند.

ص: ۹۰۲

بررسی دلالت روایت علی بن مهزیار

و امام قدس سره فرمودند روایت سهل بن زیاد هم همین را می گوید. چون سهل بن زیاد از علی بن مهزیار نقل می کند که به

امام علیه السلام نوشتم که در شب های مهتاب نور ماه باعث می شود که لایتبین الفجر حتی یحمرّ. فجر آشکار نمی شود مگر هنگام سرخی جوّ. امام هم فرمود کتب علیه السلام الفجر هو الخیط الابیض المعترض و لاتصل الفجر حتی تبینه.

که البته ما عرض کردیم الان هم عرض می کنیم که این روایت از بیان این اختلاف بین محقق همدانی و مشهور ساکت است.

تابع این است که ما فجر را چه بدانیم؛

اگر معتقد باشیم که فجر در لیالی مقمره تشکیل می شود و لکن دیده نمی شود به قول آقای خوئی مشکل رائی است نه مرئی، علی بن مهزیار می گوید در شب های مهتاب که طلوع فجر برای ما تنها بعد از سرخی هوا آشکار می شود چه کنیم؟ امام علیه السلام که می فرماید نماز نخوانید حکمی ظاهری است زیرا واقعاً در طلوع فجر شک داریم.

و اگر معتقد باشیم که در لیالی مقمره أصلاً فجر تشکیل نمی شود و واقعاً روشنایی صبح هنگامی بود که هوای صبح سرخ می شد، در این صورت جواب امام علیه السلام حکم واقعی است که تا هوا روشن نشده است وقت نماز داخل نشده است.

و لذا این روایت قابل استدلال بر هیچکدام از دو طرف نیست.

و تعجب است که نقل شده برخی گفته اند که ما روایتی مخالف نظر امام ره پیدا کردیم و همین روایت علی بن مهزیار را مطرح کردند؛ در حالی که خود امام ره به این روایت بر مدّعای خود استدلال می کند و متوجّه این روایت بوده است.

ص: ۹۰۳

در عین حالی که ما معتقدیم که نظر امام هم از این روایت ظاهر نیست: امام علیه السلام لبّ مطلب را بیان کرد که وظیفه ظاهریه شما این است که تا یقین به طلوع فجر پیدا نکنید، نماز صبح نخوانید، ظن به طلوع فجر کافی نیست. مخاطب حکم شرعی ظاهری اش را فهمید و همین کافی است. اتفاقا در آن زمان ها بیش از این نمی شد فهمید و چاره ای جز این نبود زیرا مثل الآن ساعت نداشته اند که زمان طلوع فجر را با ساعت تشخیص دهند.

خیط ابیض به معنای روشنایی صبح در لیالی مقمره هم مفروض است. و در لیالی مقمره طبق نظر صحیح خیط أبیض به معنای نوار سفید رنگ نداریم. ولی همان طور که خیط أسود به معنای سیاهی شب است خیط أبیض هم به معنای سفیدی روز است که در لیالی مقمره با تأخیر محقّق می شود.

و طبق مقتضای صناعت حق با محقق همدانی و امام است. ولی اشکالی که وجود دارد این است که: متفاهم عرفی به مناسبت حکم و موضوع چه بسا این بوده که خورشید به جایی برسید که لو خلّی و نفسه تأثیر گذار بر افق باشد. حالا اگر افق روشن است این مشکل خورشید نیست، این مشکل این است که شب روشن است و الا این خورشید همان کاری که شب های دیگر می کرد امروز هم همان کار را می کند و تناسب اوقات، عرفا این است که مثلا زوال شمس وقت نماز ظهر و عصر است، غروب شمس وقت نماز مغرب و عشاء است، منتصف اللیل وقت نماز شب است، طلوع فجر را هم عرف این گونه می فهمد که ناشی از رسیدن خورشید به نزدیکی های افق است. و بعید نیست به خاطر تناسب حکم و موضوع بگوییم ظاهر طلوع فجر یعنی سپیدی صبح لولا غلبه ضوء القمر و لکن این مطلب یک استظهاری است که بر خلاف قاعده اولیه است. چون قاعده اولیه اقتضاء می کند که عناوین ظهور در فعلیت داشته باشند و ما معتقدیم که در لیالی مقمره عنوان روشنایی صبح محقق نمی شود.

مثلاً اگر شما بگویید: اگر رنگ سفید روی این کاغذها دیده شد، این کاغذها را نگه بدار، کاغذها نوعا فرض کنید که زردرنگ هستند، تا یک رنگ سفید و لو کم رنگ روی آن بکشید معلوم می شود اما یک کاغذی است آن قدر سفید است که این رنگ سفیدی که شما به طور ضعیف در دست تان است روی آن می کشید هیچ مشخص نمی شود با این که همین رنگ را ریختید روی آن کاغذهای زرد، سفیدی اش آشکار شد اما روی این می ریزید سفیدی اش آشکار نمی شود باید زیادتر بریزید چند قطره دیگر بریزید تا سفیدی اش آشکار بشود. که سفیدی این رنگ در این کاغذی که ذاتا سفید بوده است؛ برای دیدن قابلیت ندارد. مشکل این نیست که ما رؤیت را برایش موضوعیت قائل بشویم. قابلیت رؤیت حسیه که موضوعیت دارد، رؤیت موضوعیت ندارد. و اینجا قابلیت رؤیت نیست. و تنها می توان مناسبت حکم و موضوع را مطرح کرد.

و لذا الاحوط الذی لاینبغی ترکه این است که نماز صبح در لیالی مقمره با زمان روشن شدن هوا تأخیر انداخته شود. و امام ره هم قبلاً فتوای به تأخیر می دادند ولی نقل شده است که بعدها احتیاط واجب کردند.تاخیر نماز صبح است در لیالی مقمره تا زمانی که هوا مقداری روشن بشود. امام هم قبلا فتوی می دادند به تاخیر و لکن نقل شد که بعدها احتیاط واجب کردند.

نکته ای در مورد علم اجمالی در لیالی مقمره

در مورد علم اجمالی گفتیم که علم اجمالی داریم که یا باید مثلا ساعت پنج و ربع امساک بشود اگر نظر مشهور درست باشد یا

نماز صبح باید پنج و نیم خوانده بشود با تاخیر یک ربع، اگر نظر محقق همدانی درست باشد. لذا أصل برائت از وجوب امساک در ساعت پنج و ربع با أصل برائت از وجوب تأخیر نماز تا پنج و نیم با هم تعارض می کند.

ص: ۹۰۵

یک علم اجمالی دیگر هم که منجّز و منشأ احتیاط است این است که:

بنا بر این که نیمه شب از غروب آفتاب تا طلوع فجر باشد شک می کنیم که: آیا نظر مشهور در لیالی مقمره درست است و نباید نماز مغرب و عشاء را از مثلاً ـ ساعت یازده و ربع تأخیر بیندازیم یا نظر محقّق همدانی درست است که در لیالی مقمره بیست دقیقه طلوع فجر تأخیر می افتد و در نتیجه نیمه شب ده دقیقه دیرتر می شود و می توان نماز را تا یازده و بیست و پنج دقیقه تأخیر بیندازیم. که در این جا برائت از وجوب مبادرت جاری می کنیم و می گوییم می توان بعد از ساعت یازده و ربع تا ده دقیقه بعد از آن نماز را خواند.

از طرفی دیگر در مورد نماز صبح هم شک می کنیم که نظر مشهور درست است که می توان در لیالی مقمره هنگام اذان رسمی نماز صبح را خواند یا نظر محقق همدانی درست است که باید تا بیست دقیقه نماز صبح را تأخیر بیندازیم که أصل برائت می گوید تأخیر واجب نیست و می توانی در این بیست دقیقه نماز صبح را بخوانی.

این دو أصل با هم معارض می کنند زیرا علم داریم کسی که نماز مغرب را بعد از ساعت یازده و ربع می خواند و نماز صبح را هنگام اذان رسمی می خواند مخالفت قطعیه کرده است زیرا یا نظر مشهور درست است و نباید نماز مغرب را از ساعت یازده و ربع تأخیر می انداخت و یا نظر محقق همدانی درست است و نباید نماز صبح را هنگام اذان رسمی می خواند.

ص: ۹۰۶

البته این علم اجمالی اخیر که گفتیم طبق نظر کسانی که نیمه شب را ما بین غروب آفتاب تا طلوع آفتاب می دانند مثل مرحوم آقای خوئی و استاد شکل نمی گرفت. چون طلوع فجر هر کی مهم نیست. این ها منتصف اللیل را ما بین غروب شمس و طلوع شمس می دانند. که برخی از روایات هم مؤید این ها بود.

حالاـ ما آن موقع در تایید نظر مشهور خیلی روایت خواندیم و احتیاط کردیم ولی گفتیم استعمال اعم از حقیقت است، نمی شود جازم شد. لیل و نهار دو استعمال دارد، روایات زیادی داریم موافق مشهور اما یک سری روایات هم موافق این است که آخر شب طلوع شمس است، این ها را نخواندیم. فقط اشاره کنم به یک روایتش:

قَالَ وَ رَأَیْتُ فِی کِتَابِ مَسْعَدَهَ بْنِ زِیَادٍ مِنْ أُصُولِ الشِّیعَهِ فِیمَا رَوَاهُ عَنِ الصَّادِقِ عَنْ أَبِیهِ ع قَالَ: اللَّیْلُ إِذَا أَقْبَلَ- نَادَی مُنَادٍ بِصَوْتٍ یَسْمَعُهُ الْخَلَائِقُ- إِلَّا الثَّقَلَیْنِ یَا ابْنَ آدَمَ إِنِّی خَلْقٌ جَدِیدٌ- إِنِّی عَلَی مَا فِیَّ شَهِیدٌ فَخُذْ مِنِّی- فَإِنِّی لَوْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ لَمْ أَرْجِعْ إِلَی الدُّنْیَا- وَ لَمْ تَزْدَدْ فِیَّ مِنْ حَسَنَهٍ- وَ لَمْ تَسْتَعْتِبْ فِیَّ مِنْ سَیِّئَهٍ- وَ کَذَلِکَ یَقُولُ النَّهَارُ إِذَا أَدْبَرَ اللَّیْلُ.(۱)

این هم موافق نظر آقای خوئی است: معنایش این است که تا طلوع شمس نشده من هستم، وقتی طلوع شمس شد من می روم دیگر من را نمی بینید.

و لذا بنا بر این نظر که منتصف اللیل ما بین غروب شمس الی طلوع الشمس است، آن علم اجمالی که عرض کردیم، پیش نمی آید. علم اجمالی در صورتی پیش می آید که منتصف اللیل تحت تاثیر طلوع فجر باشد.

ص: ۹۰۷

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص: ۹۹ .

و لـذا مـا کلاـ این روایات مختلف را که دیـدیم و اسـتعمال هم که اعم از حقیقت است، در آن مسـئله وفاقا للسـید الصـدر فی تعلیقه المنهـاج احتیـاط کردیم و فتوی طبعـا طبق فرمـایش آقـای خوئی و اسـتاد برای مـا سـخت است. کمـا این که فتوای طبق مشهور سخت است. و بهترین راه این است که انسان احتیاط کند و الاحتیاط طریق النجاه.

مسائل مستحدثه

آخرین مطلب در این بحث یک سری مسائل مستحدثه راجع به اوقات الصلاه است که در کتب فقهیه متداوله مطرح نیست و لکن هم بحث های فنی دارد و از فروع های به روز و نو است.

اوقات نماز در مناطق قطبی

در منـاطقی که نزدیـک قطب هسـتند، گاهی شب شان بیست و دو ساعت و روزشان دو ساعت است و گاهی بر عکس. سوئد این طور است. منـاطق بالاـتر از سوئـد، یعنی مناطقی که ۶۶ درجه و نیم از خـط اسـتواء بالاترنـد، در ایـامی از سال شب و روز ندارنـد، همه اش شب یـا همه اش روز است. چـون ملحق به قطب است. در حرکت انتقـالی زمین، خورشـید نسبت به بعضـی مناطق زمین مثل بالای سوئد، طلوع و غروب وشب و روز ندارد.

این که می گوینـد قطب شـش مـاه شب است شـش مـاه روز است مراد قطب مرکزی و اطراف نزدیـک آن است که خورشـید حرکت رحبیه دارد و دور سر یعنی دور افق می چرخد نه بالای سر. و الا مناطقی هستند بالای ۶۶ درجه و نیم از خط استواء که خیلی از ایام سال شب و روز دارنـد، بعضـی از ایام سال که مثلا خورشـید می رسد به برج رأس السـرطان یا پایین می آید و به برج رأس الجدی می رسد آن وقت است که شب و روز ندارند. خورشـید به اوج رسیده حالا یا اوج حضیض، رأس الجدی یا اوج صعود، رأس السرطان. ولی آن مناطقی که پایین تر از ۶۶ درجه و نیم هستند همیشه شب و روز دارند. اما گاهی شب شان بیست و دو ساعت روزشان دو ساعت، گاهی بر عکس است و روزشان دو ساعت است، در زمستان روزشان دو ساعت است.

آن جایی که شب و روز دارند مثلا بیست و دو ساعت روز است، خورشید دور افق شان نزدیک آن منتهی الیه افق است و فکر می کنید خورشید می خواهد غروب کند، بیست و دو ساعت در افق است و می چرخد. آن دو ساعت شب خورشید می رود بغل گوشه افق که اگر با هواپیما یک مقدار بالاتر برویم خورشید را می بینیم. و لذا روز آنها مثل چند دقیقه به غروب آفتاب ما است، شب آنها مثل چند دقیقه بعد از غروب آفتاب است. نه شب شان شب است نه روزشان روز است. اگر شنیدید که وقتی در اروپا یک روز آفتابی می شود همه بیرون می آیند تا زیر آفتاب بروند به خاطر این است که آفتاب نمی بینند.

آنها اصلا طلوع فجر به این معنای مرسوم ما ندارند. روزشان نزدیک غروب آفتاب ما است و شب شان نزدیک بعد از غروب آفتاب ما است. برخی از مناطق شان اصلا حمره مشرقیه ندارد یا اگر حمره مشرقیه بعضی از مناطق داشته باشد چندین ساعت طول می کشد. فعلاـ مشکل ما در طلوع فجر است. یتبین الخیط الابیض من الخیط الاسودی در کار نیست. چگونه مشخص بشود که هوا تاریک بود روشن تر شد. حالاـ اگر بیست دو ساعت شب باشد در زمستان، آن هم همین است. بیست و دو ساعت شب است اما مثل پنج دقیقه بعد از غروب آفتاب ما است. یعنی خورشید چند درجه زیر افق است. این طور نیست که بگویید شانزده درجه فاصله دارد با افق. به صورت کج زیر افق است، یواش یواش بالا می آید و همان بالا نزدیک خط منتهی الیه افق می ماند و می چرخد تا غروب کند.

ص: ۹۰۹

و لذا آقای سیستانی فرموده اند در این مناطق نماز را نزدیک طلوع آفتاب بخوانند. با این جواب مشکل نماز حل می شود ولی در مورد روزه مشکل باقی می ماند که طلوع فجر چه زمانی است. در شب هایی که کوتاه است مثلا دو ساعت است، حالا می گوییم که یک ساعت اول را غذا بخورند یک ساعت دوم امساک می کنند زیرا طلوع فجر از نیمه شب زودتر نیست. اما در شب هایی که بیست و دو ساعت شب است، یعنی دوازده دوم شب را احتیاط کنند؟ این که خیلی مشکل است.

من فکر می کنم متفاهم عرفی این است که نسبت را بین طلوع فجر و کل شب در شهرهایی که خیط ابیض دارند، ملاحظه کنند، شهرهایی که خیط ابیض دارند، البته منحصر به بلاد متعدله نیست که نزدیک به خط استواء هستند، دوازده ساعت روز دوازده ساعت شب، نه، آن هایی که روزشان و شب شان مختلف است آخرین منطقه ای که بالاخره شب و روزشان مختلف است اما خیط ابیض دارند، نسبت را به آنها بسنجند. حالا یک ساعت و نیم ما بین الطلوعین نسبتش با چهارده ساعت شب چقدر می شود؟ حدودی حساب کنند و مراعات کنند. متفاهم عرفی این است و ما نمی خواهیم استحسان و قیاس کنیم.

و عجیب است ما نمی دانیم چه جور بعضی ها از این فتواها می دهند. گفتند نگاه کنند ببینند شهرهای متعارف روزشان چند ساعت است. مثلا روزشان دوازده ساعت است، این ها روزشان و لو بیست و دو ساعت است، آفتاب بالای سرشان، سفره افطار را پهن می کنند زیرا طبیعت به فرد متعارف انصراف دارد.

ما هم گفتیم اگر این گونه باشد:

اولا: زمانی هم که شب دو ساعت است باید بگویید که امساک چند ساعت از روز هم لازم است.

ص: ۹۱۰

ثانیـا اگر می گوییـد طـبیعت به فرد متعـارف انصـراف دارد پس در مـورد إغسـلوا وجـوهکم هم بگوییـد که اگر کسـی هیکل درشتی داشت و صورت او مثلاً دو برابر متعارف بود دیگر لازم نیست که کل صورت را بشورد. و این حرف ها گفتن ندارد و وجوهک هر وجهی را به تناسب خودش شامل می شود.

خود منـاطق قطب که شب و روز ندارنـد، حالا آن مرکز قطب شـش ماه روز است شـش ماه شب است و آن شـش ماه که روز است هر بیست و چهـار ساعت خورشـید یک بار مثل سـنگ آسـیاب دور زمین می چرخـد یعنی آن منتهی الیه افق را می بینند خورشـید هی دارد راه می رود، می رود دور این زمین می چرخـد بـاز به همـان جـا بر می گردد. بیست و چهـار ساعت را می تواننـد تشـخیص بدهنـد همین جور بـا حرکت خورشـید یعنی حرکت زمین به دور خودش امـا در آنجا طلوع و غروبی در کار نیست.

امام قدس سـره فرمودند کل یوم و نهار بحسـبه: روز مناطق قطب شش ماه طول می کشد، شبش هم شش ماه، در کل سال پنج نمـاز بر آنهـا واجب است. در آن شـش مـاه که روز است سه مـاهش که گـذشت واقعاً زوال شـمس می شود. زیرا زوال یعنی منتصف ما بین طلوع الشمس و غروب. نماز ظهر و عصر می خواند و این وقت نماز ظهر و عصر سه ماه طول می کشد. بعد که غروب آفتاب می شود آن هم تا آخر شب تا طلوع آفتاب شش ماه وقت دارید.

اما روزه: روزه أصـلاً واجب نیست چون معنا نـدارد که به انسان امر کنند که شـش ماه یا یک ماه کل ماه رمضان غذا نخورید. امـا ره معتقـد است که هر جـایی روز و شب مخصوص خود را دارد در کرات دیگر مثلاض ماه پانزده روز، روز است و پانزده روز شب است و شب کره مـاه بـا شب کره زمین فرق می کنـد. قطب هم شـش ماه روز و شـش ماه شب است. لـذا امام ره می فرماینـد اگر شب و روز نـداشت مثـل این که سوار هواپیمـا از شـرق به غرب حرکت کنی و حرکت آن مسـاوی حرکت زمین باشـد به گـونه ای که گویـا خورشـید همیشه در حـال طلوع است. امـام ره می فرماینـد این این حرام است زیرا زوال شـمس و غروب شمس نداری و تفویت واجب می شود.

ص: ۹۱۱

و لـذا امام در مورد قطب شـمال و جنوب می فرمایند: سـفر به آنجا اشـكال ندارد زیرا در آنجا یک شـبانه روز دارید و اطلاق نماز این است كه در آنجا پنج نماز در كل سال بخوان.

در مقابـل این نظر، نظر مرحوم آقای خوئی است. فرمودنـد سـفر به قطب شـمال و قطب جنوب حرام مؤكـد است: برای این كه واجب تفویت می شود؛ نماز صـبح بایـد بین الطلوعین باشـد، نماز ظهر و عصـر بین الزوال و الغروب باشد، شـرط واجب است، نماز عمود دین است و شـرط صحت آن، مراعات وقت است. شما می روید قطب شمال، نماز واجب را تفویت می كنید، روزه واجب را تفویت می كنید و این گناه است.

حالا اگر مضطر به رفتن به قطب شمال شدیم حكمش چیست در جلسه بعد بررسی می كنیم.

كتاب الصلاه/اوقات فرائض /طلوع فجر در لیالی مقمره/حكم نماز در مناطق قطبی ۹۵/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: كتاب الصلاه/اوقات فرائض /طلوع فجر در لیالی مقمره/حكم نماز در مناطق قطبی

خلاصه مباحث گذشته:

محقق همـدانی ره و نیز مرحوم امام ره فرمودنـد: در لیالی مقمره باید نماز را از اذان رسـمی تأخیر انداخت زیرا در لیالی مقمره به دلیل غلبه نور ماه، خیط أبیض در افق شرقی قابلیّت برای تبیّن ندارد و فجر در افق تشكیل نمی شود.

نكته باقیمانده راجع به لیالی مقمره

دلالت روایت علی بن مهزیار بر خلاف نظر امام ره

بعضـی از تلامذه امام ره در كتاب تفصـیل الشـریعه، كتاب الصـلاه، بحث لیالی مقمره را كه مطرح كرده اند به امام ره اشـكال كرده اند كه روایت علی بن مهزیار كه امام ره برای نظر خود به آن اسـتدلال كرد، به دو قرینه بر خلاف نظر امام ره دلالت می كند:

ص: ۹۱۲

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ الْحُصَيْنِ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي ع مَعِي- جُعِلْتُ فِدَاكَ قَدِ اخْتَلَفَ مُوَالُوكَ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ- فَمِنْهُمْ مَنْ يُصَلِّي- إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ الْأَوَّلُ الْمُسْتَطِيلُ فِي السَّمَاءِ- وَ مِنْهُمْ مَنْ يُصَلِّي إِذَا اعْتَرَضَ فِي أَسْفَلِ الْأُفُقِ وَ اسْتَبَانَ- وَ لَسْتُ أَعْرِفُ أَفْضَلَ الْوَقْتَيْنِ فَأُصَلِّيَ فِيهِ- فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُعَلِّمَنِي أَفْضَلَ الْوَقْتَيْنِ وَ تَحُدَّهُ لِي- وَ كَيْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْقَمَرِ وَ الْفَجْرُ لَا تَبِينُ مَعَهُ- حَتَّى يَحْمَرَّ وَ يُصْبِحَ وَ كَيْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْغَيْمِ - وَ مَا حَدُّ ذَلِكَ فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ فَعَلْتُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ- فَكَتَبَ ع بِخَطِّهِ وَ قَرَأْتُهُ الْفَجْرُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ- هُوَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ الْمُعْتَرِضُ- وَ لَيْسَ هُوَ الْأَبْيَضَ صَعَداً- فَلَا تُصَلِّ فِي سَفَرٍ وَ لَا حَضَرٍ حَتَّى تَبَيَّنَهُ- فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْ خَلْقَهُ فِي شُبْهَةٍ مِنْ هَذَا- فَقَالَ وَ كُلُوا وَ

اشْـرَبُوا حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکَمُ- الْخَیْـطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِفَالْخَیْطُ الْأَبْیَضُ هُوَ الْمُعْتَرِضُ- الَّذِی یَحْرُمُ بِهِ الْأَکْلُ وَ الشُّرْبُ فِی الصَّوْمِ- وَ کَذَلِکَ هُوَ الَّذِی یُوجَبُ بِهِ الصَّلَاهُ.(۱)

قرینه أول

سائل فجر را غیر از تبیّن قرار دارد و خود امام علیه السـلام هم این را تأییـد کردنـد؛ سائل گفت: و الفجر لایتبیّن که ظهور دارد در این که فجر گاهی هست ولی تبیّن ندارد و امام علیه السـلام هم فرمود: الفجر هو الخیط الأبیض فلاتصلی الفجر حتّی تبیّنه و بین فجر و تبیّن فرق گذاشت. لذا صحیح نیست بگوییم فجر همان تبیّن است بلکه تبیّن طریق به فجر است.

قرینه دوم

ص: ۹۱۳

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۴، ص: ۲۱۰ .

امام علیه السلام در شب هایی که ابری است فرمود: لاتصلی الفجر حتّی تبیّنه که مسلّم حکم ظاهری است زیرا ابر مانع از طلوع فجر نیست و تنها مانع از احراز است. و این که با یک کلام بخواهد نسبت به شب های ابری حکم ظاهری را بگوید و نسبت به لیالی مقمره حکم واقعی را بگوید عرفی نیست.

مناقشه

ما قبول کردیم که این روایت فی حدّ ذاته دلالت بر فرمایش امام ره نمی کند ولی ظهور در ردّ نظر ایشان هم ندارد:

مناقشه در قرینه أول

زیرا قرینه أول که ذکر شد: بین تبیّن به معنای تمیّز، و تشکّل سفیدی صبح که امام ره تعبیر به الامتیاز النفس الأمری می کنند، و بین تعبیر حتّی تبیّنه که تبیّن مکلّف است، خلط شده است و این دو با هم فرق می کند. تبیّنی که امام ره می فرمایند در لیالی مقمره با تأخیر محقق می شود تبیّن به معنای تمیّز نفس الأمری است یعنی در شب های مهتاب افق شرقی مثل بقیه آسمان در کل شب روشن است و خورشید افق شرعی را روشن تر نکرد و صحیح است که گفته شود در افق تبیّن نشد. و این با تبیّن به معنای انکشاف برای مکلف فرق می کند. و هیچ قرینه ای در روایت نداریم که بین تبیّن به معنای أول و بین طلوع فجر فرق گذاشته شده است زیرا سائل می گوید الفجر لایتبیّن که دلیل بر این نیست که فجر وجود دارد. بلکه فجر برای ما منکشف نمی شود و طلوع فجر محتمل است و تبیّن برای ما طریق است و با تبیّن نفس الأمری فرق می کند که به معنای قابلیّت تبیّن داشتن است.

حاصل اشکال این است که: در روایت بین فجر و تبیّن برای ملکف فرق گذاشته شده است ولی امام ره فجر را مساوی با انکشاف برای مکلف نمی داند بلکه امتیاز نفس الأمری سفیدی صبح از سیاهی را فجر می داند. و این حرف درستی است.

مناقشه در قرینه دوم

و قرینه دومی هم که ایشان ذکر کرد صحیح نیست:

چه اشکالی دارد که امام علیه السلام وظیفه فعلیه مکلف را بیان کنند؛ تا برای توی مکلف طلوع فجر مشخص نشود وظیفه فعلیه تو این است که نماز صبح نخوانی و این وظیفه فعلیه گاهی به خاطر حکم ظاهری است، در موارد شب های ابری، و گاهی به خاطر حکم واقعی است مثل شب های مهتاب.

مثل این که کسی حسّ شامّه اش کار نمی کند و سرماخوردگی دارد و لذا شک می کند که آیا خمر به سرکه تبدیل شده است یانه. و گاهی حسّ شامه اش سالم است و سرما خوردگی مثلاً ندارد، می بینید که خمر تغییری کرده است و با ابزارهای علمی می توان تشخیص داد که تبدیل به سرکه شده است که اگرکسی از هر دو سؤال کند و جواب بدهند که: لاتشربه حتّی تُبیّن أنّه خمر که نسبت به فرض أول حکم ظاهری است و نسبت به فرض دوم حکم واقعی است که تا خلّ عرفی نشود هنوز نجس است و خلّ آزمایشگاهی کافی نیست. که این بیان اشکالی ندارد و عرفی است.

و اگر اشکال در این حدّ بود که این روایت ظاهر در فرمایش امام ره نیست خوب بود و خود امام ره هم به این روایت به عنوان تأیید استناد می کنند و ما هم همین را می گوییم. و دلیل أصلی ایشان اطلاقات است.

ص: ۹۱۵

مناسبت حکم و موضوع بر خلاف نظر امام ره

البته ما عرض کردیم که اگر مناسبت حکم و موضوع را مطرح کنیم(البته با تقریبی جدید از مناسبت حکم و موضوع) که:

عرفاً بقای سفیدی صبح مستند به دو چیز است: ضوء قمر و قرب شمس به گونه ای که اگر هر کدام از بین برود دیگری تأثیر می گذارد.

مثل دو داعی مستقل که اگر مثلاً داعی قربی بود که روز جمعه غسل کند و چون هوا گرم بود داعی پیدا کرد که در آب سرد برود و با این دو داعی وارد آب سرد شود که مشهور می گویند غسلش صحیح است.

اینجا هم بقاءً این سفیدی صبح اگر عرف ملتفت شود به این که خورشید هیچ فرقی با شب های دیگر ندارد و به افق نزدیک شده است و اگر یک لحظه ماه گرفتگی شود سفیدی صبح آشکار می شود که این منشأ این می شود که عرف بگوید این سفیدی صبح در افق شرقی تحت تأثیر دو عامل است.

و ما به خاطر مناسبت حکم و موضوع بعید نمی دانیم که بگوییم همین مقدار کافی است ولی این یک نوع ادّعا و مصادره در مقابل فرمایش محقق همدانی و امام ره است که می گویند عرفاً در شب های مهتاب تغییری در افق شرقی ایجاد نمی شود. و اگر استظهار ما از أدله این باشد که رنگ افق شرقی عوض شود، واقعاً رنگش عوض نشده است.

ما هم می گوییم اگر تغییر موضوع حکم باشد تغییر واقعاً حاصل نشده است ولی بعید نیست که گفته شود که قمر و شمس هر کدام علّت مستقلّ برای سفیدی صبح است هر چند ماه از شب موجود بود دیگر خورشید تأثیری در سفیدی صبح نگذاشته است. و ما نمی گوییم عرفاً تغییر صدق می کند بلکه می گوییم مناسبت حکم و موضوع این گونه است. و مرز بین استحسان و استظهار ظریف است لذا ما می گوییم الأحوط تأخیر نماز در لیالی مقمره است.

ص: ۹۱۶

فروع مستحدثه

حکم نماز در مناطق قطبی

راجع به فروع مستحدثه أولین فرع نماز در مناطق قطبی است:

نود درجه قطب که مرکز قطب است، شش ماه شب و شش ماه روز است. صاحب عروه چهار نظر را ذکر کرده است:

قول أول (رعایت بلاد متعارفه)

نظر خود صاحب عروه این است که: بلاد متعارفه را مراعات کنیم و نماز را بر اساس بلاد متعارفه تنظیم کنیم.

مناقشه

أولاًـ اشکال می شود که: چه دلیلی دارد که بلاد متعارفه را ملاحظه کنیم با این که در روایت دارد که: انّما علیك مشرقك و مغربک

ثانیاً بلاد متعارفه هم به لحاظ خط عرض و هم به لحاظ خط طول یکنواخت نیستند: برخی مناطق یازده ساعت روز و سیزده ساعت شب است و برخی برعکس. برخی از بلاد متعارفه که از خط استواء دورتر می شوند هفت ساعت روز و بقیه شب است و برخی مناطق برعکس است و هفت ساعت شب است و بقیه روز است. لذا به صورت کلی گفتن که بلاد متعارفه ملاك است مشکلی را حلّ نمی کند. معیار طلوع و زوال و غروب کدام منطقه است. در هر لحظه خورشید از یک جا طلوع می کند و از یک جا غروب می کند.

اطلاق اذا طلعت الفجر یجب صلاه الفجر، أقم الصلاه لدلوك الشمس إلی غسق اللیل شامل مناطق قطبی نمی شود زیرا در قطب، طلوع فجر و دلوك شمسی نداریم. لذا می گوییم چرا به مناطق متعارفه ارجاع می دهید.

قول دوم (سقوط تکلیف مشروط به اوقات)

در مناطق قطبی تکلیف چه به نماز و چه به روزه ساقط است؛ زیرا لیل و نهار و طلوع فجری ندارند. و اذا طلعت الفجر فصلّ مثل اذا استطعت فحجّ است که اگر استطاعت نباشد وجوب حجّ ثابت نمی شود.

مناقشه

صاحب عروه فرموده است که: این وجه بعید است. و شاید به این جهت است که دینی که در آن نماز و روزه نباشد دین نیست. و این را بعداً در کلام آقای خویی مطرح می کنیم.

قول سوم (سقوط تکلیف به روزه و بقای تکلیف به نماز در پنج وعده)

احتمالی که مرحوم امام فرمودند أقرب الاحتمالات است: تکلیف به روزه ندارند زیرا نمی شود شش ماه روزه باشند. ولی نماز دارند و هر سال باید پنج نماز بخوانند زیرا یک شبانه روز بیشتر ندارند: روزشان شش ماه طول می کشد و شبشان هم شش ماه طول می کشد و منتصف النهار هم بعد از گذشت سه ماه محقّق می شود.

مناقشه

صاحب عروه فرموده است که: این فرض هم بعید است.

و این حرف درست است زیرا شش ماه روز مجازی است و حقیقتاً روز نیست و ظاهر نهار و لیل این است که جزئی از سنه است نه این که لیل و نهار تمام سال باشد.

نکته: امام ره فنّی بحث کرده است و تنها راجع به نماز این را می گوید: می فرماید اطلاق یوم و لیله قضیه حقیقیه است و شامل أهالی قطب هم می شود. و خود شما هم می گویید که شش ماه شب است و شش ماه روز است و تعبیر به روز و شب می کنید که معلوم می شود که تعبیر مجازی نیست. و لذا اطلاقات شامل آن می شود. ولی ایشان در سایر احکام می فرماید: احکامی که مقدار زمان در آن أخذ شده است که علامت آن این است که تلفیق می کنیم مثل سه روز حیض که از ظهر امروز تا ظهر روز چهارم سه روز ، سه روز کامل می شود و در مناطق قطبی هم همین گونه حساب می کنیم که هفتاد و دو ساعت بشود.

و نیز ایشان می توانند در إقامه عشره أیام، عدّه، خیار ثلاثه أیام همین حرف را بزنند که در این ها مقدار مهم است و تلفیقی کافی است. لذا در مناطق قطبی هم مقدار را حساب می کنیم.

امام ره فرموده است که بیتوته با زن می ماند که موضوعش لیل است ولی احتمال ندارد که شش ماه که شب است با زن باشد. و این که بگوییم زن قطبی حقّ بیتوته ندارد خلاف ظاهر است. ظاهر عرفی این است که مقدار زمان بیتوته کند مثلاً اگر شب دوازده ساعت است در آنجا هم به اندازه دوازده ساعت پیش زنش بیتوته کند.

خلاف ظاهر عرفی یوم و لیل است و ظاهر عرفی یوم و لیل این است که جزئی از سال است نه اینکه یوم و لیل تمام سال باشند. ظاهر یوم آنی است که با حرکت وضعی زمین حاصل می شود نه آنی که با حرکت انتقالی زمین حاصل می شود.

قول چهارم (معیار بودن بلد سابق در اوقات)

معیار بلد سابق است: مثلاً اگر از شهر قم به قطب رفته است بر اساس افق قم نماز می خواند.

مناقشه

صاحب عروه می گوید این فرض هم محتمل است. و واقعاً هم در حدّ احتمال است و ضعیف است. و استصحاب هم جاری نیست زیرا موضوع عوض شده است و موضوع طلوع فجر بود و الان دیگر طلوع فجر ندارد.

قول پنجم (حرمت رفتن و ماندن در مناطق قطبی برای مختار)

مرحوم خویی فرموده اند هیچ کدام از این چهار قول درست نیست و قول صحیح این است که بگوییم:

شرع مقدّس نماز را بر همه بدون استثناء واجب کرده است: ان الصلاه کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً، الصلاه عماد دینکم، بنی الاسلام علی خمس الصلاه و الصوم و الزکاه و الحج و الولایه؛ پایه اسلام نماز و روزه است و نمی توان گفت أهالی قطب نماز ندارند. و این که فقراء زکات و حج ندارند و مریض ها صوم ندارند بگوییم أهالی قطب هم نماز و روزه نداشته باشند خلاف ظاهر است زیرا: در خطابات ان استطعت فحج آمده است یا گفته اگر به نصاب نرسید زکات نده. ولی ظاهر أدله نماز این است که نماز عماد دین است.

و لـذا آقـای خویی فرموده است: این که بگوییم چون شـرط وجوب نماز ها مثل طلوع فجر و زوال شـمس و غروب شـمس در قطب حاصل نمی شود لذا نماز بر أهالی قطب واجب نیست، قابل گفتن نیست و دین منهای نماز دین نیست.

و واقعاً هم وجدان متشرّعی همین را می گوید و وجدان متشرّعی از همین أدله استفاده شده است.

نتیجه این که: چون طلوع فجر و زوال و غروب شـرط صـحّت نمـاز است و در قطب نمی توان شـرائط صـحّت نمـاز را مراعات کرد لذا رفتن به قطب حرام است؛ ألم تکن أرض الله واسعه فتهاجروا. در روایت داریم که شخصـی می خواست به جایی برود که برف بوده است و آب نبوده است که حضرت می فرماید: به جایی که دینش را از بین می برد (یوبق دینه) نرود.

حکم مضطرّ

ولی اگر مضـطرّ است که به منـاطق قطبی برود یـا مضـطرّ است که در مناطق قطب بمانـد: تکلیف به أداء ساقط می شود زیرا بر شرط نمـاز که وقت باشـد قادر نیست و وقتی ۲۴ ساعت گـذشت قضای پنـج نماز به عهـده اش می آید لذا بعد از گذشت ۲۴ ساعت شـروع کنـد به خواندن نماز قضاء و لازم نیست سـریع بخواند چون قضاء موسّع است. و این شـخص مثل فاقد الطهورین می شود.

حکم رفتن به کره ماه

و مرحوم خویی فرموده انـد: از این مطـالب ظاهر می شود که رفتن به کره ماه هم حرام است زیرا این که ماه پانزده روز، روز و پـانزده روز شب دارد که روز و شب نیست. و تمسّـک به سـیروا فی الأرض هم دلیل بر ارتکاب هر خلاف شـرعی نمی شود و (مثل این می ماند که: شخصی خانه ارثی را غصب کرده بود و به برادرش نمی داد. به او گفتند چرا ارث را تقسیم نمی کنی؟! او هم گفت به خاطر روایت نبوی که : من سعاده المرء سعه داره)

مناقشه در قول پنجم

دو اشکال به مرحوم خویی مطرح می شود:

مناقشه أول

مناقشه ای که برخی در تعلیقه عروه مطرح کرده اند که: این که قطب رفتن حرام باشد خلاف شریعت سهله و سمحه است. خدا این همه امکانات را در قطب قرار داده است و لذا خلاف منابع طبیعی است که خدا برای استفاده مردم در قطب قرار داده است.و لذا در قطب رفتن و در قطب ماندن حرام نیست.

و برای نماز هم هر ۲۴ ساعت را تقسیم می کنیم و نماز می خوانیم.

جواب

این اشکال فنّی نیست: اگر نرفتن به قطب یا رفتن از آنجا حرجی نباشد چه اشکالی دارد رفتن و ماندن در آنجا حرام باشد. و خلاف شریعت سهله و سمحه نیست. و این که منابع طبیعی دارد چه ربطی به ما دارد و آیا خدا منابع طبیعی را قرار داده است که ما نمازمان را ترک کنیم؟!

مناقشه دوم

می گوییم: ظاهر انصرافی أدله اوقات نماز این است که وقت باشد: ظاهر«أقم الصلاه لدلوک الشمس، و اذا زالت الشمس وجب الصلاتان» این است که: زمانی که در بلد تو دلوک شمس و زوال شمس باشد در این هنگام نماز بخوان و دلیل اوقات نماز نسبت به مناطق قطب اطلاق ندارد. بله دلیل وجوب (الصلاه عماد دینکم) نسبت به مناطق قطب اطلاق دارد.

و وقتی دلیل شرطیّت شامل أهالی قطب نشد دیگر لزومی ندارد که بگوییم باید أهالی قطب این شرط را مراعات کنند و جایی بروند که بتوانند نماز را در طلوع فجر و زوال و غروب بخوانند.

کتاب الصلاه/اوقات فرائض /مسائل مستحدثه ۹۵/۱۲/۲۴

ص: ۹۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات فرائض /مسائل مستحدثه

خلاصه مباحث گذشته:

مسائل مستحدثه

ادامه بحث از حکم نماز و روزه در مناطق قطبی

بحث در قطب شمال و جنوب بود که شش ماه روز و شش ماه شب است.

مرحوم خویی فرمودند: چون نماز بر همه مکلفین واجب است و شرط صحّت نماز و روزه، وقت است لذا عقلاً حرام است انسان در قطب بماند زیرا سبب تفویت نماز و روزه واجب می شود. و اگر مضطرّ به ماندن در قطبین بود تکلیف به أداء ساقط می شود ولی باید قضای نماز را به جا بیاورد.

ما اشکال کردیم که: این فرمایش مبتنی بر این است که دلیل شرطیّت وقت در نماز، اطلاق داشته باشد و شامل مواردی که شب و روز ندارند هم بشوند در حالی که انصافاً یا مطمئن ایم به این که خطاب أقم الصلاه لدلوک الشمس انصراف به جایی دارد که دلوک شمس و غسق لیل وجود دارد و یا لااقل شبهه انصراف وجود دارد و لذا صحیح است که بگوییم اطلاقی در دلیل شرطیت نماز به وقت ثابت نیست هر چند أصل تکلیف به نماز ثابت است. و از شرطیّت وقت در مناطق قطبی برائت جاری می کنیم. و لذا انسان در هر ۲۴ ساعت پنج نماز می خواند و أدایی هم هست. لذا نسبت به نماز دلیلی بر حرمت مسافرت یا وجوب هجرت نداریم.

و چون در روایت آمده است که مَثَل نماز مثل شستشوی پنج بار در شبانه روز در نهر است که باعث می شود اوثاخ انسان از بین برود، احتیاط این است که پنج نماز را بر ۲۴ ساعت توزیع کند نه این که پنج نماز را با هم بخواند. و نماز وقتی واجب شد در ۲۴ ساعت واجب شده است و محتمل نیست که در یک سال پنج نماز بخواند واز این انصراف دارد.

ص: ۹۲۲

حکم روزه در مناطق قطبی

بله نسبت به روزه چون قوامش به امساک در نهار شهر رمضان است شبهه، قوی تر است: زیرا مبدأ وجوب روزه دخول شهر رمضان است و طلوع فجر قید واجب است و نمی توان گفت قید واجب منصرف به جایی است که نهار باشد زیرا قوام عرفی صوم به امساک در نهار است. لذا گفته می شود اگر می توانند کوچ کنند، در ماه رمضان کوچ کنند.

ولی هم آقای سیستانی و هم مرحوم امام فرموده اند که مسافرت واجب نیست: آقای سیستانی فرموده اند بعداً قضای آن را به

جا بیاورد ولی مرحوم امام قضاء را هم واجب ندانسته اند.

دو وجه برای عدم وجوب أدایی روزه

و شاید وجه عدم لزوم مسافرت این است که؛ در شهری که زندگی می کنیم نمی توانیم روزه بگیریم و این که واجب باشد برای روزه گرفتن به جای دیگر برویم دلیل ندارد. مثلاً کسی که در منطقه گرمسیر زندگی می کند و هوا آن قدر گرم است که نمی تواند روزه بگیرد و حرجی است دلیلی نداریم که اگر کوچ کردن حرجی نیست، رفتن به مناطق معتدل یا مسافرتی که موجب قصر است، واجب باشد.

و شاید وجه عدم لزوم مسافرت این باشد که: ظاهر «کلوا و اشربوا حتّی یتبیّن لکم الخیط الأبیض من الخیط الأسود» این است که روزه مشروط به شرط متأخّری مثل طلوع فجر است هر چند وجوب از شب می آید. و وقتی شرط متأخّر یعنی طلوع فجر در مناطق قطبی محقّق نمی شود دیگر وجوب از أول ثابت نمی شود. و فرض این است که «کتب علیکم الصیام» به وجوب صوم شهر رمضان تفسیر شده است که مشروط به شرط متأخّر طلوع فجر است.

و هلال ماه حداقل در برخی ماههای رمضان قابل رؤیت است. علاوه بر این که معنا ندارد بگوییم ماه رمضان ندارند و خداوند ۱۲ ماه قرار داده است «ان عـده الشـهور عند الله اثنا عشـر» و نمی توان گفت نه برج و نه ماه ندارند. منتها بگوییم چون هلال را نمی بینند به هلال مناطق نزدیک اکتفا کنند؛ اگر نگوییم برای کل زمین رؤیت هلال در یک شـهر کافی است حال با تفصیلی که در آن وجود دارد.

امام ره قضا را واجب نمی داننـد و شایـد به این خاطر باشـد که وقتی أداء واجب نبود دیگر فوت صدق نمی کند تا قضا واجب باشد.

آقای سیسـتانی قضا را واجب می دانند به این خاطر که از أدله تعدّد مطلوب استفاده می شود: صوم شهر رمضان و صوم ثلاثین یوماً؛ و تعـدّد مطلوب از این آیات اسـتفاده می شود: و لتکملوا العـدّه، که ظاهر آن این است که هدف نهایی صوم شـهر کامل است. یا آیه کتب علیکم الصیام.

مناقشه فنی در این دو وجه

لذا فرمایش آقای سیستانی أقرب است و قضا واجب است. بلکه از نظر فنی ممکن است از دو وجهی که برای عدم وجوب أداء گفته شد، جواب داده شود؛

وجه أول این بود که: در مکان خودش نمی تواند روزه بگیرد و دلیل بر وجوب سفر به مکانی که بتواند روزه بگیرد نداریم؛

اطلاـق دلیـل همین را اقتضـاء می کنـد؛ گاهی شـخص مریض است و نمی توانـد روزه بگیرد که المریض لایسـعه الصوم. ولی گـاهی روزه بر او در این شـهر حرجی است ولی در شـهر سردسـیر حرجی نیست که اطلاق دلیل می گویـد روزه واجب است، مگر این که خودش را داخل در عنوان مسافر کند.

ص: ۹۲۴

و تفکیک بین نماز که کوچ کردن واجب نیست و بین روزه که کوچ کردن واجب است، اشکالی ندارد و مفاد أدله همین است.

أما وجه دوم که طلوع فجر شرط متأخّر است و ایجاد آن لازم نیست؛

خالی از وجه نیست ولی نه از باب برهان عقلی، زیرا برهان عقلی اقتضا نمی کند که در جایی که می توانی طلوع فجر را تحصیل کنی باز هم بگوییم طلوع فجر شرط متأخّر است زیرا شرط متأخّر برای جایی است که امکان تحصیل ندارد ولی در جایی که امکان تحصیل وجود دارد اشکالی ندارد طلوع فجر قید واجب باشد. لذا مشکل عقلی ندارد ولی شبهه انصراف عرفی که در باب نماز بود در این جا هم مطرح می شود که کلوا و اشربوا حتّی یتبیّن لکم الخیط الأبیض انصراف دارد به جایی که این شخص خیط أبیض و لیل «أتموا الصیام إلی اللیل» دارد. و لذا أدای روزه واجب نیست ولی قضای روزه واجب است.

این محصّل عرض ما در حکم نماز و روزه در قطبین بود.

فرع دوم از مسائل مستحدثه اوقات صلاه

هم در تحریر جلد دوم و هم در منهاج الصالحین آخر جلد أول ذکر شده است؛

نماز صبح را در قم می خوانی و سوار هواپیمایی می شوی که مثلاً به سمت استانبول می رفت و در آنجا تازه طلوع فجر محقق می شود که این صورت خارجاً هم ممکن است؛

در این صورت امام ره و آقای سیستانی فرموده اند که واجب نیست دوباره نماز صبح خوانده شود زیرا یکبار نماز صبح را با طلوع فجر در قم خواندی. آقای خویی و مرحوم استاد فرموده اند که احتیاط واجب این است که یک بار دیگر نماز را بخوانی و شاید به خاطر اطلاق أقم الصلاه لدلوک الشمس و قرآن الفجر، اذا دخل الوقت فصل است. ولی انصاف این است که اطلاقات از فرض غیر متعارف انصراف دارد. مخصوصاً در صحیحه هشام بن سالم آمده است که: انما کلفهم فی الیوم و اللیله خمس صلوات و هم یطیقون علی أکثر من ذلک: خدا در شبانه روز پنج نماز واجب کرده است نه بیشتر، با این که می توانستند بیشتر بخوانند.

ص: ۹۲۵

شایـد اشـکال شود که چرا در روزه غیر از این را گفتید که ظاهراً امام ره هم غیر از این را می گوید؛ فرض کنید در بیروت که حـدود دو سـاعت با افق مشـهد تأخیر دارد، اگر هلال شوال را در شب جمعه در بیروت دیدیـد و با هواپیما به مشـهد آمـدی و گفتند که هلال را پیدا نکردیم می گویند باید روزه بگیرد با این که در بیروت سی روز روزه گرفته است و ماه هم از سی روز بیشتر نمی شود.

که می گوییم اشکال ندارد و این دو مسأله قابل جمع است: در مورد ماه رمضان دلیل داریم که من شهد منکم الشهر فلیصمه و دلیلی که می گویـد ماه رمضان یا هر ماهی سـی روز بیشتر نمی شود ذات ماه را می گویـد و نظر به انتقال مکلّف از شـهری به شهر دیگر ندارد و این بر خلاف بحث طلوع فجر است که اطلاق آن فرد ثانی از طلوع فجر در استانبول را شامل نمی شود.

در مورد مریض و مسافر گفتند و لتکملوا العده عددی که بر او واجب می شود را باید قضا کند که اگر مریض بود و از بیروت به مشهد آمد باید ۳۱ روز را قضا کند.

و جالب این است که گاهی برعکس می شود:

۲۸ روز روزه می گیرد و شب ۲۹ رمضان به بیروت می رود و در بیروت اعلام کردند که هلال دیده شده است و این شـخص ۲۸ روز روزه گرفت که اشـکالی ندارد و عده این شـخص ۲۸ روز است. حـال احتیاط می کننـد که یک روز روزه بگیرد زیرا شاید «لتکملوا العده» شاید به این معنا باشد که حداقل ماه را روزه گرفته باشی و حداقل ماه ۲۹ روز است.

ولی به هر حال قیاس روزه به نماز صحیح نیست و حق با آقای سیستانی و امام ره است که ألأظهر عدم وجوب تکرار صلاه الصبح. زیرا اذا طلعت الفجر فصل الصبح از نماز دوم در استانبول انصراف دارد.

فرع سوم

اگر نماز صبح را در قم نخواند تا آفتاب طلوع کرد و سریع به استانبول رفت و آنجا هنوز آفتاب طلوع نکرده بود: امام ره فرموده است که نماز أدائی است و بر هر کس حرج نداشته باشد واجب است این کار را انجام دهد ولی ضرر مالی رافع تکلیف نیست مگر این که از ضرر مالی به حرج بیفتد.

آقای سیستانی می فرماید: احتیاط واجب این است که نماز را به نیّت ما فی الذمّه بخواند و معلوم نیست نمازش أدایی باشد؛ معنایش این است که اگر آفتاب غروب کرد و به استانبول رفت باید احتیاط کند و هم دو نماز دو رکعتی بخواند چون شاید نمازش أدائی باشد و او مسافر است. و شاید نمازش قضایی باشد لذا باید دو نماز چهار رکعتی هم بخواند، البته می تواند این نماز را بعداً بخواند.

به نظر ما فرمایش مرحوم امام ره صحیح است زیرا فاتته فریضه صدق نمی کند. و حدیث ردّ شمس همین است که وقتی خورشید غروب کرد حضرت صلی الله علیه و آله ردّ الشمس کرد تا امام علی علیه السلام نماز أدایی بخواند.

فرع چهارم

اگر هواپیمایی سوار شوید و از شرق به غرب بروید و آن قدر سرعت آن زیاد است که مساوی با حرکت زمین است به گونه ای که خورشید در همان حالت طلوع باقی می ماند:

ص: ۹۲۷

امام ره و مرحوم خویی فرموده انـد: این سـفر ها حرام است زیرا شـما در بلادی قرار داری که لیل و نهار دارد و شـما واجب را تفویت می کنید. و موضوع تکلیف این است که در بلدی باشی که لیل و نهار دارد و این موضوع محقّق است.

امام ره فرموده اند که اگر کسی قائل به جواز همچون سفری شود دیگر نماز نه أداءً و نه قضاء بر آن واجب نیست.

و لکن به نظر مـا این فرمـایش وجهی نـدارد زیرا اگر فرض شود من مضـطرّ به پرواز باشم یعنی پرواز برای من جایز باشـد، من فاتته فریضه فلیقضها شامل آن می شود.

فرع بعد: ایستگاههای فضایی که گفته می شد هر شبانه روز ۱۸ بار دور زمین می چرخد یعنی ۱۸ بار اوقات نماز دارد.

محرمات/قمار /لعب با غیر آلات قمار مع الرهان/أدله روایی حرمت ۹۵/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/قمار /لعب با غیر آلات قمار مع الرهان/أدله روایی حرمت

خلاصه مباحث گذشته:

لعب مع الرهان با غیر آلات قمار

بحث راجع به این بود که مراهنه و برد و بـاخت مـالی با غیر آلات معـده للقمار حرام تکلیفی است یا تنها حرمت وضـعی دارد. صاحب جواهر فرمود حرمت تکلیفی ندارد. ولی ادّعای اجماع بر حرمت تکلیفی آن شده بود.

أدله روایی حرمت

روایت سوم (لعن ملائکه)

عمده استدلال به روایت عبدالرحمن بن سیابه بود:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ سَيَابَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ شَهَادَةِ مَنْ يَلْعَبُ بِالْحَمَامِ- قَالَ لَا بَأْسَ إِذَا كَانَ لَا يُعْرَفُ بِفِسْقٍ- قُلْتُ فَإِنَّ مَنْ قِبَلَنَا يَقُولُونَ قَالَ عُمَرُ هُوَ شَيْطَانٌ- فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ- إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَنْفِرُ عِنْدَ الرِّهَانِ- وَ تَلْعَنُ صَاحِبَهُ مَا خَلَا الْحَافِرَ وَ الْخُفَّ وَ الرِّيشَ وَ النَّصْلَ- فَإِنَّهَا تَحْضُرُهُ الْمَلَائِكَةُ- وَ قَدْ سَابَقَ رَسُولُ اللَّهِ ص أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ وَ أَجْرَى الْخَيْلَ.(۱)

ص: ۹۲۸

۱- (۱) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج۲۷، ص۴۱۳، کتاب الشهادات، باب۵۴، ح۳، ط آل البیت.

ثقه اند" که لعن مراهقین معنایی جز حرمت ندارد.

مناقشه سندی

عبدالرحمن بن سیابه توثیق ندارد و تنها در تفسیر قمی آمده است که به نظر ما مهم نیست زیرا گفته ایم که معلوم نیست دیباجه از علی بن ابراهیم قمی باشد و شاهد آن این است که در دیباجه که می گوید ما از ثقات نقل می کنیم، در آخر دیباجه چنین تعبیر می کند که: حدّثنا ابوالفضل العباس حدثنا علی بن ابراهیم قمی: که معلوم نیست قائل این کلام کیست: علی بن حاتم قزوینی یا شخص دیگر. و نیز این کتاب تنها تفسیر قمی نیست و تفسیر دیگر هم در این کتاب آمده است که البته قدر متیقّن آن این است که تفسیر أبی الجارود و تفسیر علی بن ابراهیم قمی است.

جواب از مناقشه سندی

ولی چون ابن أبی عمیر از او نقل می کند ما او را ثقه می دانیم.

مناقشه دلالی

لعن ملائکه دلیل بر حرمت نیست و لعن ملائکه به این معنا است که نفرین می کنند که از رحمت خدا دور باشد ولی ثابت نمی شود که مستحقّ عذاب الهی است؛ در لغت برای لعن معانی ای ذکر می کند که أعم از حرمت است و روایات هم گاهی لعن را در مکروهات به کار برده است؛

لعن در لغت

در کتب لغت چنین آمده است:

۱- مفردات راغب:

اللَّعْنُ: الطّرد و الإبعاد علی سبیل السّخط، و ذلک من اللّه تعالی فی الآخره عقوبه، و فی الدّنیا انقطاع من قبول رحمته و توفیقه، و من الإنسان دعاء علی غیره: به دورکردن یک فرد لعن می گویند. گاهی عشیره ای فردی را طرد می کردند و به او لعین می گفتند. و گاهی طرد به این خاطر است که آن قبیله آن فرد را در شأن خود نمی بینند و لذا او را طرد می کنند. و لعین را عقاب نمی کردند ولی او را در جمع خودشان راه نمی دانند.

ص: ۹۲۹

۲-در معجم مقاييس اللغه:

اللام و العين و النون أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على إبعادٍ و إطرادٍ. و لَعَنَ اللّهُ الشيطانَ: أبعدَه عن الخير و الجَنّه. و يقال للذِّئب لعين، و الرّجُل الطَّريد لعين.

۳-در صحاح:

اللَّعْنُ: الطردُ و الإبعادُ من الخير: ولی به معنای عذاب نیست.

۴-بله در کتاب العین می گوید:

اللَّعْن: التعذيب، و المُلَعّن: المعذب، ولی در عین حال می گوید: و اللَّعِين المشتوم المسبوب، لَعَنْتُهُ: سببته. و به معنای ناسزا گفتن گرفته است. و لازمه حرام بودن استحقاق عقاب اخروی است نه ناسزا گفتن ملائکه. لذا ناسزا گفتن ملائکه نسبت به کسی که مراهنه انجام می دهد دلالت بر حرمت نمی کند.

۵-نهایه ابن أثیر:

و أصل اللَّعْن: الطّرد و الإبعاد من اللّه، و من الخلق السّبّ و الدّعاء: و به معنای طرد از رحمت است

۶-که در کتاب مجمع البحرین همین گونه معنا کرده است:

و اللعن: الطرد من الرحمه...و اللعن: الإبعاد، و كانت العرب إذا تمرد الرجل منهم أبعدوه منهم و طردوه لئلا تلحقهم جرائره فيقال لعن بنى فلان.

گفته می شود که لعن به لحاظ لغت به معنای طرد و دور کردن از رحمت و ناسزا گفتن است که با حرمت ملازمه ای ندارد.

لعن در روایات

برخی از روایات هم تعبیر به لعن و ملعون کرده است در حالی که مورد روایت از مکروهات است؛

روایت أول

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو وَ أَنَسِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّ ص لِعَلِيٍّ ع قَالَ: يَا عَلِيُّ لَعَنَ اللَّهُ ثَلَاثَةً آكِلَ زَادِهِ وَحْدَهُ- وَ رَاكِبَ الْفَلَاةِ وَحْدَهُ- وَ النَّائِمَ فِي بَيْتٍ وَحْدَهُ.(۱)

۱- (۲) وسائل الشيعه، العلامه الشيخ حرّ العاملی، ج۲۷، ص۴۱۳، أبواب آداب المائده، باب۱۰۱، ح۱، ط آل البيت.

روایت دوم

الْحِمْيَرِيُّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ ع: أَنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ لِأَصْحَابِهِ يَوْماً مَلْعُونٌ كُلُّ مَالٍ لَا يُزَكَّى مَلْعُونٌ كُلُّ جَسَدٍ لَا يُزَكَّى وَ لَوْ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ يَوْماً مَرَّةً فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمَّا زَكَاةُ الْمَالِ فَقَدْ عَرَفْنَاهَا فَمَا زَكَاةُ الْأَجْسَادِ فَقَالَ لَهُمْ أَنْ تُصَابَ بِآفَةٍ قَالَ فَتَغَيَّرَتْ وُجُوهُ الْقَوْمِ الَّذِينَ سَمِعُوا ذَلِكَ مِنْهُ فَلَمَّا رَآهُمْ قَدْ تَغَيَّرَتْ أَلْوَانُهُمْ قَالَ لَهُمْ هَلْ تَدْرُونَ مَا عَنَيْتُ بِقَوْلِي قَالُوا لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ بَلَى الرَّجُلُ يُخْدَشُ الْخَدْشَ وَ يُنْكَبُ النَّكْبَةَ وَ يُعْثَرُ الْعَثْرَةَ وَ يَمْرَضُ الْمَرْضَةَ وَ يُشَاكُ الشَّوْكَةَ وَ مَا أَشْبَهَ هَذَا حَتَّى ذَكَرَ فِي آخِرِ حَدِيثِهِ اخْتِلَاجَ الْعَيْنِ (۱)

روایت می گوید جسدش ملعون است یعنی مورد عنایت خدا نیست.

روایت سوم

عَنْهُ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ عَمِّهِ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا يَرْتَدِفُ ثَلَاثَةٌ عَلَى دَابَّةٍ إِلَّا أَحَدُهُمْ مَلْعُونٌ وَ هُوَ الْمُقَدَّمُ (۲)

روایت چهارم

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي الْخَزْرَجِ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ غُرَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ أَلْقَى كَلَّهُ عَلَى النَّاسِ مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ ضَيَّعَ مَنْ يَعُولُ.(۳)

گاهی دیگران نمی گذارند شخص کاری انجام دهد و گاهی خود او می خواهد دیگران کار او را انجام دهند که این صورت مورد روایت است.

روایت پنجم

وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع كُلُّ امْرِئٍ تُدَبِّرُهُ امْرَأَةٌ فَهُوَ مَلْعُونٌ.(۴)

ص: ۹۳۱

۱- (۳) مستدرک الوسائل، المحدّث النوری، ج۲، ص۵۳.

۲- (۴) المحاسن، ابو جعفر البرقی، ج۲، ص۶۲۷.

۳- (۵) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۴، ص۱۲، ط اسلامیه.

۴- (۶) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج۲۰، ص۱۸۲، أبواب مقدّمات النکاح وآدابه، باب۹۶، ح۴، ط آل البیت.

روایت ششم

قَالَ وَ قَالَ ع مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ وَضَعَ رِدَاءَهُ فِی مُصِیبَهِ غَیْرِه.(۱)

جزع و فزع ولو در مصیبت دیگران قطعاً حرام نیست و آنی که محل بحث است این است که زخم به خودش وارد کند یا موهای خود را بکند.

روایت هفتم

أَحْمَدُ بْنُ فَهْدٍ فِی عُدَّهِ الدَّاعِی عَنْ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ الْأَنْصَارِیِّ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ مُوسَی ع قَالَ: الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ لِأَبِیهِ وَ أُمِّهِ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنِ اتَّهَمَ أَخَاهُ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ غَشَّ أَخَاهُ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ لَمْ یَنْصَحْ أَخَاهُ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنِ احْتَجَبَ عَنْ أَخِیهِ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنِ اغْتَابَ أَخَاهُ.(۲)

روایت هشتم

وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ بْنِ بَزِیعٍ وَ غَیْرِهِ رَفَعُوهُ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَلْعُونٌ مَنْ تَرَأَّسَ مَلْعُونٌ مَنْ هَمَّ بِهَا- مَلْعُونٌ مَنْ حَدَّثَ نَفْسَهُ بِهَا.(۳)

دنبال ریاست رفتن به خاطر ریاست در دین مذموم است.

روایت نهم

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: مَنِ اسْتَوَی یَوْمَاهُ فَهُوَ مَغْبُونٌ- وَ مَنْ کَانَ آخِرُ یَوْمَیْهِ خَیْرَهُمَا فَهُوَ مَغْبُوطٌ- وَ مَنْ کَانَ آخِرُ یَوْمَیْهِ شَرَّهُمَا فَهُوَ مَلْعُونٌ- وَ مَنْ لَمْ یَرَ الزِّیَادَهَ فِی نَفْسِهِ فَهُوَ إِلَی النُّقْصَانِ- وَ مَنْ کَانَ إِلَی النُّقْصَانِ فَالْمَوْتُ خَیْرٌ لَهُ مِنَ الْحَیَاهِ.(۴)

ص: ۹۳۲

۱- (۷) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج۲۰، ص۴۴۱، أبواب ما یحرم بالمصاهره ونحوها، باب۱۴، ح۲، ط آل البیت.

۲- (۸) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج۱۲، ص۲۳۱، أبواب احکام العشره فی السفر والحضرا، باب۱۰۱، ح۵، ط آل البیت.

۳- (۹) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج۱۵، ص۳۵۱، باب وجوبه، باب۵۰، ح۶، ط آل البیت.

۴- (۱۰) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج۱۶، ص۹۴، بقیه ابواب جهاد النفس وما یناسبه، باب۹۵، ح۵، ط آل البیت.

روایت دهم

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ عُثْمَانَ الْكَرَاجُكِيُّ فِي كِتَابِ كَنْزِ الْفَوَائِدِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ سَمِعْتُ الصَّادِقَ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ع يَقُولُ فِي حَدِيثٍ يَا يُونُسُ مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ آذَى جَارَهُ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ رَجُلٌ يَبْدَؤُهُ أَخُوهُ بِالصُّلْحِ فَلَمْ يُصَالِحْهُ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ حَامِلُ الْقُرْآنِ مُصِرٌّ عَلَى شُرْبِ الْخَمْرِ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ عَالِمٌ يَؤُمُّ سُلْطَاناً جَائِراً- مُعِيناً لَهُ عَلَى جَوْرِهِ- «۲» مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مُبْغِضُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع- فَإِنَّهُ مَا أَبْغَضَهُ حَتَّى أَبْغَضَ رَسُولَ اللَّهِ ص- وَ مَنْ أَبْغَضَ رَسُولَ اللَّهِ ص لَعَنَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَهِ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ رَمَى مُؤْمِناً بِكُفْرٍ- وَ مَنْ رَمَى مُؤْمِناً بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَاتِلِهِ- مَلْعُونَهٌ مَلْعُونَهٌ امْرَأَهٌ تُؤْذِي زَوْجَهَا أَوْ تَغُمُّهُ- وَ سَعِيدَهٌ سَعِيدَهٌ امْرَأَهٌ تُكْرِمُ زَوْجَهَا وَ لَا تُؤْذِيهِ- وَ تُطِيعُهُ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهِ إِلَى أَنْ قَالَ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ قَاطِعُ رَحِمٍ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ صَدَّقَ بِسِحْرٍ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ قَالَ الْإِيمَانُ قَوْلٌ بِلَا عَمَلٍ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ وَهَبَ اللَّهُ لَهُ مَالًا- فَلَمْ يَتَصَدَّقْ مِنْهُ بِشَيْءٍ أَ مَا سَمِعْتَ أَنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ- صَدَقَهٌ دِرْهَمٍ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاهِ عَشْرِ لَيَالٍ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ ضَرَبَ وَالِدَهُ أَوْ وَالِدَتَهُ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ عَقَّ وَالِدَيْهِ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ لَمْ يُوَقِّرِ الْمَسْجِدَ.(۱)

تعظیم مسجد واجب نیست. بله هتک حرمت مسجد حرام است ولی تعبیر به عدم توقیر به جای هتک، عرفی نیست.

روایت دوازدهم

أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِي الْإِحْتِجَاجِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيِّ رَفَعَهُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَنَّهُ طَلَبَ مِنَ الْعَمْرِيِّ أَنْ يُوصِلَهُ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ ع- فَأَوْصَلَهُ وَ ذَكَرَ أَنَّهُ سَأَلَهُ فَأَجَابَهُ عَنْ كُلِّ مَا أَرَادَ- ثُمَّ قَامَ وَ دَخَلَ الدَّارَ قَالَ فَذَهَبْتُ لِأَسْأَلَ- فَلَمْ يَسْتَمِعْ وَ مَا كَلَّمَنِي بِأَكْثَرَ مِنْ أَنْ قَالَ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ أَخَّرَ الْعِشَاءَ إِلَى أَنْ تَشْتَبِكَ النُّجُومُ- مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ أَخَّرَ الْغَدَاهَ- إِلَى أَنْ تَنْقَضِيَ النُّجُومُ وَ دَخَلَ الدَّارَ.(۲)

۱- (۱۱) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج۱۶، ص۲۸۰، باب وجوبهما وتحریم ترکهما، باب۴۱، ح۷، ط آل البیت.
۲- (۱۲) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج۴، ص۲۰۱، أبواب المواقیت، باب۲۱، ح۷، ط آل البیت.

گفته می شود که این روایات تنها در این ظهور دارد که حضرت آن ها را نفرین کرده است و یا بیان می کند که از رحمت خدا دور است. ولی ثابت نمی کند که گناه است و عقاب دارد.

خلاصه این که نه در لغت و نه در روایات لعن ظهور در عقاب و حرمت ندارد، مخصوصاً لعن ملائکه که ظریف اند و تاب دیدن کارهای مکروه را هم ندارند.

جواب از مناقشه دلالی (ظهور متشرّعی لعن در حرمت)

ولی انصاف این است که: این تعبیر ها در عرف متشرّعی ظهور در حرمت دارد. و ممکن است انسان متدیّن عادلی کار مکروهی انجام دهد و هر مکروهی هم جایز است و معنا ندارد او را لعن کنند. گاهی فعل ملعون است و گاهی جسد ملعون است و گاهی شخص ملعون است و قرینه داریم. ولی گاهی شخص ملعون است و قرینه نداریم که در عرف متشرّعی ظهور در حرمت دارد: انّ الملائکه تنفر عند الرهان و تلعن صاحبه و ظاهر لعن ملائکه فضلاً از لعن پیغمبر و خدای متعال، در حرمت است و حداقل عقلاء احتجاج می کنند: امام قدس سره بیانی دارند که ظهور أمر در حرمت نیست ولی عقلاء در موارد أمر مولا احتجاج می کنند وحجّت عقلائیه است و این جا هم بعید نیست این را بگوییم که وقتی روایت می گوید که ملائکه صاحب رهان را لعن می کند عقلاءً مستحقّ عقاب خواهی بود و حجّت عقلائی است که دیگر عموم دلیل برائت نمی تواند رادع آن باشد.

این عمده دلیل ما بر حرمت شرط بندی است.

نکته: و معیار در حرمت، رهان و برد و باخت است و صدق لعب لازم نیست. بله ما در بحث قمار این را گفتیم که مرحوم استاد در صدق قمار، لعب را شرط می دانند ولی در حرمت رهان، صدق لعب لازم نیست و شرط بندی کننده ملعون ملائکه است.

رهان در صورتی است که بازنده به برنده چیزی بدهد ولی اگر شخص ثالث جایزه بدهد جزماً یا احتمالاً رهان صدق نمی کند که در صورت شک برائت جاری می کنیم.

اگر بگویند که شرط شرکت در این بازی این است که مقداری پول بدهند و بعد کسی که این بازی را برگزار می کند بگوید من به برنده جایزه می دهم که مشکلی ندارد: انما یحلّل کلام و یحرّم کلام. ولو پول آن را از خود شرکت کنندگان به بهانه ای گرفته اند.

ولی اگر با خود مؤسسه شرط بندی کنند حرام است مثلاً: قراردادی با مخابرات بسته اند که هر کس با این شماره در فلان ساعت زنگ بزند قیمت بیشتری از او بگیرید بعد اعلام می کنند که ما قرعه کشی می کنیم و به اسم هر کسی آمد به او جایزه می دهیم که این شرط بندی با مؤسسه است که به قید قرعه از او جایزه بگیرد. مثلاً ده هزار تومان با تلفن زدن به او می دهید و شرط می کنید و لذا اگر قرعه به نام شما در نیامد و به شما جایزه را ندادند شما شکایت می کنید.

فعلاً به این نتیجه رسیدیم که رهان که امروز به شرط بندی و قرارداد برد و باخت مالی معنا می کنند ولو صدق قمار نکند حرام تکلیفی است.

أما راجع به پولی که گرفته می شود که آیا مطلقاً حرام است یا در آن تفصیل است که روایاتی دارد و بحث جدیدی است که بعد مطرح می کنیم: امام ره در مثل ثمن الخمر و أجر المغنیه فرموده اند که اگر صاحب مال که پول را می دهد راضی هم باشد باز حرام است.

ص: ۹۳۵

کتاب الصلاه/اوقات فرائض /نماز و روزه در سفینه فضایی/مسأله دوم عروه ۹۶/۰۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات فرائض /نماز و روزه در سفینه فضایی/مسأله دوم عروه

خلاصه مباحث گذشته:

مسائل مستحدثه اوقات صلاه

نماز و روزه در سفینه های فضایی

آخرین مسائلی که از مسائل مستحدثه اوقات صلاه مانده است این است که:

اگر شخصی در این سفینه های فضایی قرار بگیرد که با سرعت زیاد دور زمین حرکت می کند به گونه ای که در ۲۴ ساعت دو روز و دو شب دارد و گاهی بیشتر و تا هفت روز و هفت شب هم گفته شده است. بحث این است که این شخص چه وظیفه ای دارد؛ آیا برای هر طلوع فجر و زوال شمس و غروب شمسی نماز واجب می شود تا اگر در ۲۴ ساعت دو شب و دو روز داشته باشد ده نماز بر او واجب باشد.

در این مسأله اختلاف است؛

امام قدس سره فرموده اند:

در ۲۴ ساعت بیش از پنج نماز نداریم لذا این شخص در یکی از این طلوع فجر ها نماز صبح و در یکی از این زوال شمس ها نماز ظهر و عصر و در یکی از این غروب شمس ها نماز مغرب و عشاء را می خواند. و حتّی بعید نیست در طلوع فجر أول نماز صبح را نخواند و با زوال شمس نماز ظهر را بخواند و نماز عصر را هم نخواند و بعد از غروب آفتاب نماز مغرب را بخواند و نماز عشاء را نخواند. و در طلوع فجر روز بعدی نماز صبح و در زوال شمس آن نماز عصر و در غروب شمس آن نماز عشاء را بخواند. البته احتیاط این است که این گونه خوانده نشود و ترتیب مراعات شود و نماز ظهر را بعد از نماز صبح بخواند و وقتی نماز ظهر را می خواند نماز عصر را هم بخواند.

ص: ۹۳۶

مرحوم خویی تفصیل داده اند؛

اگر حرکت این سفینه دو برابر زمین باشد که عملاً ۲۴ ساعت دو روز و دو شب می شود: أظهر این است که واجب است ده نماز بخواند.

ولی اگر حرکت این سفینه بسیار سریع باشد که هر سه ساعت یک بار دور زمین می چرخد و عملاً هر سه ساعت یک شبانه روز بشود، اثبات وجوب نماز بر او به این نحو که هر سه ساعت پنج نماز واجب بشود، مشکل است و احتیاط این است که در هر ۲۴ ساعت پنج نماز بخواند. (و أما إذا کانت سرعتها ضعف سرعه الأرض، فعندئذ- بطبیعه الحال- تتم الدوره فی کل اثنی عشر ساعه و فی هذه الحاله هل یجب علیه الإتیان بصلاه الصبح عند کل فجر و بالظهرین عند کل زوال و بالعشائین عند کل غروب؟ فیه وجهان الأحوط بل الأظهر الوجوب نعم لو دارت حول الأرض بسرعه فائقه بحیث تتم کل دوره فی ثلاث ساعات مثلا أو أقل، فعندئذ إثبات وجوب الصلاه علیه عند کل فجر و زوال و غروب بدلیل مشکل جدا، فالأحوط الإتیان بها فی کل أربع و عشرین ساعه(۱))

و لکن این که ایشان فرموده اند أحوط این است که در هر ۲۴ ساعت پنج نماز بخواند: این احتیاط نیست بلکه قدر متیقّن است زیرا شما گفتید اثبات وجوب برای هر طلوع فجر و زوال و غروبی مشکل است.

بله اگر می فرمودید أدله طلوع و غروب شامل این فرض نمی شود باید می گفتید سفر به این نحو حرام است ولی در این جا نفرمودید که سفر حرام است و وجهی هم ندارد زیرا طلوع و غروب دارد.

۱- (۱) منهاج الصالحین، ابوالقاسم خوئی، ج ۱، ص ۴۳۱.

و نیز اشکال می شود که:

چه فرقی بین دو طلوع و غروب و هفت طلوع و غروب می باشد. اگر طلوع فجر از این موارد انصراف دارد فرقی بین دو و هفت نیست و اگر انصراف ندارد در هر دو صورت باید با طلوع و غروب نماز واجب شود و تفصیل وجهی ندارد و در فرضی که در هر سه ساعت یک بار دور زمین می چرخد أحوط این نیست که پنج نماز در هر ۲۴ ساعت بخواند.

آقای سیستانی هم نظیر این کلام را بیان کرده اند که:

و أما إذا کانت سرعتها ضعف سرعه الأرض، فعندئذ بطبیعه الحال تتم الدوره فی کل اثنتی عشر ساعه، و فی هذه الحاله هل یجب علیه الإتیان بصلاه الصبح عند کل فجر، و بالظهرین عند کل زوال، و بالعشائین عند کل غروب؟ فیه وجهان: الأحوط الوجوب.

و لو دارت حول الأرض بسرعه فائقه بحیث تتم کل دوره فی ثلاث ساعات مثلًا أو أقل، فالظاهر عدم وجوب الصلاه علیه عند کل فجر و زوال و غروب، و الأحوط حینئذ الإتیان بها فی کل أربع و عشرین ساعه بنیه القربه المطلقه، مراعیاً وقوع صلاه الصبح بین الطلوعین، و الظهرین بین زوال و غروب بعدها، و العشائین بین غروب و نصف لیل بعد ذلک.(۱)

تنها آقای خویی در فرض أول فرمودند أظهر این است که برای هر طلوع فجر نماز صبح بخواند ولی آقای سیستانی فرمودند احوط این است که برای هر طلوع فجری نماز بخواند.

به نظر ما حق با امام قدس سره می باشد زیرا:

أدله ای که می گوید هنگام طلوع فجر یا زوال شمس یا غروب شمس نماز بخوان به طلوع و زوال و غروب عادی انصراف دارد و لذا دلیلی نداریم که این شخص در سفینه فضایی حتّی در فرضی که در ۲۴ ساعت دو بار دور زمین می چرخد، باید برای هر طلوع و هر زوالی و هر غروبی نماز بخواند.

۱- (۲) منهاج الصالحین، سید علی سیستانی، ج ۱، ص۴۶۸.

توجّه شود که:

این که در صحیحه هشام آمده است: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الْبَرْقِيُّ فِی الْمَحَاسِنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَم عَنْ هِشَام بْنِ سَالِم عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا كَلَّفَ اللَّهُ الْعِبَادَ إِلَّا مَا يُطِيقُونَ إِنَّمَا كَلَّفَهُمْ فِی الْيَوْمِ وَ اللَّيْلَهِ خَمْسَ صَلَوَاتٍ وَ كَلَّفَهُمْ مِنْ كُلِّ مِائَتَیْ دِرْهَمٍ خَمْسَهَ دَرَاهِمَ وَ كَلَّفَهُمْ صِيَامَ شَهْرٍ فِی السَّنَهِ وَ كَلَّفَهُمْ حَجَّهً وَاحِدَهً وَ هُمْ يُطِيقُونَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ الْحَدِيثَ.(۱)

دلیل ما نیست زیرا:

أولاً این شخص در سفینه فضایی دو روز و دو شب دارد و هر دوازده ساعت یک یوم و یک لیله دارد لذا انما کلفهم فی الیوم و اللیله خمس صلوات صادق می شود.

ثانیاً این روایت در مقام بیان حکم شرعی و تشریع و قانون گذاری نیست بلکه این را بیان می کند که خداوند متعال به حداکثر توان مردم تکلیف نکرده است بلکه در تکلیف تسامح کرده است و با این که می توانستند بیشتر از پنج نماز بخوانند ولی خداوند تنها پنج نماز را واجب کرد.

شبیه آنچه در بحث تلقیح مصنوعی مطرح است که: اگر تخمک را از زنی بگیرند و در داخل رحم زن دیگر پرورش دهند و بچه به دنیا بیاید. پدر معلوم است که صاحب نطفه است (و این که این کار حرام است یا نه بحث دیگری است) شرعاً و عرفاً پدر صاحب نطفه است (خلافاً للسید الحکیم قدس سره که می فرمایند این شخص بی پدر است. ولی این صحیح نیست و در عرف عقلاء، پدر را صاحب نطفه می دانند و مؤیّد آن این است که: زنی با شوهر خود همبستر شد و این زن با دختری مساحقه کرد و نطفه شوهر را به آن دختر منتقل کرد و دختر حامله شد که روایت می گوید پدر این نوزاد صاحب نطفه است.)

ص: ۹۳۹

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص۲۸، ابواب مقدمه العبادات، باب۱، شماره ۳۷، ط آل البیت.

أما بحث است که مادر در این مثال چه کسی است آیا صاحب تخمک مادر است و یا صاحب رحم مادر است:

مرحوم خویی و استاد فرموده اند که: صاحب رحم مادر است زیرا قرآن می گوید: إن امّهاتهم إلّا اللائی ولدنهم یعنی مادرانشان کسانی اند که این ها را زاییده اند لذا معلوم می شود مادر کسی است که نوزاد را به دنیا می آورد که صاحب رحم نوزاد را به دنیا می آورد. (اگر تخمک را در دستگاه پرورش بدهند ایشان می گویند که این نوزاد بی مادر است)

در حالی که این استدلال عرفی نیست زیرا: آیه در مقام تشریع نیست و یک أمر تکوینی غالبی را بیان می کند که وقتی ظهار می کنی و به زن خود می گویی ظهرک علیّ کظهر أمی أثر ندارد و مادر تنها کسی است که انسان را به دنیا آورده است.

ما نحن فیه هم همین گونه است و إنما کلفهم فی الیوم و اللیله خمس صلوات در مقام تشریع نیست که قانون بدهد که در هر ۲۴ ساعت تنها پنج نماز واجب است بلکه در مقام بیان مطلب دیگری است.

بلکه دلیل ما این است که:

در دلیل وجوب نماز صبح هنگام طلوع فجر اطلاقی نسبت به طلوع فجر های غیر طبیعی وجود ندارد. و از طرفی می دانیم در هر ۲۴ ساعت قطعاً پنج نماز واجب است و وجوب مازداد بر آن مشکوک است لذا برائت جاری می کنیم. لذا نتیجه همان فرمایش امام قدس سره می شود که می تواند یکی از این طلوع فجر ها را برای نماز صبح و یکی از زوال شمس ها را برای نماز ظهر انتخاب می کند و یکی از زوال شمس ها را برای نماز عصر انتخاب می کند ولی باید نماز عصر بعد از نماز ظهر خوانده شود و ترتیب مراعات شود.

و این که نماز صبح در این ۲۴ بخوانـد ولی در طلوع فجر نخواند بلکه هر موقع خواست بخواند عرفی نیست و محتمل نیست و لااقل خلاف احتیاط است. فرض این است که طلوع فجر شرط نماز صبح است و متمکّن از رعایت آن است.

نکته: اگر سفینه هر ۴۸ ساعت یک بار دو زمین بچرخد ممکن است ملتزم شویم تنها در این ۴۸ ساعت پنج نماز واجب است.

نسبت به حکم روزه:

برای کسی که کثیر السفر است و یا سفر او سفر معصیت است و بایـد ماه رمضان را روزه بگیرد در حالی که در یک ماه شصت روز و شصت شب دارد، مسأله مشکل است و به نظر می رسد به انـدازه سی روز روزه بگیرد و بیشتر از این دلیلی بر روزه گرفتن نـداریم که بایـد شصت روز، روزه بگیرد و من شـهد منکم الشـهر فلیصـمه أصل وجوب روزه را بیان می کنـد و اطلاقی نسبت به این فرض نـدارد. و کوتاه شـدن روز اشکالی نـدارد مثل بعضی مناطق که روزی کوتاه و شب هایی طولانی دارند. مقتضای احتیاط کامل این است که در تمام این شصت روز، روزه بگیرد.

مسأله دوم از مسائل اوقات صلاه

صاحب عروه می فرماید:

المراد باختصاص أول الوقت بالظهر و آخره بالعصر و هکذا فی المغرب و العشاء عدم صحه الشریکه فی ذلک الوقت

مع عـدم أداء صاحبته فلاـ مـانع من إتیان غیر الشریکه فیه کما إذا أتی بقضاء الصبح أو غیره من الفوائت فی أول الزوال أو فی آخر الوقت و کـذا لا مانع من إتیان الشریکه إذا أدی صاحبه الوقت فلو صلی الظهر قبل الزوال بظن دخول الوقت فدخل الوقت فی أثنائها و لو قبل السلام حیث إن صلاته صحیحه لا مانع من إتیان العصر أول الزوال...

مراد از وقت مختص ظهر این است که نمی توان نماز عصر را در این زمان بخوانیم ولی می توانیم قضای نماز صبح را در این وقت بخوانیم و این مطلب واضح است.

صاحب عروه می فرماید: اگر کسی نماز ظهر را به اعتقاد دخول وقت، قبل از اذان ظهر خواند و سلام نماز داخل وقت قرار گرفت این نماز به خاطر روایت اسماعیل بن رباح محکوم به صحّت است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ رَبَاحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ وَ أَنْتَ تَرَى أَنَّكَ فِي وَقْتٍ وَ لَمْ يَدْخُلِ الْوَقْتُ- فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَقَدْ أَجْزَأَتْ عَنْكَ.(۱)

و لذا می توان بعد از نماز ظهر بلافاصله نماز عصر را خواند زیرا مراد از وقت مختص این است که نماز عصر مزاحم نماز ظهر نمی شود.

به نظر صاحب عروه دو اشکال شده است:

مناقشه مرحوم خویی

اسماعیل بن رباح توثیق ندارد و سند روایت ضعیف است.

جواب

به نظر ما این اشکال طبق مبنای صحیح (خلافاً للسید الخویی) قابل تصحیح است زیرا مشایخ ابن أبی عمیر را طبق شهادت شیخ طوسی ثقه اند و اسماعیل بن رباح از مشایخ ابن أبی عمیر است.

مناقشه دوم

شما قائل به وقت مختص هستید و به روایت داوود بن فرقد تمسّک می کردید که به مقدار چهار رکعت بعد از اذان، وقت نماز عصر داخل می شود:

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص۲۰۶، ابواب اعداد الفرائض، باب۲۵، شماره ۴۹۳۲، ح۱، ط آل البیت.

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ وَ هُوَ دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ- حَتَّى يَمْضِيَ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي الْمُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ- فَإِذَا مَضَى ذَلِكَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ- حَتَّى يَبْقَى مِنَ الشَّمْسِ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ- فَإِذَا بَقِيَ مِقْدَارُ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ- وَ بَقِيَ وَقْتُ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ.(۱)

لذا طبق این روایت وقت نماز عصر داخل نشده است. بله اگر وقت مختص را قائل نباشید این حرف درست است ولی با قول به وقت مختص طبق روایت داوود بن فرقد این اشکال وارد است. جلسه بعد این مطلب را بررسی می کنیم.

مسأله دوم عروه(خواندن نماز عصر در وقت مختص ظهر) /اوقات فرائض /کتاب الصلاه ۹۶/۰۱/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسأله دوم عروه(خواندن نماز عصر در وقت مختص ظهر) /اوقات فرائض /کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات نماز های یومیه

مسأله دوم صاحب عروه (خواندن نماز عصر در وقت مختص ظهر)

بحث راجع به مسأله دوم بود که صاحب عروه فرمود:

المراد باختصاص أول الوقت بالظهر و آخره بالعصر و هكذا فی المغرب و العشاء عدم صحه الشريكه فی ذلك الوقت

مع عدم أداء صاحبته فلا مانع من إتيان غير الشريكه فيه كما إذا أتى بقضاء الصبح أو غيره من الفوائت فی أول الزوال أو فی آخر الوقت و كذا لا مانع من إتيان الشريكه إذا أدى صاحبه الوقت فلو صلى الظهر قبل الزوال بظن دخول الوقت فدخل الوقت فی أثنائها و لو قبل السلام حيث إن صلاته صحيحه لا مانع من إتيان العصر أول الزوال(۲)

۱- (۵) وسائل الشيعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص۱۲۷، ابواب اعداد الفرائض، باب۴، شماره ۴۶۹۸، ح۷، ط آل البیت.
۲- (۱) العروه الوثقی، السید الیزدی، ج ۱، ص۱۳.

مراد از وقت مختص ظهر این است که اگر نماز ظهر را نخوانده ای حقّ نداری نماز عصر را بخوانی یا در وقت مختص عصر اگر نماز عصر را نخوانده ایم باید نماز عصر را بخوانیم و حقّ نداریم نماز ظهر را بخوانیم و نماز عصر قضا شود.

و نتیجه می گیرند که اگر وقت مختص ظهر است و نماز ظهر را خوانده ایم (مثل این که به اعتقاد دخول وقت نماز ظهر را

شروع کردیم و سلام نماز در وقت بود و بعد از نماز فهمیدیم تنها سلام نماز در وقت بوده است که طبق روایت اسماعیل بن رباح این نماز ظهر صحیح است زیرا بعضی از آن داخل وقت بوده است) لزومی ندارد صبر کنیم تا چهار رکعت از اذان ظهر بگذرد تا نماز عصر را شروع کنیم.

بررسی مستند صاحب عروه

ما عرض کردیم:

چون مشهور در قول به وقت مختص به روایت داوود بن فرقد استناد کرده اند (که البته مرسله است و ما این روایت را قبول نکردیم ولی مشهور به خاطر اعتماد قدماء بر آن، روایت را معتبره می دانند) در این روایت صریحاً گفته بود که وقت نماز ظهر بعد از اذان ظهر شروع می شود و بعد از گذشت مقدار چهار رکعت، وقت نماز عصر شروع می شود:

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ وَ هُوَ دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ- حَتَّى يَمْضِيَ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي الْمُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ- فَإِذَا مَضَى ذَلِكَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ- حَتَّى يَبْقَى مِنَ الشَّمْسِ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ- فَإِذَا بَقِيَ مِقْدَارُ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ- وَ بَقِيَ وَقْتُ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ.(1)

ص: ۹۴۴

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۱۲۷، ابواب اعداد الفرائض، باب۴، شماره۴۶۹۸، ح۷، ط آل البیت.

و شاید صاحب عروه می گوید:

روایت از همچون فرضـی که قبل از دخول وقت نماز ظهر را شـروع کردیم و سـلام نماز ظهر داخل وقت بود، انصـراف دارد و در این جا نیازی به مضیّ اربع رکعات برای دخول وقت نماز عصر ندارد و روایت از این فرض منصرف است.

ولی منشأ این انصـراف معلوم نیست و شایـد شارع وقت نماز عصـر را بعـد از گذشت چهار رکعت از اذان ظهر قرار داده باشـد البته اگر مسافر بود وقت نماز عصـر بعـد از گـذشت مقـدار دو رکعت است و مناسبت حکم و موضوع اقتضا می کند که أربع رکعات در این روایت به لحاظ غالب بوده است که در حضر بوده اند و اگر کسی در سفر بود ظهور عرفی این است که مقدار دو رکعت بگـذرد. ولی وجهی نـدارد که بگوییم روایت داوود بن فرقـد، از فرضـی که نماز را قبل از دخول وقت می خواند و سلام نماز در وقت واقع می شود و روایت اسماعیل بن رباح می گوید: فقد أجزأت عنك، انصراف دارد و در این فرض همین مقـدار برای دخول وقت نمـاز عصـر کافی است. (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ رَبَاحٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّیْتَ وَ أَنْتَ تَرَی أَنَّکَ فِی وَقْتٍ وَ لَمْ یَدْخُلِ الْوَقْتُ- فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَ أَنْتَ فِی الصَّلَاهِ فَقَدْ أَجْزَأَتْ عَنْکَ.(۱))

این مطلب که: روایت داوود بن فرقد انصـراف داشـته باشد به این که مقداری از وقت بگذرد که نماز ظهر صحیح بخوانید؛ (و البته نماز ظهر صـحیح بالفعل خوانـدن مهم نیست و اگر مقدار چهار رکعت از اذان ظهر بگذرد هر چند نماز ظهر خوانده نشده باشد ولی وقت نماز عصـر داخل می شود و وقت مختص می گوید اگر به مقدار چهار رکعت در حضـر و مقدار دو رکعت در سفر گذشت هر چند نماز را نخوانده باشی وقت نماز عصر داخل می شود. و این ثمره هم دارد.)

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۰۶، ابواب اعداد الفرائض، باب۲۵، شماره۴۹۳۲، ح۱، ط آل البیت.

عرض مـا این است که وجه این ادّعـای انصـراف چیست. و روایت اسـماعیل بن ربـاح می گویـد نمازی که خوانـده ای مجزی است ولی نمی گوید نماز عصـر را همین الآن شـروع کنی. و روایت داوود بن فرقد می گوید نمی توانی الآن بخوانی و باید به مقـدار چهار رکعت بگذرد. و این که مقدار أربع رکعات در همه جا لازم نیست و در سـفر مقدار دو رکعت کافی است، دلیل نمی شود که در این فرض که تنها سلام نماز در وقت بوده و نماز ظهر صحیح است در دخول وقت عصر کفایت کند.

لذا مرحوم حکیم فرموده اند: احتیاط واجب این است که این شخص صبر کند تا مقدار چهار رکعت از اذان ظهر بگذرد و بعد نماز عصر را بخواند.

البته مـا که قائـل به وقت مختص نیستیم مشـکلی نـداریم و به صـاحب عروه اشـکال می کنیم که شـما که قائل به وقت مختص هستید به چه دلیلی ادّعای انصراف می کنید.

صـاحب عروه در فرضـی که این شـخص نمـاز ظهر را نخوانـد و بعـد نمـاز عصـر را شـروع کرد (حـال یا فکر کرد نماز ظهر را خوانـده است یـا فکر می کرد وقت داخل شـده است و نماز ظهر را خوانـد و تمام نماز ظهر حتّی سـلام نماز قبل از وقت بود و بعـد نماز عصـر را خوانـد) در این صورت نماز عصـر باطل است چون در وقت مختص خوانـده شده است و اخلال به شـرطیّت وقت، معفـوّ نیست و حـدیث لاتعـاد شامـل اخلال به وقت نمی شود: لاتعـاد الصـلاه إلاـ من خمس: الوقت و القبله و الرکوع و السـجود و الطهور و اگر در وقت مشترک این شـخص نماز عصـر را سـهواً قبل از نماز ظهر می خواند اخلال به شرطیّت ترتیب بود و مشکلی نداشت. مگر این که به عنوان نماز ظهر صحیح باشد.

ص: ۹۴۶

مرحوم بروجردی فرموده اند:

باید تفصیل دهیم که نماز عصری که این شخص خوانده است:

اگر سریع نماز عصر را خواند و تمام آن در وقت مختصّ بود، این نماز عصر باطل است.

ولی اگر بخشی از آن در وقت مشترک قرار بگیرد روایت اسماعیل بن رباح شامل آن می شود و نماز تصحیح می شود. و معمولاً ـ این گونه است: زیرا یک مقدار قنوت می گیرد و برخی اذکار مستحبه را می گوید و یک مقدار در أثناء مکث می کند و لذا نماز عصر حداقل به مقدار سلام نماز از أربع رکعات بیشتر می شود.

بله مدلول مطابقی روایت اسماعیل بن رباح کسی است که در تشخیص وقت اشتباه می کند و این شخص چه بسا در تشخیص وقت نماز عصر اشتباه نکرده است و تنها فکر می کرده است نماز ظهرش را خوانده است ولی عرفاً این خصوصیّتی ندارد. علاوه بر این که گاهی کسی که فکر می کند وقت داخل شده است هم در دخول وقت ظهر اشتباه می کند و هم در وقت نماز عصر دچار اشتباه می شود.

صاحب عروه می فرماید:

کسی نماز ظهر را نخوانده است و سهواً مشغول نماز عصر می شود: اگر در وقت مختص باشد نماز عصر او باطل است چون به شرطیّت وقت اخلال وارد کرده است ولی اگر در وقت مشترک باشد نماز عصر به جای نماز ظهر قرار می گیرد ولی مشهور قائلند که این نماز به عنوان نماز عصر صحیح است و حدیث لاتعاد می گوید به شرطیّت ترتیب اخلال وارد کردی و اشکالی ندارد. ولی صحیحه زراره می گوید این نماز عصری که خواندی نیّت کن نماز ظهر بشود «فانوها الأولی فإنما هی أربع مکان أربع» و صاحب عروه بر اساس مفاد این روایت، بر خلاف مشهور نماز عصر را به عنوان نماز ظهر قبول می کند.

ص: ۹۴۷

راجع به صحیحه زراره «فإنما هی أربع مکان أربع» مطالبی است که عرض می کنیم:

مطلب أول

مشهور در مورد کسی که در أثناء نماز عصر یادش بیاید که نماز ظهر را نخوانده است، پذیرفته اند که به نماز ظهر عدول می کند و روایاتی هم داریم که می گویند اگر در أثناء نماز عصر ملتفت شدی که نماز ظهر را نخوانده ای به نماز ظهر عدول کن. ولی بعد از فراغ از نماز مشهور فتوا نداده اند که از نماز عصر به نماز ظهر عدول کن و این به معنای اعراض مشهور از صحیحه زراره است و بعید است که صاحب عروه اعراض مشهور را موهن نداند. و لذا بسیاری از علمایی که بر عروه تعلیقه زده اند اشکال کرده اند که این صحیحه زراره به خاطر اعراض أصحاب قابل عمل نیست.

البته ما اعراض مشهور را موهن نمی دانیم و لذا می توانیم به این روایت عمل کنیم. و این که آقای سیستانی در تعلیقه عروه فرموده اند: معلوم نیست این فقره حدیث از امام باقر علیه السلام باشد و شاید فتوای زراره باشد خلاف ظاهر است:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا نَسِیتَ صَلَاهً أَوْ صَلَّیْتَهَا بِغَیْرِ وُضُوءٍ- وَ کَانَ عَلَیْکَ قَضَاءُ صَلَوَاتٍ فَابْدَأْ بِأَوَّلِهِنَّ- فَأَذِّنْ لَهَا وَ أَقِمْ ثُمَّ صَلِّهَا- ثُمَّ صَلِّ مَا بَعْدَهَا بِإِقَامَهٍ إِقَامَهٍ لِکُلِّ صَلَاهٍ وَ قَالَ- قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَ إِنْ کُنْتَ قَدْ صَلَّیْتَ الظُّهْرَ- وَ قَدْ فَاتَتْکَ الْغَدَاهُ فَذَکَرْتَهَا فَصَلِّ الْغَدَاهَ- أَیَّ سَاعَهٍ ذَکَرْتَهَا وَ لَوْ بَعْدَ الْعَصْرِ- وَ مَتَی مَا ذَکَرْتَ صَلَاهً فَاتَتْکَ صَلَّیْتَهَا- وَ قَالَ إِذَا نَسِیتَ الظُّهْرَ حَتَّی صَلَّیْتَ الْعَصْرَ فَذَکَرْتَهَا- وَ أَنْتَ فِی الصَّلَاهِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِکَ- فَانْوِهَا الْأُولَی ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ- فَإِنَّمَا هِیَ أَرْبَعٌ مَکَانَ أَرْبَعٍ- وَ إِنْ ذَکَرْتَ أَنَّکَ لَمْ تُصَلِّ الْأُولَی- وَ أَنْتَ فِی صَلَاهِ الْعَصْرِ- وَ قَدْ صَلَّیْتَ مِنْهَا رَکْعَتَیْنِ (فَانْوِهَا الْأُولَی) ثُمَّ صَلِّ الرَّکْعَتَیْنِ الْبَاقِیَتَیْنِ وَ قُمْ فَصَلِّ الْعَصْرَ- وَ إِنْ کُنْتَ قَدْ ذَکَرْتَ أَنَّکَ لَمْ تُصَلِّ الْعَصْرَ- حَتَّی دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَ لَمْ تَخَفْ فَوْتَهَا- فَصَلِّ الْعَصْرَ ثُمَّ صَلِّ الْمَغْرِبَ- فَإِنْ کُنْتَ قَدْ صَلَّیْتَ الْمَغْرِبَ فَقُمْ فَصَلِّ الْعَصْرَ- وَ إِنْ کُنْتَ قَدْ صَلَّیْتَ مِنَ الْمَغْرِبِ رَکْعَتَیْنِ- ثُمَّ ذَکَرْتَ الْعَصْرَ فَانْوِهَا الْعَصْرَ (ثُمَّ قُمْ فَأَتِمَّهَا رَکْعَتَیْنِ) - ثُمَّ تُسَلِّمُ ثُمَّ تُصَلِّی الْمَغْرِبَ- فَإِنْ کُنْتَ قَدْ صَلَّیْتَ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ- وَ نَسِیتَ الْمَغْرِبَ فَقُمْ فَصَلِّ الْمَغْرِبَ- وَ إِنْ کُنْتَ ذَکَرْتَهَا- وَ قَدْ صَلَّیْتَ مِنَ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ رَکْعَتَیْنِ- أَوْ قُمْتَ فِی الثَّالِثَهِ فَانْوِهَا الْمَغْرِبَ- ثُمَّ سَلِّمْ ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ- فَإِنْ کُنْتَ قَدْ نَسِیتَ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ- حَتَّی صَلَّیْتَ الْفَجْرَ فَصَلِّ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ- وَ إِنْ کُنْتَ ذَکَرْتَهَا وَ أَنْتَ فِی الرَّکْعَهِ الْأُولَی- أَوْ فِی الثَّانِیَهِ مِنَ الْغَدَاهِ فَانْوِهَا الْعِشَاءَ- ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ الْغَدَاهَ وَ أَذِّنْ وَ أَقِمْ- وَ إِنْ کَانَتِ الْمَغْرِبُ وَ الْعِشَاءُ قَدْ فَاتَتَاکَ جَمِیعاً- فَابْدَأْ بِهِمَا قَبْلَ أَنْ تُصَلِّیَ الْغَدَاهَ- ابْدَأْ بِالْمَغْرِبِ ثُمَّ الْعِشَاءِ- فَإِنْ خَشِیتَ أَنْ تَفُوتَکَ الْغَدَاهُ إِنْ بَدَأْتَ بِهِمَا- فَابْدَأْ بِالْمَغْرِبِ ثُمَّ الْغَدَاهِ ثُمَّ صَلِّ الْعِشَاءَ- وَ إِنْ خَشِیتَ أَنْ تَفُوتَکَ الْغَدَاهُ إِنْ بَدَأْتَ بِالْمَغْرِبِ- فَصَلِّ الْغَدَاهَ ثُمَّ صَلِّ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ- ابْدَأْ بِأَوَّلِهِمَا لِأَنَّهُمَا جَمِیعاً قَضَاءٌ أَیَّهُمَا ذَکَرْتَ- فَلَا تُصَلِّهِمَا إِلَّا بَعْدَ شُعَاعِ الشَّمْسِ- قَالَ قُلْتُ: وَ لِمَ ذَاکَ قَالَ لِأَنَّکَ لَسْتَ تَخَافُ فَوْتَهَا.(1)

ص: ۹۴۸

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۹۰، ابواب اعداد الفرائض، باب۶۳، شماره۵۱۸۷، ح۱، ط آل البیت.

یعنی حریز ابتدا از زراره نقل می کند که امام باقر علیه السلام چنین فرمود و در ادامه می گوید و قال أبوجعفر و أبوجعفر را ذکر می کند و در ادامه می گوید «و قال اذا نسیت الظهر...» و أبوجعفر را ذکر نمی کند لذا شاید ضمیر «قال» زراره باشد و زراره این گونه گفته باشد و لذا احتمال قوی دارد این قسمت فتوای زاره باشد و معلوم نیست ضمیر قال به امام علیه السلام برگردد. و شاید منشأ اعراض مشهور همین بوده است که معلوم نیست این فقره کلام امام علیه السلام باشد.

به نظر ما این فرمایش ناتمام است:

زیرا ظاهر فقرات این است که این جمله حدیث امام علیه السلام است و ظاهر این است که همان کسی که گفت و قال أبوجعفر، همان کس می گوید «و قال». و قرینه ما ذیل روایت است: آخرین حکمی که امام بیان می کند این است که: فَإِنْ کُنْتَ قَدْ نَسِیتَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ- حَتَّی صَلَّیْتَ الْفَجْرَ فَصَلِّ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ- وَ إِنْ کُنْتَ ذَکَرْتَهَا وَ أَنْتَ فِی الرَّکْعَةِ الْأُولَی- أَوْ فِی الثَّانِیَةِ مِنَ الْغَدَاةِ فَانْوِهَا الْعِشَاءَ- ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ الْغَدَاةَ وَ أَذِّنْ وَ أَقِمْ- وَ إِنْ کَانَتِ الْمَغْرِبُ وَ الْعِشَاءُ قَدْ فَاتَتَاکَ جَمِیعاً- فَابْدَأْ بِهِمَا قَبْلَ أَنْ تُصَلِّیَ الْغَدَاةَ- ابْدَأْ بِالْمَغْرِبِ ثُمَّ الْعِشَاءِ- فَإِنْ خَشِیتَ أَنْ تَفُوتَکَ الْغَدَاةُ إِنْ بَدَأْتَ بِهِمَا- فَابْدَأْ بِالْمَغْرِبِ ثُمَّ الْغَدَاةِ ثُمَّ صَلِّ الْعِشَاءَ- وَ إِنْ خَشِیتَ أَنْ تَفُوتَکَ الْغَدَاةُ إِنْ بَدَأْتَ بِالْمَغْرِبِ- فَصَلِّ الْغَدَاةَ ثُمَّ صَلِّ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ- ابْدَأْ بِأَوَّلِهِمَا لِأَنَّهُمَا جَمِیعاً قَضَاءٌ أَیَّهُمَا ذَکَرْتَ- فَلَا تُصَلِّهِمَا إِلَّا بَعْدَ شُعَاعِ الشَّمْسِ- قَالَ قُلْتُ: وَ لِمَ ذَاکَ قَالَ لِأَنَّکَ لَسْتَ تَخَافُ فَوْتَهَا. که در این جمله آخر قال قلتُ با توجیه ما از حریز است یعنی حریز می گوید قال زراره قلت للإمام و لم ذاک. ولی آقای سیستانی باید بگوید فاعل قال شخص قبل از حریز یعنی حمّاد بن عیسی است که خلاف ظاهر است بگوییم حمّاد می گوید قال حریز قلت لزراره و لم ذاک.

ص: ۹۴۹

تأمّل کنید که بر فرض این روایت تمام شود چرا صاحب عروه در جایی که نماز عصر را در وقت مختص ظهر خوانده باشیم به این روایت تمسّک نکرد که این نماز عصر به جای نماز ظهر حساب می شود.

مسأله دوم و سوم عروه /اوقات فرائض /کتاب الصلاه ۹۶/۰۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسأله دوم و سوم عروه /اوقات فرائض /کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات نماز های یومیه

مسأله دوم و سوم صاحب عروه

بحث راجع به مسأله دوم و سوم از عروه بود:

صاحب عروه فرموده اند:

مراد از وقت مختص این است که مثلاًـ در وقت مختص ظهر عمداً نمی شود نماز عصر را خواند و در وقت مختص عصر هم عمداً نمی توان نماز ظهر را خواند و اگر عمداً در وقت مختص خوانده شود باطل است.

ثمره دیگر این است که: زنی که ابتدای وقت پاک بود و بعد از گذشت چهار رکعت از أول وقت حیض شد تنها نماز ظهر با قضا می کند و نماز عصر قضا ندارد حتّی اگر از ابتدا می داند که بعد از گذشت چهار رکعت از اذان ظهر حیض می شود وظیفه او این است که نماز ظهر را بخواند. و اگر آخر وقت زنی از حیض پاک شود و به اندازه چهار رکعت به غروب آفتاب فرصت داشته باشد وظیفه او این است که نماز عصر را بخواند و نماز ظهر او قضا ندارد. مراد از وقت مختص این است.

در حقیقت این معنا قول به وقت مختص نیست و قائلین به وقت مشترک نیز همین را می گویند.

ص: ۹۵۰

و لذا برای روشن شدن مطالب عروه، آن ها را بررسی می کنیم:

ایشان در فرضی که شخصی نماز عصر را قبل از نماز ظهر می خواند فرموده است: اگر عمداً باشد باطل است زیرا به ترتیب اخلال وارد کرده است ولی اگر سهواً باشد؛

مشهور می گویند اگر نماز عصر را در وقت مختص ظهر بخواند باطل است زیرا اخلال به شرطیّت وقت است و حدیث لاتعاد شامل آن نمی شود. و اگر نماز عصر را در وقت مشترک بخواند حدیث لاتعاد شامل آن می شود و نماز صحیح است و به

عنوان نماز عصر تلقّی می شود.

ولی صاحب عروه می فرماید: روایت صحیحه داریم که: إِذَا نَسِیتَ الظُّهْرَ حَتَّی صَلَّیْتَ الْعَصْرَ فَذَکَرْتَهَا- وَ أَنْتَ فِی الصَّلَاهِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِکَ- فَانْوِهَا الْأُولَی ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ- فَإِنَّمَا هِیَ أَرْبَعٌ مَکَانَ أَرْبَعٍ(۱) . و در مسأله سوم این را به صراحت بیان کرده است که چه در وقت مختص ظهر و چه در وقت مشترک نماز عصر را بخواند به نماز ظهر عدول می کند و فرقی ندارد در أثناء نماز متوجّه شود و یا بعد از نماز یادش بیاید.

بله اگر در نماز عشاء بود و در رکعت آخر متوجّه شد که نماز مغرب را نخوانده است نماز عشاء محکوم به بطلان است زیرا داخل رکوع رکعت رابعه شده است و محلّ عدول به نماز مغرب گذشته است و فرقی ندارد که نماز عشاء را در وقت مختص خوانده باشد یا در وقت مشترک خوانده باشد.

در مقابل این فرمایش مطالبی بیان شده است که بیان می کنیم:

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۹۱، ابواب اعداد الفرائض، باب۶۳، شماره۵۱۸۷، ح۱، ط آل البیت.

مطلب أول

مستند صاحب عروه در این که این شخص مطلقاً یعنی چه در أثناء ملتفت شود و چه بعد از نماز ملتفت شود، از نماز عصر به نماز ظهر عدول می کند: صحیحه زراره و روایت حلبی است و مشهور از این دو روایت اعراض کرده اند و اعراض موهن حجّیت خبر است.

آقای سیستانی فرمودند: ما وجه دیگری غیر از اعراض أصحاب ذکر می کنیم:

أمّا روایت حلبی دلالتش تمام است ولی در سند آن محمد بن سنان است لذا نمی توانیم به آن اعتماد کنیم:

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ الْأُولَى حَتَّى صَلَّى الْعَصْرَ قَالَ فَلْيَجْعَلْ صَلَاتَهُ الَّتِي صَلَّى الْأُولَى ثُمَّ لْيَسْتَأْنِفِ الْعَصْرَ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ نَسِيَ الْأُولَى وَ الْعَصْرَ جَمِيعاً ثُمَّ ذَكَرَ ذَلِكَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ فَوْتَ إِحْدَاهُمَا فَلْيُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لْيُصَلِّ الْعَصْرَ وَ إِنْ هُوَ خَافَ أَنْ يَفُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصْرِ وَ لَا يُؤَخِّرْهَا فَتَفُوتَهُ فَيَكُونَ قَدْ فَاتَتَاهُ جَمِيعاً وَ لَكِنْ يُصَلِّي الْعَصْرَ فِيمَا قَدْ بَقِيَ مِنْ وَقْتِهَا ثُمَّ لْيُصَلِّ الْأُولَى بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَثَرِهَا.(۱)

اگر نماز ظهر را فراموش کرد و نماز عصر را خواند نمازی که خوانده است را به عنوان نماز ظهر قرار می دهد و عصر را از ابتدا شروع می کند.

و أما صحیحه زراره عن أبی جعفر علیه السلام:

ممکن است عبارتی که در این روایت آمده است فتوای زراره باشد که در جلسه قبل بیان کردیم.

لذا فرموده است باید به قاعده أولیه رجوع کنیم: اگر بعد از نماز عصر ملتفت شود به این که نماز ظهر نخوانده است حدیث لاتعاد این نماز عصر را تصحیح می کند و لذا نماز ظهر را می خواند ولی اگر در إثناء ملتفت شود به نماز ظهر عدول می کند و مشکلی ندارد. و اگر قائل به وقت مختص ظهر بودیم ممکن بود بگوییم نماز عصری که در وقت مختص خوانده است باطل است ولی ما قائل به وقت مختص نیستیم و می گوییم از ابتدای اذان ظهر وقت نماز ظهر و عصر داخل می شود و تنها ترتیب شرط است.

۱- (۲) تهذیب الأحکام، شیخ طائفه، ج۲، ص۲۶۹، شماره۱۰۷۴.

و راجع به فرضی که صاحب عروه فرمود که اگر بعد از رکوع رکعت رابعه عشاء ملتفت شد نماز او باطل است؛

ایشان فرموده این نماز باطل نیست و حدیث لاتعاد شامل أثناء نماز هم می شود: در أثناء نماز موقعی ملتفت شده است به این که نماز مغرب را نخوانده است که کار از کار گذشته است و راهی برای عدول نیست لذا حدیث لاتعاد شامل آن می شود و لذا این نماز صحیح است و بعد از این نماز، نماز مغرب را می خواند.

به نظر ما این مطالب ایراد دارد:

أما راجع به روایت حلبی درست است که در سند محمد بن سنان است و اشکال سندی وارد است.

و توجّه شود که در سندی صحیح همین مضمون روایت حلبی نقل شده است ولی برای این که اشتباه پیش نیاید عرض می کنیم که فرق این روایت با روایت حلبی این است که:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَمَّ قَوْماً فِی الْعَصْرِ- فَذَکَرَ وَ هُوَ یُصَلِّی بِهِمْ أَنَّهُ لَمْ یَکُنْ صَلَّی الْأُولَی- قَالَ فَلْیَجْعَلْهَا الْأُولَی الَّتِی فَاتَتْهُ- وَ یَسْتَأْنِفُ الْعَصْرَ وَ قَدْ قَضَی الْقَوْمُ صَلَاتَهُمْ.(۱)

ظاهر «فذکر و هو یصلّی بهم» این است که در أثناء نماز یادش بیاید. و لذا سند این روایت خوب است ولی ربطی به بحث ما که بعد از فراغ از نماز عصر متذکّر می شود ندارد.

اگر بعد از فراغ از نماز عصر متذکّر شود دلیلش همین روایت محمد بن سنان است.

ص: ۹۵۳

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۹۲، ابواب اعداد الفرائض، باب۶۳، شماره۵۱۸۹، ح۳، ط آل البیت.

و لکن اشکال سندی به صحیحه زراره وارد نیست زیرا خلاف ظاهر است که بگوییم جمله مذکور فتوای زراره است که دیروز این را بیان کردیم و امروز هم برای توضیح عرض می کنیم؛

طبق فرمایش آقای سیستانی روایت این گونه است که: حمّاد عن حریز عن زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال اذا نسیت (که این فقره از حدیث مربوط به بحث ما نیست) و بعد از دو سطر می گوید: و قال قال أبوجعفر یعنی حریز می گوید که قال زراره قال أبوجعفر علیه السلام و در ادامه می گوید: «و قال»؛ نظر آقای سیستانی این است که اگر دو بار تکرار می شد قال زراره قال أبوجعفر می شد ولی چون قال تکرار نشده است شاید حریز می گوید و قال زراره.

ما دیروز عرض کردیم که این قال تکرار نشده است تا به آخر حدیث می رسد که: قال قلت و لم ذاك؛ که طبق معنای احتمالی ایشان باید بگوییم معنا این است: قال حریز قلت لزراره، اگر سخن قبل از زراره است کسی که دلیل می خواهد باید حریز باشد که از زراره دلیل می خواهد و کسی که تعبیر به قال حریز می کند خود حریز نیست لذا باید حمّاد این تعبیر را آورده باشد. و این که حمّاد را در این روایت داخل کنیم خیلی خلاف ظاهر است زیرا از ابتدا حمّاد را در متن روایت داخل نکردیم و خود شما هم فرمودید که دو تا قال داریم حریز می گوید که قال زراره قال أبوجعفر علیه السلام. ظاهر این است که متن این حدیث متنی است که حریز بیان می کند لذا فاعل قال زراره می شود و مشکلی پیش نمی آید.

و لذا خیلی خلاف ظاهر است که بگوییم فقره محل بحث فتوای زراره است.

بله اعراض أصحاب حرف متینی است و گفته شده در متأخّرین تنها فیض کاشانی صاحب مفاتیح، و صاحب عروه این فتوا را داده اند و قدماء چنین فتوایی نداده اند. که این اعراض منشأ احتیاط می شود ولی به قول آقای خویی مقتضای صناعت این است که طبق صاحب عروه فتوا دهیم و اشکال آقای سیستانی وارد نیست.

و اگر اشکال آقای سیستانی وارد باشد که صحیحه زراره فتوای زراره باشد و روایت حلبی هم سندش ضعیف است؛ اگر در أثناء نماز ملتفت شود نماز ظهر را نخوانده است چه دلیلی وجود دارد که از نماز عصر به نماز ظهر عدول کند؟ تنها یک روایت معتبره وجود دارد و آن صحیحه حلبی که به اسناد ابن أبی عمیر بود می باشد؛

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَمَّ قَوْماً فِی الْعَصْرِ- فَذَکَرَ وَ هُوَ یُصَلِّی بِهِمْ أَنَّهُ لَمْ یَکُنْ صَلَّی الْأُولَی- قَالَ فَلْیَجْعَلْهَا الْأُولَی الَّتِی فَاتَتْهُ- وَ یَسْتَأْنِفُ الْعَصْرَ وَ قَدْ قَضَی الْقَوْمُ صَلَاتَهُمْ.(۱)

و این روایت نسبت به نمازی که در وقت مختص ظهر خوانده شود اطلاق ندارد زیرا ظاهر روایت این است که در وقت مشترک نماز عصر را خواند و فرض شده که مأمومین قبلاً نماز ظهر را قبلاً خوانده بودند و در نماز عصر به امام جماعت اقتدا کرده اند که امام علیه السلام می گوید نماز مأمومین صحیح است و امام جماعت به نماز ظهر عدول می کند. لذا این روایت نسبت به وقت مختص اطلاق ندارد.

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۹۲، ابواب اعداد الفرائض، باب۶۳، شماره۵۱۸۹، ح۳، ط آل البیت.

بله ممکن است آقای سیستانی بفرمایند که من قائل به وقت مختص نیستم ولی این بحث دیگری است. ولی از نظر فنّی دیگر اطلاقی نسبت به عدول از نماز عصر به نماز ظهر حتّی در أثناء نماز در جایی که نماز عصر را در وقت مختص ظهر شروع کنیم پیدا نکردیم و تنها اطلاق صحیحه زراره است که آقای سیستانی در آن اشکال کرد.

مطلب دوم

آقای حکیم فرموده اند:

حتّی اگر صحیحه زراره را که مؤیّد به روایت حلبی است را قبول کنیم، اگر کسی در وقت مختص ظهر نماز عصر را بخواند باید بگوییم نماز عصر باطل است زیرا: صحیحه زراره نماز عصری را به عنوان ظهر قبول می کند که از سائر جهات واجد شرائط است و تنها مشکل آن این است که نیّت نماز عصر کرده ای. و نماز عصری که در وقت مختص خوانده می شود فاقد شرطیّت وقت است مثل نمازی که فاقد شرط وضو است که نمی تواند به عنوان نماز ظهر واقع شود. و چه در أثناء ملتفت شویم و چه بعد از فراغ از نماز فرقی ندارد.

انصافاً این اشکال مرحوم حکیم صحیح نمی باشد زیرا؛

اگر نمازی بعد از حکم به این که نماز ظهر است مشکل آن برطرف نشود مثلاً فاقد وضو باشد لغو است که «إنما هی أربع مکان أربع» شامل آن بشود. ولی اگر بعد از حکم به این که نماز ظهر است مشکل آن برطرف شود چرا اطلاق این روایت شامل آن نشود زیرا نماز ظهر است که در وقت خودش خوانده شده است و نماز عصر نیست.

بلکه این که آقای حکیم معتقد است برای تصحیح این نماز حتماً باید وسط نماز یا بعد از نماز، نیّت کند که این نماز، ظهر است (تا بعد اشکال کنند که ابتدا باید این نماز از سائر جهات تصحیح شود تا بتوانم نیت کنم که این نماز، ظهر است)، خلاف ظاهر است و «فانوها الاولی» ظهور در ارشاد دارد به این که این نمازی که تو خواندی نماز ظهر است (لذا طبق این معنا دفع اشکال أوضح می شود به این که این نماز، نماز عصر نیست بلکه نماز ظهر است و در وقت خودش خوانده شده است و تو اشتباه در تطبیق کرده است که قصد نماز عصر کرده ای.) زیرا تعلیل می کند که«فإنما هی أربع مکان أربع». و ظهور عرفی «فانوها الاولی» در این نیست که به دست خودت می باشد که اگر نیّت کنی ظهر می شود و اگر نیّت نکنی عصر می ماند، این خلاف ظاهر است. «فانوها الاولی» مثل روایاتی است که می گوید: «من قدم مکّه و قد فاته الموقفان یجلعها عمره- یبنی علی الأربع» خلاف ظاهر است که گفته شود تا نیّت نشود عمره نمی شود، بلکه ارشاد به این است که احرام تو به عمره تبدیل شد.

بله در أثناء نسبت به آینده باید نیّت شود ولی بحث در گذشته است که اگر نیّت ظهر نکنم ظهر نمی شود که می گوییم این خلاف ظاهر است: من اشتباهاً نیت عصر کردم و شارع هم می گوید انما هی أربع مکان أربع تو اشتباهاً نیت عصر کردی مهم نیست. و اشکال ندارد «إنما هی أربع مکان أربع» مخصص قاعده لاتعاد باشد.

مطلب سوم

راجع به صحیحه زراره ممکن است گفته شود این روایت مبتلا به معارض است:

وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ الصَّيْقَلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأُولَى- حَتَّى صَلَّى رَكْعَتَيْنِ مِنَ الْعَصْرِ- قَالَ فَلْيَجْعَلْهَا الْأُولَى وَ لْيَسْتَأْنِفِ الْعَصْرَ- قُلْتُ فَإِنَّهُ نَسِيَ الْمَغْرِبَ- حَتَّى صَلَّى رَكْعَتَيْنِ مِنَ الْعِشَاءِ ثُمَّ ذَكَرَ- قَالَ فَلْيُتِمَّ صَلَاتَهُ ثُمَّ لْيَقْضِ بَعْدُ الْمَغْرِبَ قَالَ قُلْتُ: لَهُ- جُعِلْتُ فِدَاكَ قُلْتَ حِينَ نَسِيَ الظُّهْرَ ثُمَّ ذَكَرَ- وَ هُوَ فِي الْعَصْرِ يَجْعَلُهَا الْأُولَى ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ- وَ قُلْتَ لِهَذَا يُتِمُّ صَلَاتَهُ [ثُمَّ لْيَقْضِ] بَعْدُ الْمَغْرِبَ- فَقَالَ لَيْسَ هَذَا مِثْلَ هَذَا- إِنَّ الْعَصْرَ لَيْسَ بَعْدَهَا صَلَاةٌ وَ الْعِشَاءَ بَعْدَهَا صَلَاةٌ.(1)

صحیحه زراره راجع به نماز مغرب و عشاء می گفت: اگر کسی نماز مغرب را فراموش کرد تا این که دو رکعت از نماز عشاء را خواند نیّت نماز مغرب می کند و بعد نماز عشاء را می خواند.

ولی این روایت حکم را به گونه ای دیگر بیان کرده است و در این روایت بین نماز عشاء و عصر فرق گذاشته است به این که بعد از نماز عصر نماز نیست لذا عدول جایز است ولی بعد از نماز عشاء نافله است لذا به نماز مغرب عدول نکن.

ص: ۹۵۷

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۹۳، ابواب اعداد الفرائض، باب۶۳، شماره۵۱۹۱، ح۵، ط آل البیت.

این روایت با فقراتی که راجع به نماز عشاء است در صحیحه زراره اختلاف به تباین دارد و این که صاحب وسائل این گونه حمل کرده است که: روایت حسن بن زیاد صیقل بر تنگی وقت حمل می شود عرفی نیست زیرا با تعلیل امام علیه السلام نمی سازد که بین نماز عشاء و نماز عصر فرق است نه این که در نماز عصر ما فرض سعه وقت کرده ایم و در نماز عشاء فرض ضیق وقت کرده ایم. و لذا این توجیه درست نیست.

عمده اشکال به این روایت ضعف سند به خاطر حسن بن زیاد صیقل است. أمّا کسانی که أسناد کافی را قبول دارند یا حسن بن زیاد صیقل را از مشاهیر می دانند سند روایت تصحیح می شود و در نتیجه این دو روایت با هم تعارض می کند.

حکم بازی با غیر آلات قمار همراه برد و باخت و بدون برد و باخت /قمار /محرمات ۹۶/۰۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم بازی با غیر آلات قمار همراه برد و باخت و بدون برد و باخت /قمار /محرمات

خلاصه مباحث گذشته:

قمار

قسم ثالث: بازی با غیر آلات قمار همراه با برد و باخت مالی (جمع بندی بحث)

عرض کردیم بازی همراه با برد و باخت مالی در غیر آلاتی که قمار با آن متعارف است، مثل لعب به آلات قمار حرام است، یعنی هر نوع شرط بندی مالی و این که شرط بندی شود برنده از بازنده چیزی را بگیرد حرام است؛

۱-دلیل أول : بر حرمت روایت علاء بن سیابه بود که:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ سَيَابَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ شَهَادَةِ مَنْ يَلْعَبُ بِالْحَمَامِ- قَالَ لَا بَأْسَ إِذَا كَانَ لَا يُعْرَفُ بِفِسْقٍ- قُلْتُ فَإِنَّ مَنْ قِبَلَنَا يَقُولُونَ قَالَ عُمَرُ هُوَ شَيْطَانٌ- فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ- إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَنْفُرُ عِنْدَ الرِّهَانِ- وَ تَلْعَنُ صَاحِبَهُ مَا خَلَا الْحَافِرَ وَ الْخُفَّ وَ الرِّيشَ وَ النَّصْلَ- فَإِنَّهَا تَحْضُرُهُ الْمَلَائِكَةُ- وَ قَدْ سَابَقَ رَسُولُ اللَّهِ ص أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ وَ أَجْرَى الْخَيْلَ.(۱)

ص: ۹۵۸

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۴۱۳، ابواب صفات القاضی، باب۵۴، شماره۳۴۰۸۷، ح۳، ط آل البیت.

۲-دلیل دوم: به روایت حسین بن علوان استدلال شده است: قال رسول الله ص لاسبق إلا فی حافر أو نصل أو خف

گفته شده است که: مفاد روایت این است که برد و باخت که از آن به سبق تعبیر می کنند، جز در اسب دوانی و تیر اندازی

جایز نیست.

راجع به این روایت که بر حرمت مسابقه همراه با برد و باخت مالی در غیر تیر اندازی و اسب دوانی به آن استدلال شده است، اشکال می شود؛

اشکال سندی این که:

هر چند حسن بن علوان توثیق دارد ولی حسین بن علوان توثیق ندارد.

و لکن این اشکال قابل جواب است:

ما قبلاً متعرّض این بحث شده ایم که می شود حسین بن علوان را نیز توثیق کرد زیرا راجع به حسین بن علوان تعبیر می شود که أخوه أوثق منه که ظهور دارد در این که خود حسین بن علوان هم ثقه است ولی برادرش از او أوثق است و خلاف ظاهر است که نسبت به شخص غیر ثقه و ضعیفی گفته شود که برادرش از او أوثق است خصوصاً این که برادر حسین از ثقات است: گاهی دو نفر ضعیف و بد و بدتر مطرح است مثل این که گفته شود مأمون از متوكّل بهتر است یعنی متوكّل بدتر از مأمون است، مأمون شیعه بود ولی متوكّل سنی متعصّب و ضدّ أهل بیت بود. یا گاهی نسبت به دو پیرمرد می پرسند که شما کوچکتری یا رفیقت، و او می گوید من کوچکترم: که این گونه تعبیر ها می شود ولی ظهور عرفی این که شخص ثقه ای را که حسن بن علوان است را با برادرش مقایسه کنند و بگویند حسن از حسین أوثق است این است که حسین هم ثقه است لذا بعید نیست سند روایت تصحیح شود.

ص: ۹۵۹

أما اشکال دلالی این است که:

معلوم نیست «لاسبق» به سکون باء باشد و شاید «لاسبَق» باشد؛ فرق بین سبق به سکون باء و سبَق این است که سبق به سکون باء نفس مسابقه است و سبَق عوض و جایزه است لذا اگر «لاسبَق» باشد چون فعل نیست و به معنای لاعوض و لا جائزه است ظهور در حرمت نخواهد داشت، و شاید ارشاد به عدم نفوذ باشد که فرمایش صاحب جواهر می شود که برد و باخت مالی با غیر آلات قمار حرام تکلیفی نیست ولی باطل وضعی است.

اگر اشکال شود که در این جا علم اجمالی داریم:

یا «لاسبق» به سکون باء است و برد و باخت مالی به غیر آلات قمار حرام تکلیفی است و یا «لاسبَق» است و باطل وضعی است و علم اجمالی منجّز است.

جواب می دهیم که:

این علم اجمالی منحلّ است زیرا ما علم تفصیلی و یا به تعبیر دیگر حجّت تفصیلی بر بطلان وضعی برد و باخت مالی با غیر آلات قمار داریم و این مورد بحث نیست و آنچه مورد بحث است حرمت تکلیفی است. لذا علم اجمالی منحلّ می شود و أصل برائت جاری می شود.

لذا فعلاً تنها دلیلی که بر حرمت تکلیفی پیدا کردیم همان روایت علاء بن سیابه است.

۳-دلیلی دیگری بر حرمت تکلیفی برد و باخت مالی با غیر آلات قمار ذکر می شود؛

روایت معتبره معمّربن خلّاد: کل ما قومر علیه فهو میسر

گفته می شود:

این روایت اطلاق دارد و شامل برد و باخت مالی با غیر آلات قمار دارد و وقتی میسر شد قرآن می گوید از میسر اجتناب کنید لذا حرام تکلیفی است.

ص: ۹۶۰

جواب این است که:

«ما قومر علیه» عوض است و «ما قومر به» آلات است: و هر کدام را بگویید ربطی ندارد که برد و باخت مالی حرام باشد و میسر یا عوضی است که برای به دست آوردن آن تلاش می کنند که می گوید از آن اجتناب کنید یعنی آن را نخورید که بحثی در آن نیست و ثابت نمی کند که بازی هم حرام تکلیفی است.

و اگر مراد از «ما قومر علیه» آلات باشد (که البته خلاف ظاهر است و آلات ما قومر به اند) ظاهر آن ما قومر علیه عرفاً است یعنی آنچه قمار با آن متعارف است و به نظر عرفی به قول مطلق گفته می شود: هذا مما یتقامر به. و لذا شامل غیر آلات قمار نمی شود.

۴-بله در روایت جابر آمده است که القمار کل ما قومر علیه حتّی الکعاب و الجوز و در خصوص غیر آلات قمار هم این تعبیر به کار رفته است:

به نظر ما روایت جابر اشکال سندی دارد و رجال آن توثیق ندارند و اگر سند ضعیف باشد استعمال ادّعایی ارزش ندارد.

و نیز دلالت آن هم اشکال دارد زیرا شاید در آن زمان کعاب و جوز جزء آلات قمار بوده است و معنای آلت قمار این نیست که گردو را برای صبحانه نخورند بلکه به این معنا است که در محدوده بازی با آن قمار بازی می شود و روایت می گوید که تنها شطرنج که مجسمه بت ها است میسر نیست بلکه گردو هم که محصول طبیعی است اگر با آن برد و باخت مالی شود میسر است و از عمل شیطان است.

ص: ۹۶۱

نکته: کعب: پای گوسفند استخوانی دارد که محور حرکت است و به آن قاپ می گویند و با آن برد و باخت می کردند و جزء آلات قمار است.

و این که کلّه پزی ها از این کعب ها زیاد دارند و دور می ریزند باعث نمی شود که دیگر از آلات قمار نباشد بلکه همین که در بازی به نحو قمار استفاده می شود از آلات قمار حساب می شود.

لذا احتمال دارد کعب و جوز از آلات قمار بوده اند و نمی توان گفت که این روایت شامل غیر آلات قمار هم می شود.

لذا این دلیل هم تمام نشد و تنها دلیل بر حرمت شرط بندی که برنده طبق قرارداد از بازنده وجهی را دریافت می کند روایت علاء بن سیابه است.

گفتیم که حرمت وضعی و این که جز در حافر و خفّ و ریش و نصل ملکیّت حاصل نمی شود، مسلّم است و نیازی به بحث ندارد و ما در روایات مختلفی این مطلب را مشاهده می کنیم: که برخی مثل مرحوم خویی و مرحوم استاد، ادّعا کردند که قمار صادق است ولی ما تبعاً للسید الامام اشکال کردیم. و لکن همین روایاتی که می گفت: لاسبق إلا فی خف أو حافر أو نصل. إن الملائکه لتحضر عند الرهان و تعلن صاحبه ما خلا الحافر و الخف و النصل که این ها دلیل بر حرمت وضعیه اند.

اگر لاسبق به سکون باء باشد و لاسبَق هم نباشد متفاهم عرفی از نهی تکلیفی از برد و باخت مالی در غیر موارد استثناء شده این است که نمی شود عوض را تملّک کرد و أکل مال به باطل است: وقتی می گویند برد و باخت مالی جایز نیست مگر در این چند مورد، معنای عرفی آن این است که اگر برد و باخت مالی کردید و مال را بر خلاف طیب نفس صاحب مال تصاحب کردید مصداق أکل مال به باطل است و حرمت وضعی جای تشکیل ندارد که بخواهیم بحث کنیم.

ص: ۹۶۲

روایتی است که محل بحث واقع شده که مراد از آن چیست؛

صحیحه محمد بن قیس: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُوسُفَ بْنِ عَقِیلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَیْسٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: قَضَی أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع فِی رَجُلٍ أَکَلَ وَ أَصْحَابٌ لَهُ شَاةً- فَقَالَ إِنْ أَکَلْتُمُوهَا فَهِیَ لَکُمْ- وَ إِنْ لَمْ تَأْکُلُوهَا فَعَلَیْکُمْ کَذَا وَ کَذَا- فَقَضَی فِیهِ أَنَّ ذَلِکَ بَاطِلٌ- لَا شَیْ ءَ فِی الْمُؤَاکَلَهِ مِنَ الطَّعَامِ- مَا قَلَّ مِنْهُ وَ مَا کَثُرَ وَ مَنَعَ غَرَامَتَهُ مِنْهُ.(۱)

شخصی می گوید: اگر این گوسفند را خوردید نوش جان شما و اگر نخورید باید این مقدار پول را پرداخت کنید.

گفته می شود که از این روایت استفاده می شود که این کار حرام نبود و تنها أثر وضعی ندارد و اگر حرام بود امام علیه السلام نهی می کرد که این کار را نکنید نه این که تنها بگوید باطل است.

جواب این است که: أولاً معلوم نیست که این مورد جزء این قمار بازی باشد و حرام باشد، بلکه می گوید اگر این را خوردید مال شما باشد یعنی هبه همراه با تعلیق است و اگر نخورید شما باید این مقدار خسارت به من بدهید، که معلوم نیست قمار بازی باشد و روشن نیست مصداق رهان باشد مثل این که کسی کالایی را می فروشد و می گوید هر کسی بیشتر خرید کند امتیاز بیشتری دارد و به او جایزه می دهیم و چه بسا خود کالا را گران تر می فروشند که این قمار نیست.

ص: ۹۶۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۳، ص۱۹۲، أبواب جعاله، باب۵، ح۱، ط آل البیت.

مشکل ایـن روایت این است که در هبه تعلیـق بـوده است «إن أكلتموهـا فهی لكم» و تعلیـق در هبه مبطـل است. حـال اگر این شخص به این نحو می گفت که تعلیق نباشد: این گوسـفند برای شـما به شـرطی که این را بخورید که هبه مشـروطه می شود و ملتزم شوید که اگر نخوردید این مقدار پول به من بدهید که این اشـكال شـرعی ندارد. لذا روایت یک مشـكل وضعی دارد و آن تعلیق در هبه است که تکلیفاً حرام نیست و تنها باطل است.

پس اشكال به این مطلب (كه این روایت حرمت تكلیفی را بیان نكرد و تنها حرمت وضعی را بیان كرد پس معلوم می شود كه برد و باخت مالی حرمت تكلیفی ندارد)، این است كه:

أولاًـ مورد روایت ربطی به برد و بـاخت مـالی نـدارد. ثانیـاً امـام علیه السـلام در مقام بیان این نبود که این فعل تکلیفاً هم حرام است یـا نه و تنهـا حکم وضـعی را در روایت بیـان کرد. و این که تنهـا حکم وضـعی را بیان کرد و حکم تکلیفی را بیان نکرد دلیـل بر این نیست که حرمت تکلیفی نـدارد؛ مثـل این که گفته شـود که بیـع ربـوی در مکیـل و مـوزون باطـل است و روایت بگویـد لایصحّ الربا فیما یكال أو یوزن، که با خطاب حرمت تکلیفی را بیان نکرده اند ولی در خطابات دیگر حرمت تکلیفی را بیان کرده اند که مشـكلی ندارد. و در این روایت به صدد بیان بطلان وضـعی بوده است چون مالك این گوسفند می خواست خسارت بگیرد و امام علیه السـلام فرمود حقّ نـداری این خسارت را بگیری و بحث قضاوت بود که اختلاف بر سـر این بود که مالك می گفت این ها نتوانسـتند این گوسفند را بخورند و باید خسارت بدهند که امام می فرمایند لازم نیست خسارت دهند. و حرمت تکلیفی را با خطابات دیگر بیان می کنند و لازم نیست همه احکام را در یک جا بیان کنند.

ص: ۹۶۴

و لذا این بحث به نظر ما روشن است و حکم قسم ثالث یعنی برد و باخت مالی در غیر آلات قمار یعنی مطلق شرط بندی و این که بخواهند طبق قرارداد از شخص بازنده به شخص برنده پولی بدهند، روشن شد که تکلیفاً حرام است و وضعاً هم باطل است.

حال اگر شخص بازنده به دادن پول راضی باشد آیا تصرّف در این مال برای شخص برنده جایز است یا نه. این را بعداً بررسی خواهیم کرد.

قسم رابع: بازی با غیر آلات قمار بدون شرط برد و باخت مالی

مثل این که در غیر موارد منصوصه مسابقه می دهند و برد و باخت مالی در کار نیست مثل بازی کامپیوتری.

ادّعای اجماع بر حرمت شده است. در ریاض می فرماید که اکثر فقها قائل به حرمت اند که معنایش این است که کشتی گیری ولو بدون برد و باخت حرام است.

بعض عبارات تذکره این است:

مسأله و لا تجوز المسابقه علی المصارعه لا بعوض و لا بغیر عوض عند علمائنا اجمع

مسأله لا تجوز المسابقه علی رمی الحجاره بالید و المقلاع و المنجنیق سواء کان بعوض او بغیر عوض عند علمائنا

مسأله لا تجوز المسابقه علی المراکب و السّفن و الطیّارات و الزبازب عند علمائنا

مسأله و لا تجوز المسابقه علی مفاتحه الغنم و مهارشه الدیکه لا بعوض و لا بغیر عوض (۱)

ظاهر مسالك این است که میل به جواز دارد. مرحوم محقّق سبزواری هم می فرماید و هو الأوجه

انصاف همین است که جایز است زیرا:

أولاًـ این اجماعی که ادّعا شده منقول است و محصّل نیست. و بر فرض هم محصّل باشد این اجماع تعبّدی نیست و مدرکی است و عمده دلیل آن هم «لاسبق إلاـ فی خف أو حافر أو نصل أو ریش» است که سبق را أعم از برد و باخت مالی و أصل مسابقه می دانند: یعنی سبق را به سکون باء می خوانند و لاسبَق نمی خوانند و ثانیاً می گویند سبق به سکون باء برد و باخت مالی نیست بلکه نفس مسابقه دادن و برنده و بازنده داشتن است.

۱- (۳) تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج۲، ص۳۵۴، ط قدیم.

خلاصه این که: هیچ دلیلی بر حرمت مطلق مسابقه در غیر آلات قمار نداریم زیرا اگر لاسبق به سکون باء باشد باز بعید نیست که سبق به معنای برد و باخت مالی باشد.

در روایات محرم می گوید: المحرم لایصارع مخافه أن یسقط منه شعر أو یصیبه جراح: و این گونه که شما فرمودید و مسابقه را حرام کردید محرم خصوصیت ندارد و مسابقه کشتی مطلقاً حرام است و ذکر این قید لغو می شد، لذا معلوم می شود این کار فی حدّ نفسه جایز است و تنها برای محرم حرام است.

نتیجه این که قسم رابع اشکال ندارد و حلال است.

در جلسه بعد نکاتی پیرامون این بحث بیان می کنیم و وارد بحث بعدی که حرمت غیبت و بهتان و استثناءات آن می شویم.

کتاب الصلاه/اوقات فرائض /مسأله دوم و سوم عروه/ثمره قول به وقت مختص و مشترک ۹۶/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات فرائض /مسأله دوم و سوم عروه/ثمره قول به وقت مختص و مشترک

ثمره قول به وقت مختص و مشترک طبق نظر صاحب عروه

بحث در مورد فرمایش صاحب عروه در مسأله دوم و سوم بود.

خلاصه فرمایش ایشان این شد که: ما هر چند قائل به وقت مختص هستیم ولی در عمل با قائلین به وقت مشترک فرقی نداریم زیرا ثمره ای بر قول ما به وقت مختص بار نمی شود مگر در جایی که مکلف در ابتدای وقت به اندازه چهار رکعت متمکّن از نماز باشد و بعد عاجز شود: مثل زنی که پاک بوده و بعد از گذشت چهار رکعت از اذان ظهر حیض می شود. یا مثل کسی که بعد از گذشت چهار رکعت از اذان ظهر دچار جنون و یا اغماء می شود.

ص: ۹۶۶

که در این موارد، طبق قول به وقت مختص فقط نماز ظهر را باید قضا کند ولی طبق قول به وقت مشترک بحث می شود که آیا نماز ظهر را قضا کند یا نماز عصر را و یا هر دو را قضا کند و یا این که در قضا کردن یکی از آن دو مخیّر است.

مناقشه در فرمایش صاحب عروه

این فرمایش ناتمام است؛

مناقشه أول

شما که قائل به وقت مختص برای ظهر یا برای مغرب، می باشید ثمره، مختص به این فرضی که ذکر کردید نمی باشد بلکه

ثمره دیگری نیز بدون اشکال دارد و آن این که: اگر مسافر نماز عشاء را سهواً قبل از نماز مغرب بخواند و بعد از سلام نماز متوجّه شد؛ اگر صاحب عروه در این فرع قائل به بطلان این نماز عشاء شود نشان می دهد که ثمره قول به وقت مختص را پذیرفته است؛ زیرا اگر سه رکعت أول، وقت مختص نماز مغرب باشد که نظر مشهور است و صاحب عروه به خاطر روایت مرسله داوود بن فرقد آن را قبول کرد، نماز عشاء قبل از وقت خوانده شده است.و تنها کسی می تواند نماز را تصحیح کند که قائل به وقت مختص نباشد.

صاحب عروه این را مطرح نکرد و بحث را روی نماز ظهر و عصر و نماز عشای در حضر برد و دید که قول به وقت مختص و مشترک ثمره ای پیدا نمی کند زیرا:

صاحب عروه نسبت به نماز ظهر و عصر بررسی کرد که اگر کسی در وقت نماز ظهر، نماز عصر را بخواند و کل نماز عصر در وقت مختص باشد؛ صاحب عروه فرموده مشهور قائل به بطلان آن می باشند ولی من به خاطر صحیحه زراره (فانوها الأولی انما هی أربع مکان أربع) آن را صحیح می دانم و فرموده است که نماز عصر به عنوان نماز ظهر حساب می شود چه در أثناء نماز ملتفت شوی و چه بعد از نماز التفات حاصل شود. و لذا وقتی روایت چنین می گوید دیگر نماز باطل نخواهد بود زیرا نماز عصر دیگر نماز ظهر می شود که در وقت خودش خوانده شده است.

ص: ۹۶۷

و در مورد نماز عشاء هم بررسی کرد که:

اگر کل نماز را بخواند و بعد متوجّه شود در این صورت لااقل یک رکعت از نماز عشاء در وقت نماز عشاء است و طبق روایت اسماعیل بن رباح اگر بخشی از نماز داخل وقت خوانده شود و بعد از نماز ملتفت شود نماز صحیح است و نماز عشاء هم یک رکعت آن در وقت مشترک واقع می شود و صحیح است.

و اگر بعد از رکوع رکعت رابعه ملتفت شود که نماز مغرب را نخوانده است: صاحب عروه فرموده است ما در این جا نماز را باطل می دانیم و فرقی ندارد که در وقت مختص باشد و یا در وقت مشترک باشد. و لذا صاحب عروه دیگر ثمره ای برای قول به وقت مختص پیدا نکرده است جز مثال زنی که أول اذان پاک است و بعد از تمام شدن وقت مختص نماز، حیض می شود.

در حالی که اگر نماز عشای مسافر را فرض می کرد ثمره جاری می شد: زیرا نماز عشای مسافر دو رکعت است و تمام آن در وقت مختص خوانده می شود و انما هی أربع مکان أربع هم در اینجا جاری نمی شود. و لذا مناسب بود این ثمره را ذکر کند.

وثمره دیگر این که یک رکعت از نماز عشای تمام را قبل از وقت بخواند و سه رکعت آن را در وقت مختص بخواند که این صورت هم نماز باطل است زیرا هیچ مقدار در وقت مختص خوانده نشده است و نماز عشاء چهار رکعت و نماز مغرب سه رکعت است و انما هی أربع مکان أربع در این فرض هم جاری نمی شود.

مناقشه دوم

مرحوم نائینی و آقای حکیم و آقای سیستانی و نیز امام ره با دیدی دیگر به صاحب عروه اشکال کرده اند: که اگر کسی بعد از رکوع رکعت رابعه عشاء ملتفت شود که نماز مغرب را نخوانده است نماز قابل تصحیح است؛

مرحوم نائینی در وجه قابلیت تصحیح این نماز فرموده است:

حدیث لاتعاد اختصاص به بعد از فراغ از نماز ندارد و شامل أثناء نماز هم می شود. و تعبیر لاتعاد الصلاه در مقابل تعاد الصلاه می باشد که در روایات زیادی در أثناء نماز تعبیر به «تقطع الصلاه و تعیدها» شده است یعنی اعاده نماز را حتّی بر أثناء نماز اطلاق کرده اند که عملاً استیناف نماز می شود.

و لکن این مقدار کافی نیست و مشهور نمی گوید حدیث لاتعاد در أثناء نماز جاری نمی شود. (هر چند در کتاب مبانی منهاج الصالحین در مورد جریان حدیث لاتعاد در أثناء نماز تشکیک شده است.)؛ لذا اگر در رکعت دوم متوجه شود که در رکعت أول ستر عورت نداشته است اشکالی ندارد و حدیث لاتعاد آن را تصحیح می کند.

و مشکل اساسی این است که حدیث لاتعاد شامل ملتفت حال الخلل نمی شود و باید در هنگام اخلال غفلت وجود داشته باشد و ظاهر حدیث لاتعاد این است که شخصی، عملی را به این اعتقاد که صحیح است انجام داد بعد فهمید که صحیح نبوده است. حال که کشف خلل می شود عقل می گوید نماز را اعاد کن ولی شرع می گوید اعاده لازم نیست. لذا در مورد جاهل متردّد که نمی داند این دو سوره را با هم بخواند چون این دو سوره یک سوره است مثل فیل و قریش و الضحی و الم نشرح، یا این که نه، این دو سوره جدا هستند و اگر بخواند دو سوره در نماز خوانده است و او رجاءً هر دو را خواند؛ که اگر دو سوره در حکم یک سوره نبودند باید نمازش را اعاده کند زیرا در وقتِ خواندن سوره اضافی، متردّد بوده است و غافل نبوده است.

ص: ۹۶۹

در محل بحث هم صاحب عروه می فرماید: بعد از رکوع رکعت رابعه ملتفت می شوی که نماز عشایی می خوانی که نماز مغرب قبل از آن نیست و شرط نماز عشاء این است که نماز مغرب قبل از آن باشد و حدیث لاتعاد ترتیب را نسبت به گذشته تصحیح می کند ولی ترتیب را نسبت به آینده که التفات حاصل می شود تصحیح نمی کند.

کلام آقای سیستانی

آقای سیستانی در جواب فرموده اند:

حدیث لاتعاد اختصاص به غیر ملتفت ندارد و شامل مطلق معذور می شود مخصوصاً ذیل حدیث که قاعده عامه است: السنه لاتنقض الفریضه. و کسی که وارد رکوع رکعت رابعه شده است دیگر مضطر است و راهی ندارد و یا باید نمازش را باطل کند و اعاده کند و یا اینکه بگوییم اعاده لازم نیست که حدیث لاتعاد می گوید.

مثلاً اگر کسی شروع به نماز کرد و مهرش را از دست داد یا فکر می کرد مهر دارد بعد در نماز دید که چیزی همراه ندارد تا با آن نماز بخواند؛ در این فرض فرموده است که این نماز بدون سجده بر چیزی که سجده بر آن صحیح است هم صحیح می باشد و بر فرش سجده می کند و لازم نیست نماز را اعاده کند: زیرا اخلال به شرائط شرعی سجود عمدی نیست و این شرط هم که سجده بر أرض باشد جزء فرائض نیست و از سنت است و حدیث لاتعاد شامل آن می شود.

مثالی که ما اضافه می کنیم این است که: کسی در حمام لنگی به خود بسته بود و مشغول نماز بود و لنگ او در أثناء نماز از او جدا شده و از دسترس او خارج می شود و دیگر ساتری برای نماز ندارد و اگر برگردد و بخواهد ساتر پیدا کند نمازش پشت به قبله می شود و باطل می شود، لذا با همین وضع نماز می خواند و حدیث لاتعاد آن را شامل می شود.

ص: ۹۷۰

مناقشه در فرمایش آقای سیستانی

انصافاً این فرمایش عرفی نیست؛ زیرا وقتی أول وقت است و می تواند نماز را به هم بزند و نماز دیگری با شرائط بخواند عرف او را مضطرّ نمی بیند و حدیث لاتعاد اگر شامل مضطر بشود تنها مضطر به ترک واجب را شامل می شود و فرض این است که واجب، صرف الوجود نماز از أول وقت تا آخر وقت است نه نماز در این وقت. لذا انصاف این است که حدیث لاتعاد از این فرض انصراف دارد که ملتفت به خلل است و مضطر تا آخر وقت نیست و تنها شامل غافل و مضطرّ در تمام وقت می شود. و السنه لاتنقض الفریضه مقرون به کلمه لاتعاد الصلاه است که انصراف دارد.

البته نتیجه این می شود که:

زنهایی که در أثناء نماز متوجّه می شوند که موهایشان بیرون بوده است به مقداری که مخل به نماز است (البته به نظر ما اگر مقدار کمی از موها در هنگام نماز بیرون باشد موجب بطلان نماز نمی شود زیرا دلیلی بر اشتراط ستر شعر به این مقدار نداریم و همین که ولیضربن بخمرهنّ بجیوبهنّ صدق کند کافی است یعنی همین که به طور متعارف خمار را دور سرش می اندازد ولو مقداری از موها دیده شود نماز صحیح است.): از نظر صاحب عروه و آقای خویی و آنی که ما عرض می کنیم وقتی ملتفت شد نمازش محکوم به بطلان است ولی طبق نظر آقای سیستانی چادر را جلو می آورد و موهایش را می پوشاند و نماز را ادامه می دهد. ولی گفتیم که لازمه فرمایش ایشان این است که نماز در حمام را هم تصحیح کنیم.

لذا به نظر ما حدیث لاتعاد شامل نماز عشاء بعد از این که در أثناء نماز عشاء ملتفت به نسیان نماز مغرب شده است نمی شود.

کلام امام قدس سره

امام قدس سره وجه دیگری ذکر کرده اند:

فرموده انـد: ما دلیلی بر ترتیب کل نماز عشاء بر کل نماز مغرب نـداریم و الا أنّ هذه قبل هذن یعنی ماهیت نماز عشاء باید بعد از ماهیت نماز مغرب باشـد و بعـد از رکوع رکعت رابعه ماهیت نماز عشاء شـکل گرفته است و مثل کسـی می ماند که حمد و سـوره را نخوانـده است و وارد رکوع شـده است که گفته می شود وقت حمـد و سوره خوانـدن گـذشت؛ در این جـا هم وقت ترتیب قبل از رکوع رکعت رابعه است و بعد از رکوع رکعت رابعه به شـرطیّت ترتیب خلل وارد شده است و حدیث لاتعاد آن را شامل می شود و دیگر بعد از رکوع و در زمان التفات اخلال ایجاد نمی شود. و این خلل نسیاناً بوده که حدیث لاتعاد آن را شامل می شود.

مناقشه در فرمایش امام ره

و لکن این خلاف ظاهر است و ظاهر إلا أن هـذه قبل هـذه این است که کل نماز عشاء ملاک در ترتیب است زیرا نماز عشاء اسم برای مجموع این چهـار رکعت است نه اینکه صـرفاً اسم برای مـاهیت نمـاز عشـاء باشـد. مثـل این که بگوینـد نمـاز عشـاء مشروط به وضوء است که رکعت رابعه هم مشروط به وضوء است.

نتیجه این که این ثمره همان طور که صاحب عروه فرمودند نباید ذکر شود.

ثمره دیگر مذکور در کلام صاحب عروه

صاحب عروه فرموده تظهر ثمره وقت المختص: در مورد زنی که پاک بود و بعـد از گـذشت وقت مختص ظهر حیض شـد که فرموده است تنها نماز ظهر را قضا می کند.

ص: ۹۷۲

مناقشه

به نظر ما این ثمره هم صحیح نیست زیرا قائلین به وقت مشترک هم می گویند تنها نماز ظهر قضا شود زیرا دلیل ترتیب بین نماز ظهر و عصر اطلاق دارد و شامل این زنی که تنها به اندازه نماز ظهر پاک است هم می شود لذا این زن نسبت به نماز عصر متمکّن نیست تا قضای نماز عصر بر او واجب باشد: زیرا نماز عصر بدون نماز ظهر فاقد شرط ترتیب است و اگر نماز ظهر بخواند نماز عصر فوت می شود. و این مطلب را از روایات هم می توان استفاده کرد که بعد اشاره می کنیم.

مناقشه در ثمره دیگر مذکور در کلام صاحب عروه

و همین طور این که صاحب عروه فرموده است:

ثمره قول به وقت مختص و مشترک این است که اگر چهار رکعت مانده به انتهای وقت، از حیض پاک شود نماز أول نه أداءً و نه قضاءً واجب نیست و تنها نماز عصر را می خواند.

به نظر ما این هم ثمره وقت مختص نیست و طبق قول به وقت مشترک هم همین گونه است: زیرا در روایات آمده است که اگر خوف ضیق وقت هم داشت واجب است نماز أول را رها کرده و نماز دوم را بخواند:

موثقه أبی بصیر: وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ شُعَیْبٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ نَامَ رَجُلٌ وَ لَمْ یُصَلِّ صَلَاةَ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ أَوْ نَسِیَ- فَإِنِ اسْتَیْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ قَدْرَ مَا یُصَلِّیهِمَا کِلْتَیْهِمَا- فَلْیُصَلِّهِمَا وَ إِنْ خَشِیَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا- فَلْیَبْدَأْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَهِ وَ إِنِ اسْتَیْقَظَ بَعْدَ الْفَجْرِ فَلْیَبْدَأْ فَلْیُصَلِّ الْفَجْرَ- ثُمَّ الْمَغْرِبَ ثُمَّ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ- فَإِنْ خَافَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَتَفُوتَهُ إِحْدَی الصَّلَاتَیْنِ- فَلْیُصَلِّ الْمَغْرِبَ وَ یَدَعُ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ- حَتَّی تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ یَذْهَبَ شُعَاعُهَا ثُمَّ لْیُصَلِّهَا.(۱)

۱- (۱) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۸۸، أبواب المواقیت، باب۶۲، ح۳، ط آل البیت .

معتبره ابن مسکان که به همین مضمون است: وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَهَ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ نَامَ رَجُلٌ أَوْ نَسِیَ أَنْ یُصَلِّیَ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ- فَإِنِ اسْتَیْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ- قَدْرَ مَا یُصَلِّیهِمَا کِلْتَیْهِمَا فَلْیُصَلِّهِمَا- وَ إِنْ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا فَلْیَبْدَأْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَهِ- وَ إِنِ اسْتَیْقَظَ بَعْدَ الْفَجْرِ فَلْیُصَلِّ الصُّبْحَ- ثُمَّ الْمَغْرِبَ ثُمَّ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ.(۱)

بقیه روایات را بعداً بیان می کنیم.

فرمایش مرحوم خویی

مرحوم خویی فرموده اند:

اگر روایت هم نبود باز مقتضای ترتیب همین بود که نماز دوم را بخواند و معنای ترتیب بین دو نماز چهار رکعتی، تقسیط وقت بر دو نماز است که اگر برای نماز أول وقت نیست باید نماز دوم خوانده شود. و الا باید یا بگوییم در این وقت باقیمانده هشت رکعت نماز بخوان که تکلیف به مالایطاق است و یا باید بگوییم مخیّری که یا نماز ظهر بخوانی و یا نماز عصر بخوانی که این خلاف ترتیب است.

مناقشه

این مطلب عجیبی است و ما نفهمیدیم: وقتی می گویند ابتدا نماز ظهر را بخوانید و بعد نماز عصر را بخوانید و بین این دو ترتیب باشد و تنها به اندازه چهار رکعت وقت باقی مانده باشد: وقتی شرط نماز عصر این شد که بعد از نماز ظهر باشد مقتضای قاعده این می شود که نماز ظهر خوانده شود زیرا شرط صحت عصر این است که بعد از ظهر خوانده شود ولی شرط صحت ظهر این نیست که بعدش نماز عصر خوانده شود. لذا اگر نماز عصر را بخوانیم نماز عصر هم باطل می شود زیرا فاقد شرط ترتیب است. لذا اگر روایت نمی گفت که در ضیق وقت نماز دوم را بخوان نمی توانستیم طبق صناعت و قاعده بگوییم می توان نماز دوم را بخوانیم.

ص: ۹۷۴

۱- (۲) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۸۸، أبواب المواقیت، باب۶۲، ح۴، ط آل البیت .

كتاب الصلاه/اوقات فرائض /بررسی مسأله سوم صاحب عروه/ثمره قول به وقت مختص ۹۶/۰۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: كتاب الصلاه/اوقات فرائض /بررسی مسأله سوم صاحب عروه/ثمره قول به وقت مختص

اوقات نماز های یومیه

بررسی مسأله سوم صاحب عروه

ثمره قول به وقت مختص (عدم وجوب قضای نماز بر حائض در فرض وسعت وقت برای یک نماز)

بحث در فرمایش صاحب عروه بود که فرمودند:

ثمره قول به وقت مختص درجایی ظاهر می شود که زنی پاک بود و بعد از گذشت چهار رکعت از اذان ظهر حیض شد که طبق نظر ما که قول به وقت مختص است فقط نماز ظهر را قضا می کند و نماز عصر قضا ندارد. و اگر چهار رکعت مانده به آخر وقت از حیض پاک شود فقط نماز عصر را می خواند و اگر نخواند تنها نماز عصر را قضا می کند.

مناقشه (عدم اختصاص این حکم به قول به وقت مختص)

ما اشکال کردیم که این مطلب مبتنی بر قول به وقت مختص نیست و طبق قول به وقت مشترک هم باید همین را گفت. و این مطلب را هم از روایات می توان استفاده کرد که می گوید بر حائض قضای نماز واجب نیست. و هم مفاد قاعده ترتیب بین نماز ظهر و عصر همین است: به این بیان که در ابتدای وقت که زن بیش از چهار رکعت وقت ندارد اگر بخواهد نماز عصر بخواند فاقد شرط ترتیب است لذا قادر نیست نماز عصر را به طور صحیح بخواند و تنها بر نماز ظهر قادر است. تکلیف به أدای نماز عصر ندارد و تکلیف به قضای نماز عصر هم خلاف أصل أولی است زیرا فوت صادق نیست.

ص: ۹۷۵

قبل از این که روایات را مطرح کنیم، مرحوم حکیم مطالبی دارند که بیان می کنیم؛

فرمایش مرحوم حکیم (وجوب قضا بر حائض در فرض مذکور در صورت ترک نماز به جهت تزاحم)

مرحوم حکیم فرموده اند:

۱-گاهی این زن می دانست که بعد از گذشت چهار رکعت از اذان ظهر حیض می شود:

در این صورت اشکالی نیست که بنا بر قول به وقت مختص باید خصوص نماز ظهر را بخواند زیرا وقت نماز عصر داخل نشده است و وقت عصر بعد از گذشت چهار رکعت داخل می شود که او حائض است.

و أما طبق قول به وقت مشترک:

-اگر گفتیم اطلاقی در دلیل ترتیب نداریم که شامل این فرض شود و أدله ترتیب بین نماز ظهر و عصر انصراف به جایی دارد که هر دو واجب باشد: اذا دخل الوقت وجب الظهر و العصر الا أن هذه قبل هذه؛ طبق این بیان بین نماز ظهر و عصر تزاحم رخ می دهد و دو واجب متزاحم می شود و احکام تزاحم را جاری می کنیم: اگر مساوی بودند مخیّر ایم و اگر یکی أهم یا محتمل الأهمیه بود مقدّم می شود و گفته می شود که نماز ظهر نماز وسطی است و أهمّ و یا محتمل الأهمیه است و مقدّم می شود.

-و اگر قائل شویم که أدله ترتیب شامل این فرض هم می شود کما هو صحیح؛ زیرا اطلاقات ترتیب حکم وضعی را بیان می کند که شرط صحت نماز عصر این است که بعد از نماز ظهر خوانده شود. و إلا أن هذه قبل هذه ظاهر در این است که نماز عصر مشروط به سبق نماز ظهر مطلقاً، می باشد؛ طبق این بیان بر این زن نماز ظهر متعیّن می شود زیرا اگر نماز عصر را بخواند فاقد شرط ترتیب می شود و باطل می شود.

ص: ۹۷۶

حال بنا بر قول به وقت مشترک وقتی نماز ظهر را از باب تخییر یا تعیین خواند بعید نیست که بگوییم نماز عصر را بعد از طهارت از حیض، قضا کند زیرا نماز عصر طبق قول به وقت مشترک واجب شد و با زوال شمس وقت عصر هم داخل شد و نماز عصر هم واجب شد و تنها به خاطر تزاحم حکم کردیم که نماز ظهر را تعییناً یا تخییراً بخواند و ملکّف در ترک نماز عصر معذور است ولی صدق فوت نماز عصر می کند و باید قضا کند.

لذا باید تفصیل بدهیم که اگر می دانست که بعد از گذشت چهار رکعت از اذان ظهر حیض می شود:

بنا بر قول به وقت مختص نماز ظهر بر او واجب است و نماز عصر واجب نیست و تنها نماز ظهر را می خواند و نماز عصر هم قضا ندارد زیرا قبل از واجب شدن نماز عصر حائض می شود.

و طبق قول به وقت مشترک:

اگر گفتیم ترتیب در این فرض هم لازم است باز نماز ظهر واجب است و نماز عصر واجب نیست زیرا نماز عصر صحیح خواندن غیر مقدور است و قضا هم ندارد زیرا در داخل وقت از انجام نماز صحیح عاجز بود.

أما بنا بر این که ترتیب بین نماز ظهر و عصر در این حال ساقط است و دلیلی بر لزوم ترتیب در این فرض نداشته باشیم و این زن از باب تعیین یا تخییر نماز ظهر را خواند، در این فرض بعید نیست که قضای نماز عصر بر این زن واجب باشد. و تزاحم به جهت ضیق وقت است و مثل این می ماند که دو نفر در حال غرق شدن می باشند و فرصت برای نجات هر دو غریق وجود ندارد.

۲-و گاهی زن علم به زمان حیض شدن ندارد و به صورت ناگهانی حیض می شود و فرض این است که این زن نماز ظهر را نخوانده است:

طبق قول به وقت مختص تنها نماز ظهر بر او واجب می شود و قضا می کند. و طبق قول به وقت مشترک تفصیل مذکور می آید که اگر ترتیب شرط نباشد باید نماز ظهر و عصر را قضا کند ولی اگر ترتیب شرط باشد تنها نماز ظهر را قضا می کند و نماز عصر قضا ندارد.

و تنها فرق این فرض با صورت قبلی این است که در فرض أول وظیفه فعلیه او این است که در چهار رکعت أول وقت نماز ظهر را بخواند ولی در این فرض چون علم به طروّ حیض ندارد نماز ظهر را نمی خواند و لذا قضای نماز ظهر در صورتی که نخوانده باشد بر او واجب می شود.

این محصّل فرمایش ایشان در این فرع است. و بعد وارد فرع بعدی می شوند که صاحب عروه هم مطرح کرده اند که در أثناء وقت مشترک به اندازه چهار رکعت وقت دارد مثلاً در أثناء وقت دختری بالغ شد و به اندازه چهار رکعت وقت دارد و بعد از آن حیض می شود که آقای حکیم مطالبی دارند که بیان خواهیم کرد.

بررسی فرمایش مرحوم حکیم (عدم تحقّق: ترک نماز به جهت تزاحم، به خاطر اطلاق أدله شرطیت ترتیب)

أما راجع به أصل فرمایش آقای حکیم:

به نظر ما أصل مدّعای ایشان قابل قبول است که: اگر قائل به وقت مشترک شویم و دلیلی بر ترتیب در این فرض نداشته باشیم تزاحم بین دو واجب رخ می دهد و این زن نماز ظهر را می خواند و نماز عصر را عن عذر نمی خواند و بنا بر مسالک معروفه در تزاحم چون تکلیف به نماز عصر فعلی بوده است زیرا اشتغال به أحد الضدّین در باب تزاحم مانع از فعلیّت أمر به ضدّ دیگر نمی باشد، لذا وجوب نماز عصر در حقّ این زن ثابت بوده است و باید نماز عصر را قضا کند. و این که در روایات گفته اند بر زن حائض لازم نیست نماز ها را قضا کند ظاهر در این است که نماز هایی که از خواندن آن عاجز بوده و أداء واجب نبوده است را لازم نیست قضا کند. اگر عاجز از امتثال نماز به خاطر حیض بود قضا واجب نیست ولی اگر عاجز از انجام نماز عصر نبود و تنها به خاطر تزاحم آن را انجام نداد أدله عدم وجوب نماز بر حائض از این صورت انصراف دارد و لذا قضای نماز عصر واجب است.

و لکن مهم این است که دلیل شرطیّت ترتیب اطلاق دارد و این فرض را هم شامل می شود. و روایاتی هم در مقام وجود دارد که مطرح می کنیم.

وجوب قضا طبق تمام مبانی در تزاحم

در باب تزاحم مسالک مختلفی داریم. در فرضی که این زن نماز ظهر را تعییناً یا تخییراً می خواند و نماز عصر را ترک می کند فی حدّ ذاته نماز عصر بر او واجب است و تنها در ترک آن معذور است و فرض این است که تضادّ دائمی نیست بلکه اتّفاقی است و در این جا مشکل پیش آمده است. و مثال واقعی برای این فرض این است که فرض کنید زن در زمان ماه گرفتگی به اندازه دو رکعت وقت دارد که یا نماز صبح یا نماز آیات را بخواند و تنها به اندازه دو رکعت وقت دارد و ترتیب بین آن دو لازم نیست و او نماز یومیه را به خاطر أهمیّت مقدّم کرد. بحث در این است که آیا باید نماز آیات را قضا کند؟ و در باب تزاحم دو خطاب فعلی نیست یعنی منجّز نیست و شارع او را عقاب نمی کند ولی تکلیف انشایی به نماز آیات شامل او می شود.

بله در باب تزاحم مسالک دیگری وجود دارد که با اشتغال به واجب أهم یا مساوی کشف می شود که أصلاً تکلیف به واجب دیگر به خاطر وجود مزاحم نداشته ایم لذا فوت صدق نمی کند.

و لکن این هم قابل جواب است زیرا فوت به معنای از دست دادن مصحلت است و در ارتکاز متشرّعی این زن مصلحت را از دست می دهد. نماز آیات عبادت خداست و مصلحت دارد و مصلحت از این زن فوت می شود و لذا در مورد زن حائض دلیل خاص داریم که قضای نماز واجب نیست وگرنه اطلاق من فاتته فریضه فلیقضها شامل او می شود. و ما نحن فیه اگر می گوییم دلیل لا تقض الحائض الصلاه، اطلاق دارد که بحث دیگری است و فرض این است که می گوییم لا تقض الحائض الصلاه نسبت به زنی که می تواند نماز بخواند و تنها به خاطر تزاحم نماز را ترک می کند اطلاق ندارد و از این فرض انصراف یا شبهه انصراف دارد لذا من فاتته فریضه شامل آن می شود. و شاهد این مطلب این است که اگر این زن به اندازه دو رکعت وقت دارد که حیض شود و می خواهد نماز آیات بخواند و نماز واجبی هم به گردن او نیست و مشغول انقاذ غریق شد و دیگر فرصت برای نماز آیات پیدا نکرد وجهی ندارد که بگوییم بر این زن قضای نماز آیات واجب نیست. بله اگر در دلیل لاتقض الحائض الصلاه اطلاقی وجود داشته باشد ما قبول می کنیم که قضا واجب نیست ولی همچون اطلاقی ما نداریم.

روایات مربوط به عدم وجوب قضای نماز بر حائض

روایات مربوط به حائض را مطرح می کنیم؛

روایت أول: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ إِذَا رَأَتِ الْمَرْأَةُ الدَّمَ- بَعْدَ مَا يَمْضِي مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ أَرْبَعَةُ أَقْدَامٍ- فَلْتُمْسِكْ عَنِ الصَّلَاةِ- فَإِذَا طَهُرَتْ مِنَ الدَّمِ فَلْتَقْضِ صَلَاةَ الظُّهْرِ- لِأَنَّ وَقْتَ الظُّهْرِ دَخَلَ عَلَيْهَا وَ هِيَ طَاهِرٌ- وَ خَرَجَ عَنْهَا وَقْتُ الظُّهْرِ وَ هِيَ طَاهِرٌ- فَضَيَّعَتْ صَلَاةَ الظُّهْرِ فَوَجَبَ عَلَيْهَا قَضَاؤُهَا.(۱)

ظاهر این روایت این است که: اگر زنی نماز را قبل از حائض شدن تضییع کند و بعد حائض شود قضا بر او واجب است. ممکن است بگوییم از این روایت استفاده شود که در مورد تزاحم که نماز ظهر را می خواند و نماز عصر را نمی خواند چون نماز را تضییع نکرده است قضای نماز بر او واجب نیست. بله تعبّد خاصی است که ممکن است ما به آن ملتزم شویم.

روایت دوم: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ أَبِي الْوَرْدِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْمَرْأَةِ الَّتِي تَكُونُ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ- وَ قَدْ صَلَّتْ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ تَرَى الدَّمَ- قَالَ تَقُومُ مِنْ مَسْجِدِهَا وَ لَا تَقْضِي الرَّكْعَتَيْنِ- وَ إِنْ كَانَتْ رَأَتِ الدَّمَ وَ هِيَ فِي صَلَاةِ الْمَغْرِبِ- وَ قَدْ صَلَّتْ رَكْعَتَيْنِ فَلْتَقُمْ مِنْ مَسْجِدِهَا- فَإِذَا تَطَهَّرَتْ فَلْتَقْضِ الرَّكْعَةَ الَّتِي فَاتَتْهَا مِنَ الْمَغْرِبِ.(۲)

ص: ۹۸۰

۱- (۱) وسائل الشيعه، العلامه الشيخ حرّ العاملی، ج ۲، ص۳۵۹، أبواب المواقيت، باب۴۸، ح۱، ط آل البيت .

۲- (۲) وسائل الشيعه، العلامه الشيخ حرّ العاملی، ج ۲، ص ۳۶۰، أبواب المواقيت، باب۴۸، ح۳، ط آل البيت .

در سند روایت أبی الورد است و ضعیف است. و مضمون این روایت هم قابل التزام نیست زیرا بین نماز ظهر و مغرب تفصیل داده است که: اگر دو رکعت نماز ظهر را می خواند بعد حیض می شود قضا ندارد ولی اگر دو رکعت نماز مغرب را می خواند بعد حیض می شود قضا می کند و تعبیر این است که فلیقض رکعه اللتی فاتتها من المغرب و قطعاً أصحاب از این روایت اعراض کرده اند.

روایت سوم: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: فِي امْرَأَةٍ دَخَلَ عَلَيْهَا وَقْتُ الصَّلَاهِ وَ هِيَ طَاهِرٌ- فَأَخَّرَتِ الصَّلَاهَ حَتَّى حَاضَتْ- قَالَ تَقْضِي إِذَا طَهُرَتْ.(۱)

در مورد زنی است که نمازش را از أول وقت تأخیر می اندازد تا حیض می شود لذا شامل زنی که نماز ظهر را در أول وقت می خواند و بعد حیض می شود نمی شود و این زن نماز عصر را تأخیر نینداخت.

روایت چهارم: وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ امْرَأَةٍ صَلَّتْ مِنَ الظُّهْرِ رَكْعَتَيْنِ- ثُمَّ إِنَّهَا طَمِثَتْ وَ هِيَ جَالِسَةٌ- فَقَالَ تَقُومُ مِنْ مَكَانِهَا وَ لَا تَقْضِي الرَّكْعَتَيْنِ.(۲)

این روایت هم می گوید نماز ظهر قضا ندارد و اطلاق دارد چه أول وقت نماز می خواند و چه آخر وقت نماز می خواند. ولی روایت بعد خصومت بین روایات را برطرف می کند.

۱- (۳) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۲، ص ۳۶۰، أبواب المواقیت، باب۴۸، ح۴، ط آل البیت .

۲- (۴) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۲، ص ۳۶۰، أبواب المواقیت، باب۴۸، ح۶، ط آل البیت .

روایت پنجم: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ عُبَیْدِ بْنِ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ: أَیُّمَا امْرَأَهٍ رَأَتِ الطُّهْرَ- وَ هِیَ قَادِرَهٌ عَلَی أَنْ تَغْتَسِلَ فِی وَقْتِ صَلَاهٍ- فَفَرَّطَتْ فِیهَا حَتَّی یَدْخُلَ وَقْتُ صَلَاهٍ أُخْرَی- کَانَ عَلَیْهَا قَضَاءُ تِلْکَ الصَّلَاهِ الَّتِی فَرَّطَتْ فِیهَا- وَ إِنْ رَأَتِ الطُّهْرَ فِی وَقْتِ صَلَاهٍ فَقَامَتْ فِی تَهْیِئَهِ ذَلِکَ- فَجَازَ وَقْتُ صَلَاهٍ وَ دَخَلَ وَقْتُ صَلَاهٍ أُخْرَی- فَلَیْسَ عَلَیْهَا قَضَاءٌ وَ تُصَلِّی الصَّلَاهَ الَّتِی دَخَلَ وَقْتُهَا(۱)

اگر پاک شود و بتوانـد نماز را با غسل در وقت بخواند و نخواند، قضا دارد. و اگر فرصت نداشت که غسل کند و نماز بخواند دیگر قضای نماز لازم نیست و تنها برای نماز بعدی غسل می کند و نماز می خواند.

نتیجه این که این روایات خلاف قاعده ای که ما استفاده کردیم نیست.

نکته: قطعاً برای زنی که آخر وقت پـاک می شـود مقـدّمه نمـازش طهـارت از حـدث است و بایـد آن را در نظر بگیریم. ولی نسـبت به زنی که بعـد از اذان ظهر حیض می شـود بحث است که این زن که می تـوانست قبـل از اذان وضو بگیرد و أول اذان نماز را بخوانـد ولی این کار را نکرد و بعـد از اذان اگر وضو بگیرد به انـدازه چهار رکعت وقت ندارد بحث است که وظیفه او چیست. از این روایات چیزی اسـتفاده نمی شـد و مقضای قاعـده أولیه این است که نماز را قضا کند زیرا می توانست نماز ظهر را ولو با وضو گرفتن قبل از وقت بخواند و اطلاقاتی که می گوید بر حائض قضای نماز ها واجب نیست همان طور که توضیح دادیم شامل این فرض نمی شود.

ص: ۹۸۲

۱- (۵) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۲، ص ۳۶۰، أبواب المواقیت، باب۴۸، ح۶، ط آل البیت .

آخرین فرعی که در مسأله سوم مطرح است این است که: صاحب عروه می فرمایـد اگر در أثناء وقت مشترک به انـدازه چهار رکعت وقت داشـته باشـد حکم چیست. مثلاًـ دختری در أثناء وقت بالغ شود و بعـد از گـذشت مقـدار چهار رکعت حیض می شود.

این فرع را مطرح می کنیم و وارد مسأله چهارم می شویم.

محرمات/قمار /مطالب باقیمانده راجع به قمار ۹۶/۰۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: محرمات/قمار /مطالب باقیمانده راجع به قمار

مطالب باقیمانده راجع به قمار

مطالبی راجع به قمار باقی مانده که عرض می کنیم؛

مطلب أول

قمار را به چهار قسم تقسیم کردند؛ قسم أول لعب به آلات قمار همراه با برد و باخت مالی که یقیناً حرام بود. قسم دوم بازی با آلات متعارفه قمار بـدون برد و باخت مالی که حرام بود کما ادّعی علیه الاجماع. قسم سوم بازی با غیر آلات قمار همراه با برد و باخت مالی که از روایت «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ سَیَابَهَ قَالَ: ...أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ- إِنَّ الْمَلَائِکَهَ لَتَنْفِرُ عِنْدَ الرِّهَانِ- وَ تَلْعَنُ صَاحِبَهُ مَا خَلَا الْحَافِرَ وَ الْخُفَّ وَ الرِّیشَ وَ النَّصْلَ- فَإِنَّهَا تَحْضُرُهُ الْمَلَائِکَهُ...(۱) » استفاده شد که بـازی بـا غیر آلـات قمار همراه با برد و باخت مالی حرمت تکلیفی دارد مثل کشتی گیری همراه با این شرط که بازنـده به برنده پولی بدهد.

ولی حرام وضعی بـودن قسـم سـوم مسلّم اسـت و حتّی صـاحب جـواهر که در حرمت تکلیفی آن اشـکال کرده است حرمت وضـعی را قبـول کرده است زیرا در روایت صـحیحه حفص بن البخـتری آمـده است که: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَفْصٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا سَبَقَ إِلَّا فِی خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ نَصْلٍ یَعْنِی النِّضَالَ.(۲)

ص: ۹۸۳

۱- (۱) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۲۷، ص۴۱۳، کتاب الشهادات، باب۵۴، ح۳، ط آل البیت .
۲- (۲) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۱۹، ص۲۵۲، کتاب السبق والرمایه، باب۳، ح۱، ط آل البیت .

که سند تمام است. البته چون مشخّص نیست که لاسبق به سکون باء است یا به فتح باء است باید به قدر متیقّن أخذ شود.

مرحوم صاحب مسالک فرموده اند مشهور به فتح باءخوانده اند. و لکن باید احتمال لاسبق به سکون باء را هم در نظر گرفت؛

اگر به سکون باء باشد به این معنا است که مسابقه نیست که ظاهر در این است که أصل مسابقه حرام است که حرمت تکلیفی می شود. و اگر به فتح باء باشد عوض نیست به این معنا است که عوض و جایزه مشروع نیست و باطل است. تعیین جایزه باطل است.

لذا نسبت به حکم تکلیفی نمی توان به این روایت استناد کرد و قدر متیقّن این است که بطلان وضعی فهمیده می شود زیرا لاسبق به سکون باء به معنای مسابقه هم حرمت تکلیفی را می رساند و هم حرمت وضعی را می رساند و أکل مال به باطل می شود زیرا در مقابل چیزی پول می گیرد که نهی دارد. و اگر به فتح باء باشد تنها بطلان وضعی فهمیده می شود.

قسم رابع: مسابقه در غیر آلات قمار بدون برد و باخت مالی: مثل مسابقه کشتی، شنا، مشاعره، خطاطی و ...

مرحوم شیخ انصاری فرموده انـد که مشـهور گفته اند مسابقه در غیر اسب دوانی و تیر اندازی حرام است و مرحوم علامه حلی در تذکره بارها فرموده است که علیه علمائنا أجمع. و برخی به أدله حرمت قمار استناد کرده اند که قمار به معنای مسابقه و برد و باخت است چه برد و باخت مالی باشد و چه برد و باخت اعتباری باشد: که می خواهند ببینند کدام یک بیشتر شعر حفظ اند یا کدام یک خط بهتری دارند. و به صحیح حفص بن البختری استدلال کرده اند که: لاسبق إلا فی خف أو حافر أو نصل. و گفته اند که لاسبق یعنی لامسابقه و ظاهر نهی حرمت است.

ولی همان طور که شهید ثانی ره در مسالک فرموده اند این بیان تمام نیست؛

أمّا روایت حفص بن بختری: شهید ثانی ره فرموده اند که مشهور به فتح باء خوانده اند که در این صورت لاسبق به معنای لاعوض خواهد بود و فرض ما این است که بدون شرط برد و باخت مالی مسابقه بدهند و عوضی در کار نباشد.

نگویید که علم اجمالی داریم که لاسبق یا به فتح است و یا به سکون باء و علم اجمالی منجّز است: زیرا گفتیم که این علم اجمالی منحلّ شده است و مسابقه با شرط برد و باخت باطل است بلکه از روایت علاء بن سیابه استفاده کردیم که حرام تکلیفی است. لذا نسبت به صرف مسابقه بدون برد و باخت مالی شک بدوی در حرمت داریم و أصل برائت از حرمت آن جاری می کنیم.

ثانیاً بر فرض لاسبق به سکون باء باشد روشن نیست که ظهور عرفی آن در مطلق مسابقه چه با برد و باخت مالی و چه بدون برد و باخت مالی باشد. و ما ادّعا نمی کنیم که غلبه استعمال و یا غلبه وجود باعث انصراف می شود تا اشکال شود که غلبه ای وجود ندارد، هر چند ظاهر کلام شیخ ره این است که غلبه را منشأ انصراف می داند. ولی ما در صدق عرفی سبق در زمان أئمه نسبت به مسابقه بدون برد و باخت شک داریم و احتمال می دهیم شبیه مالایؤکل لحمه باشد که از انسان انصراف دارد. بله ریشه لغوی سبق، استباق، تسابق و مسابقه مطلق است ولی لفظ سبق شبهه انصراف دارد.

ثالثاً: بر فرض لاسبق به سکون باء باشد و شامل مطلق مسابقه چه با عوض و چه بدون عوض بشود می گوییم: سیره قطعیه متشرّعه این بوده است که در مباحات بدون برد و باخت مسابقه می گذاشتند. و در روایت صحیحه داریم المحرم لایصارع مخافهٔ أن یسقط منه شعر أو یصیبه جراح، که در حال احرام کشتی نگیرید آن هم به خاطر این که مویتان بریزد یا بدنتان زخمی شود که در احرام مشکل است. و اگر مصارعه به عنوان مسابقه حرام بود عرفی نبود که بگویند المحرم لایصارع. ولی این در مورد مصارعه است و می توان گفت در مصارعه دلیل بر جواز داریم ولکن این ها قرینه عرفیه یا ما یصلح للقرینیه است بر این که در عرف متشرعه مطلق مسابقه بدون برد و باخت مالی حرام نبوده است. البته فسوق هم مطلقاً حرام است و در حال احرام هم حرام است و حرمت شدیدتری دارد ولی این جا دلیل و قرینه داریم و لذا در مورد المحرم لایصارع چون دلیل نداریم ظاهر در این است که مصارعه در غیر احرام حرام نیست و لذا در ذیل تعلیل کرد که مخافهٔ أن یسقط منه شعر.

ص: ۹۸۵

در مورد بیع معاطاتی هم در کلمات ادّعای شهرت و اجماع شده است که باطل است ولی سیره قطعیه متشرعیه بر بیع معاطاتی وجود دارد. و واقعاً هم شهرت وجود دارد. نکاتی در ذهن فقهاء بوده است که به خاطر آن ها این گونه گفته انـد. در این جا هم به خاطر لاسبق إلا فی خف أو حافر أو نصل گفته اند مسابقه جایز نیست و توجّه نداشته اند که سیره قطعیه متشرعه بر جواز مسابقه در غیر آلات قمار و بدون برد و باخت مالی بوده است.

و این که قمار بر صرف مسابقه صدق می کند مجازفه است و قمار یا برد و باخت مالی است و یا لعب با آلات معدّه برای قمار است. و جلسه مشاعره و مسابقه شنا عرفاً قمار نیست.

راجع به قمار که کل ما قومر علیه فهو میسر حتّی الکعاب و الجوز گفتیم سند آن ضعیف است. علاوه بر این که چه بسا کعاب و جوز در آن زمان از آلات قمار بوده است. و آلت قمار آنی است که بازی با برد و باخت مالی با آن متعارف است.

و این که گفته شود لاسبق ظهور در تحریم نـدارد را قبول نـداریم زیرا سبق فعـل مکلف است و نهی ظاهر در تحریم است. و وقتی لا بر سر فعل مکلف می آید ظهور در حرمت دارد.

و احتمال ارتکاز متشرّعی بر عدم حرمت برای ما کافی است؛ بارها عرض کرده ایم که اگر خطابی مثل اغتسل للجمعه بود ولی احتمال عرفی بدهیم که این خطاب همراه با ارتکاز متشرعی بر عدم وجوب بوده است نمی توان از این خطاب وجوب استفاده کرد زیرا احتمال ارتکاز متشرعی به معنای احتمال قرینه متصله است که مانع از انعقاد ظهور خطاب در حکم الزامی می شود.

مطلب دوم (شرکت های هرمی)

در قدیم به عنوان شرکت های هرمی مطرح بوده و اسم های مختلفی بر آن می گذارند ولی روح همه یک چیز است و آن این که:

مشتری جدید برای این شرکت مشتری های جدیدی را پیدا می کند و هر مشتری جدید مشتری های جدیدی پیدا می کند لذا می گویند هرمی یا شبکه ای. و شرکت به مشتری أول بابت پیدا کردن مشتری های جدیدِ با واسطه یا بی واسطه سود می دهد. ما معتقدیم که این کار نه قمار است و نه أکل مال به باطل. حال آیا مفاسد اقتصادی بر آن مترتّب می باشد یا نه، مطلبی نیست که در بحث فقهی دنبال کنیم.

و ما این فعل را فی حد ذاته حساب می کنیم که می شود داخل در عناوین فقهیه قرار دارد حال یا شرط در ضمن بیع می شود و مشتری أول می گوید من این کالا را می خرم به این شرط که هر مشتری جدید با واسطه یا بی واسطه پیدا کردم به من سود بدهی. و این شرط ضمن بیع است که وجوب وفاء دارد. و این شرط غرری نیست و اگر غرری باشد مهم نیست زیرا معلوم بودن عوضین کفایت می کند و غرری بودن شرط مهم نیست و اگر در ضمن خرید کالا شرط کنید تا مشکل شما حل نشده است فلان مبلغ را به شما بدهد مشکلی ندارد.

و و این که شرط باعث می شود اشخاص جنس را گران تر یا ارزان تر بخرند اشکالی ندارد. مثل خانه ای که یک میلیون اجاره آن است به خاطر شرط قرض قیمت اجاره را پایین می آورید. و گاهی به خاطر شرط اجاره را بالا می برید. که این أولاً غرر و جهل موجب خطر نیست و اگر غرر هم باشد مبطل نیست و باید به مجهول شدن عوضین برگردد که در این جا به مجهول بودن عوضین بر نمی گردد.

پس نه مشکل مقتضی دارد یعنی عنوان فقهی شرط ضمن البیع بر این شرکت های هرمی صادق است و نه مشکل صدق قمار را دارد و عرف به آن قمار نمی گویند و نه مشکل أکل مال به باطل را دارد زیرا وقتی با هم عقد می بندند با این شرط که سود ببرند أکل مال به باطل نخواهد بود.

و این را با بلیط های بخت آزمایی قیاس نکنید زیرا در بلیط های بخت آزمایی عوضی در کار نبود ولی در شرکت های هرمی و بازار یابی شبکه ای کالایی می خرد ولی به خاطر شرط ضمن عقد گران تر می خرد.

برخی از بزرگان مثل آقای سیستانی که احتیاط واجب می کنند به این خاطر نیست که این قرارداد ها را باطل می دانند بلکه به این خاطر است که منشأ سود استفاده أشخاص می شود و مفاسد اقتصادی ایجاد می شود و فی الجمله نمی توان انکار کرد که این راه باید کنترل شود وگرنه موجب مفاسد اقتصادی می شود. و تعبیر ایشان این است که ما نمی خواهیم راه برای تصحیح این قرارداد ها را به مردم نشان بدهیم. و گرنه از نظر فقهی نمی توان به این قرارداد ها ایراد فقهی گرفت.

چند سال قبل در أهواز گروهی به نام سیّد معروف بودند و سه میلیون می گرفتند یک ماشین شش میلیونی را سه ماه می فروختند و اگر سه ماه بعد خود ماشین را خواستی ماشین را می دهیم و اگر ماشین را نخواستی عوض ماشین و شش میلیون را می دهیم. نمی شود گفت این خرید و فروش ایراد شرعی دارد. ولی وقتی آقای سیستانی مطلع شدند فرمایش ایشان این بود که این نوع قرارداد ها منشأ مفاسد اقتصادی است زیرا این مقدار پول که می دهند قطعاً از پول بقیه أشخاص می دهند و أفرادی که ابتدا ثبت نام کرده اند شش میلیون را می گیرند ولی نفرات آخر به این سود نمی رسند.

ولی ما ملزم نیستیم که در بحث فقهی مفاسد اقتصادی را مدّ نظر قرار دهیم و باید ولات أمر نظر دهند و دخالت کنند. وگرنه گران فروشی از نظر فقهی اشکالی ندارد یا مؤسسه قرض الحسنه کار خوبی است ولی گاهی همین دو موجب مفاسد اقتصادی می شود.

مطلب سوم

بعضی از بازی های کامپیوتری أخیراً مطرح شده است مثل کلاش آف که بحث بود قمار است یا قمار نیست. آقایان معمولاً یا احتیاط واجب کردند که این کار را نکنند و یا فتوا دادند.

شبهه ای که مطرح بود این است که برنده ای ندارد که پولی از بازنده بگیرد ولی جواب این است که لازم نیست برنده ای باشد که پولی از بازنده بگیرد و همین که یک چیزی را ولو در عالم اعتبار مجازی تصاحب می کند که می تواند با آن پول تهیه کند و فضایی را تصاحب می کند و این را به دیگران می فروشد و یا زمینه قرار می دهد برای بردن های بعدی و در نهایت سود کند که اطلاق أدله قمار آن را می گیرد. لذا با برد و باخت حرام است و بدون برد و باخت هم حرام است زیرا آلت قمار شده است. و بازنده در این بازی کسی است که فضای مجازی را از دست می دهد.

مطلب چهارم

آقای سیستانی در کل مواردی که بحث شد: شرکت های هرمی، بازی هایی که عرفاً قمار است، شرط بندی ها؛ فرموده اند چون نوعاً بازنده به پرداخت این پول به برنده راضی است حتّی اگر او شرعاً مستحقّ نباشد. چون اجباری نیست و بازی دوستانه است، لذا می توان این پول را طبق رضای طرف مقابل این پول را بگیریم و حتّی ایشان این مطلب را در سود های بانکی در بانک های خصوصی مطرح کرده اند زیرا مالك خاص دارد و خودشان راضی اند حتّی اگر شرعاً مستحقّ سود نباشیم و معمولاً مجبور نیستند و از باب طیب نفس مستقل حتی علی تقدیر عدم استحقاق شرعاً، می توان این سود را گرفت.

و نهایت این قرارداد اگر با قصد جدّی باشد حرام است ولی گرفتن سود جایز است زیرا طرف مقابل مجبور نیست وظهور در طیب نفس مستقلّ دارد. ولکن این مطلب اشکالاتی دارد که در جلسه آینده مطرح می کنیم.

کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /بررسی مسأله سوم و چهارم از عروه ۹۶/۰۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /بررسی مسأله سوم و چهارم از عروه

اوقات نماز های یومیه

مسأله سوم از مسائل عروه

فرصت داشتن بر یک نماز در أثناء وقت

آخرین نکته ای که در مسأله سوم از مسائل اوقات عروه مانده است این است که:

اگر مکلّف تنها به اندازه چهار رکعت در أثناء وقت، فرصت برای نماز خواندن دارد مثل این که دختری أثناء وقت بالغ می شود و بعد از گذشت چهار رکعت حیض می شود یا پسری بالغ می شود و بعد از گذشت چهار رکعت مبتلا به إغماء و یا جنون می شود:

وظیفه فعلیه نسبت به نماز

بحث أول این است که کدام نماز را باید بخواند:

نظر صاحب عروه(تخییر)

صاحب عروه فرموده است که مخیّر است که نماز ظهر یا عصر بخواند.

این فرمایش صاحب عروه مبتنی بر دو مطلب است؛

أول این که ترتیب در این حال شرط نباشد اذا زالت الشمس وجب الظهر و العصر إلا أن هذه قبل هذه ظاهر در این است که جایی ترتیب معتبر است که هر دو نماز واجب باشد و بتوانی هر دو نماز را بخوانی و گرنه دلیلی بر لزوم ترتیب بین نماز ظهر و عصر نیست.

دوم این که: اختیار نماز ظهر أهم یا محتمل الأهمیه نباشد. و گرنه اگر بگوییم نماز ظهر طبق روایات نماز وسطی است که قرآن می فرماید: حافظوا علی الصلوات و الصلاه الوسطی که منشأ علم به أهمیت نماز ظهر یا احتمال أهمیت نماز ظهر می شود.

مناقشه

اگر در یکی از این دو مطلب با صاحب عروه مخالفت کنیم تخییر ثابت نخواهد شد:

یا در مطلب أول مناقشه کنیم و بگوییم؛

دلیل ترتیب بین نماز ظهر و عصر اطلاق دارد: إلا أن هـذه قبل هـذه؛ ذات نماز عصر مشروط است به این که بعد از نماز ظهر باشد ولو در این فرضی که در اثناء وقت است و تنها به اندازه یک نماز فرصت دارد. لذا اطلاق دلیل می گوید باید نماز ظهر بخوانی زیرا اگر نماز عصر بخواند نماز عصر فاقد ترتیب است.

و یا در مطلب دوم مناقشه کنیم و بگوییم؛

بر فرض اطلاقی در دلیل شرطیت ترتیب نداشته باشیم ولی بگوییم نماز ظهر أهم و یا محتمل الأهمیه است لذا مقدّم می شود و دیگر تخییری که صاحب عروه گفته است ثابت نمی شود.

نظر برخی دیگر(تعیین نماز عصر)

برخی گفته اند: در این وقت که به اندازه چهار رکعت فرصت دارد باید نماز عصر بخواند زیرا در روایات وارد شده است که اگر خوف داری که نماز عصر فوت شود، نماز ظهر را رها کن و نماز عصر را بخوان.

مناقشه

این مطلب هم درست نیست زیرا؛

روایاتی که می گوید در خوف فوتِ نماز عصر، نماز عصر بخوان و نماز ظهر را قضا کن مربوط به خوف ضیق تکوینی است که چهار رکعت به انتهای وقت نماز، زمان باقی مانده است:

در روایت حلبی می گوید: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأُولَى وَ الْعَصْرَ جَمِيعاً- ثُمَّ ذَكَرَ ذَلِكَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ- فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ فَوْتَ إِحْدَاهُمَا- فَلْيُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لْيُصَلِّ الْعَصْرَ- وَ إِنْ هُوَ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصْرِ- وَ لَا يُؤَخِّرْهَا فَتَفُوتَهُ فَتَكُونَ قَدْ فَاتَتَاهُ جَمِيعاً- وَ لَكِنْ يُصَلِّي الْعَصْرَ فِيمَا قَدْ بَقِيَ مِنْ وَقْتِهَا- ثُمَّ لْيُصَلِّ الْأُولَى بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَثَرِهَا.(۱)

۱- (۱) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۱۲۹، أبواب المواقیت، باب۴، ح۱۸، ط آل البیت .

و موردش ضیق تکوینی وقت است که هنگام غروب آفتاب نماز می خواند.

و در روایت أبی بصیر این گونه آمده است که: وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ شُعَیْبٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ نَامَ رَجُلٌ وَ لَمْ یُصَلِّ صَلَاةَ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ أَوْ نَسِیَ- فَإِنِ اسْتَیْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ قَدْرَ مَا یُصَلِّیهِمَا کِلْتَیْهِمَا- فَلْیُصَلِّهِمَا وَ إِنْ خَشِیَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا- فَلْیَبْدَأْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَهِ وَ إِنِ اسْتَیْقَظَ بَعْدَ الْفَجْرِ فَلْیَبْدَأْ فَلْیُصَلِّ الْفَجْرَ- ثُمَّ الْمَغْرِبَ ثُمَّ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ- فَإِنْ خَافَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَتَفُوتَهُ إِحْدَی الصَّلَاتَیْنِ- فَلْیُصَلِّ الْمَغْرِبَ وَ یَدَعُ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ- حَتَّی تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ یَذْهَبَ شُعَاعُهَا ثُمَّ لْیُصَلِّهَا.(۱)

و یا در صحیحه ابن سنان شبیه همین روایت آمده است: وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَهَ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ نَامَ رَجُلٌ أَوْ نَسِیَ أَنْ یُصَلِّیَ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ- فَإِنِ اسْتَیْقَظَ قَبْلَ الْفَجْرِ- قَدْرَ مَا یُصَلِّیهِمَا کِلْتَیْهِمَا فَلْیُصَلِّهِمَا- وَ إِنْ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ إِحْدَاهُمَا فَلْیَبْدَأْ بِالْعِشَاءِ الْآخِرَهِ- وَ إِنِ اسْتَیْقَظَ بَعْدَ الْفَجْرِ فَلْیُصَلِّ الصُّبْحَ- ثُمَّ الْمَغْرِبَ ثُمَّ الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ.(۲)

که مورد این روایات ضیق تکوینی وقت است و ربطی به أثناء وقت ندارد که به خاطر أمری عارضی ضیق وقت حاصل شده است.

مقتضای اطلاقات شرطیّت ترتیب، این است که اگر نماز عصر بخوانید باطل است و لذا وظیفه این است که نماز ظهر خوانده شود.

ص: ۹۹۲

۱- (۲) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۸۸، أبواب المواقیت، باب۶۲، ح۳، ط آل البیت .

۲- (۳) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۸۸، أبواب المواقیت، باب۶۲، ح۴، ط آل البیت .

حکم قضا کردن نماز دیگر

بحث دوم این است که آیا قضای نماز دیگر بر این مکلّف واجب است یا نه؛

اگراین مکلّف مشمول أدله ای می باشد که می گوید قضا ندارد مثل زنی که در أثناء وقت بالغ شد و بعد حیض شد که نماز ظهر را می خواند و نماز عصر قضا ندارد زیرا الحائض لاتقضی الصلاه اطلاق دارد. و نیز اگر دچار اغماء و یا جنون شد زیرا مغمی علیه و مجنون قضا ندارد.

ولی اگر بعد از خواندن نماز ظهر فاقد الطهورین شد چون دلیلی بر عدم وجوب قضا بر فاقد الطهورین نداریم باید رجوع به اطلاقات أولیه کنیم که در آن دو مبنا است:

یک مبنا این است که موضوع وجوب قضا فوت فریضه فعلیه است و در محل بحث این شخص از اتیان نماز ظهر عاجز شد و فریضه فعلیه نداشته است لذا من فاتته فریضه فلیقضها شامل او نمی شود.

مبنای دوم مبنایی است که ما اختیار کردیم: من فاتته فریضه شامل این شخص می شود زیرا دو مشکل مطرح است یکی از ناحیه فوت و دیگری از ناحیه فریضه:

اگر گفته شود:

معلوم نیست فوت صدق کند و فوت محرز نیست چون نمی دانیم ملاک ملزمی در حق او وجود داشته است و به قول آقای خویی کاشف از ملاک ملزم، خطاب أمر است.

جواب می دهیم که:

فوت تابع ملاک ملزم نیست. فوت به معنای از دست دادن مصلحت است و عرف متشرعی می گوید هر انسانی محتاج به عبادت خداوند می باشد و لذا اگر نتواند عبادت کند عبادت از او فوت شده است و جایی فوت صدق می کند که احتیاج نداشته باشد مثل این که در هوای سرد نیازی به کولر نداریم واگر کولر نباشد چیزی از او فوت نمی شود. ولی در مورد عبادت خدا نمی توان گفت که شخص حتی حائض و فاقد الطهورین محتاج عبادت خدا نیست. لذا عنوان فوت صادق است.

أما این که مرحوم خویی فرمودند:

هر چند فوت صادق باشد ولی فوت الفریضه صادق نیست؛

جوابش این است که:

خود آقای خویی در بحث استحباب اعاده نماز فرادا فرموده اند: این که در روایات وارد شده که مستحب است نمازی که فرادا خوانده ای با جماعت اعاده کنی: (و یجعلها فریضه ان شاء) آقای خویی در اصول فرموده اند ظاهر فریضه ذات فریضه است نه فریضه فعلیه و انصافاً مطلب درستی است و ما از روایات استفاده کردیم که وقتی می گویند من فاتته فریضه، مراد فریضه فعلیه نیست بلکه عنوان مشیر به فرائض الهیه است.

و لذا در روایت آمده است: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ صَلَّی بِغَیْرِ طَهُورٍ- أَوْ نَسِیَ صَلَوَاتٍ لَمْ یُصَلِّهَا أَوْ نَامَ عَنْهَا- فَقَالَ یَقْضِیهَا إِذَا ذَکَرَهَا- فِی أَیِّ سَاعَهٍ ذَکَرَهَا مِنْ لَیْلٍ أَوْ نَهَارٍ- فَإِذَا دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاهِ وَ لَمْ یُتِمَّ مَا قَدْ فَاتَهُ- فَلْیَقْضِ مَا لَمْ یَتَخَوَّفْ أَنْ یَذْهَبَ وَقْتُ هَذِهِ الصَّلَاهِ- الَّتِی قَدْ حَضَرَتْ وَ هَذِهِ أَحَقُّ بِوَقْتِهَا فَلْیُصَلِّهَا- فَإِذَا قَضَاهَا فَلْیُصَلِّ مَا فَاتَهُ مِمَّا قَدْ مَضَی- وَ لَا یَتَطَوَّعُ بِرَکْعَهٍ حَتَّی یَقْضِیَ الْفَرِیضَهَ کُلَّهَا.(۱)

که در انتها گفته است فریضه را قضا کند که ظاهر در این است که مراد فریضه شأنیه است ولو بالفعل واجب نباشد زیرا نائم و ناسی که تکلیف ندارد ولی روایت می گوید نماز را قضا کند. (و یجعلها فریضه ان شاء) که در بحث استحباب اعاده نماز فرادای به جماعت مطرح است هم به این معنا است که: یجعلها صلاه الظهر الأدائیه. نه این که این نماز واجب بالفعل است بلکه مستحب است ولی ذات این نماز، نماز فریضه است. و ظاهر أدله تعبیر به فرائض این است که مراد ما قدّره الله است ولو بالفعل نائم یا فاقد الطهورین بود و فعلی نبود.

۱- (۴) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۸، ص۲۵۷، أبواب المواقیت، باب۶۲، ح۴، ط آل البیت .

لذا طبق این بیان معتقدیم: مقتضای قاعده أولیه این است که: کسی که تنها به اندازه چهار رکعت نماز در أثناء وقت ، فرصت دارد نماز ظهر را می خواند و اطلاق من فاته فریضه فلیقضها می گوید نماز را قضا کند. و تنها در جایی که ظهور دلیل می گوید مثلاً الحائض لاتقضی الصلاه، المغمی علیه لاتقضی الصلاه به مقضتای اطلاق دلیل می گوییم قضا واجب نیست ولی در مورد فاقد الطهورین که همچون اطلاقی نداریم باید قضای نماز را به جا بیاورد.

آقای حکیم در فرع مذکور فرموده اند:

بنا بر سقوط ترتیب بین نماز ظهر و عصر و عدم احتمال أهمیت در نماز ظهر تخییر ثابت است ولی هر کدام را نخواند باید قضا کند. و بنابر این که نماز ظهر أهم است باید نماز ظهر را بخواند ولی چون به خاطر تزاحم نماز ظهر را انتخاب کرد باید نماز عصر را قضا کند و من فاته فریضه فلیقضها شامل آن می شود.

این مطلب راجع به من فاته فریضه فلیقضها درست است ولی اشکال این است که:

ایشان اطلاق الحائض لاتقضی الصلاه را در نظر نگرفته اند و هر چند تزاحم وجود دارد ولی در هر صورت به خاطر حیض نماز دوم را نخواند. و این با مثالی که می زدیم فرق می کند که زنی أول وقت پاك بود و مشغول انقاذ غریق شد و بعد از آن حیض شد که باید نماز را قضا کند و الحائض لاتقضی الصلاه از این فرض انصراف دارد زیرا وقت برای نماز خواندن داشت و به خاطر انقاذ غریق نماز نخواند. ولی در محل بحث دو نماز بر این زن واجب بود ولی طهر او به اندازه چهار رکعت بیشتر نیست لذا اطلاق الحائض لاتقضی الصلاه شامل او می شود.

در این مثال نماز ظهر و عصر به نظر ما ترتیب معتبر است لذا أصلاً متمکّن از نماز عصر نیست و لذا قطعاً مشمول الحائض لاتقضی الصلاه است. مثالی دیگر می زنیم که در آن ترتیب معتبر نیست و آن جایی که تنها به اندازه دو رکعت نماز وقت دارد یا باید نماز صبح بخواند و یا نماز آیات و وقت، ضیق است که اگر می داند حیض می شود نماز یومیه را می خواند و می گوییم در این صورت هم الحائض لاتقضی الصلاه جاری می شود و دلیلی نداریم که نماز آیات را قضا کند.

اگر مسلک آقای خویی را بگوییم که:

در صورت تزاحم، واجب دیگر أمر فعلی ندارد و لذا فریضه فعلیه صادق نیست و من فاتته فریضه شامل آن نمی شود و واضح است که قضا ندارد.

ولی می گوییم حتّی بنا بر مسلک ما، (که ظاهراً مسلک مرحوم حکیم است) که من فاتته فریضه شامل فریضه شأنیه هم می شود، اطلاق الحائض لاتقضی الصلاه شامل این فرض هم می شود و هیچ انصرافی از این فرض ندارد.

دقّت شود که در مثال انقاذ غریق، می توانست نماز بخواند و چیزی که سبب ترک واجب شد انقاذ غریق بود و به خاطر حیض فوت نشد. و این با جایی که به خاطر حیض دو نماز را نمی تواند بخواند فرق می کند.

لذا با دو بیان گفته می شود که نماز دوم که حائض فرصت نداشت آن را بخواند قضا ندارد:

بیان أول بیان آقای خویی بود که من فاتته فریضه ظاهر در فریضه فعلیه است که شامل این زن نمی شود. که ما این بیان را قبول نکردیم.

ص: ۹۹۶

بیان دوم این بود که الحائض لاتقضی الصلاه شامل او می شود.

ولی فاقد الطهورین (که به اندازه چهار رکعت در أثناء وقت واجد طهورین است) فرق می کند که حتّی مرحوم خویی که می گفت من فاتته فریضه فلیقضها مختص فریضه فعلیه است می گوید فاقد الطهورین باید نماز را قضا کند زیرا از این صحیحه زراره الغاء خصوصیت می کند که می گفت: من نسی الفریضه أو نام عنها. و فاقد الطهورین عرفاً مثل نائم است و فرقی ندارد.

مسأله چهارم

صاحب عروه فرموده اند: إذا بقی مقدار خمس رکعات إلی الغروب قدم الظهر و إذا بقی أربع رکعات أو أقل قدم العصر و فی السفر إذا بقی ثلاث رکعات قدم الظهر و إذا بقی رکعتان قدم العصر و إذا بقی إلی نصف اللیل خمس رکعات قدم المغرب و إذا بقی أربع أو أقل قدم العشاء و فی السفر إذا بقی أربع رکعات قدم المغرب و إذا بقی أقل قدم العشاء و یجب المبادره إلی المغرب بعد تقدیم العشاء إذا بقی بعدها رکعه أو أزید و الظاهر أنها حینئذ أداء و إن کان الأحوط عدم نیه الأداء و القضاء (۱)

اگر به اندازه چهار رکعت به غروب آفتاب مانده است باید نماز عصر را بخواند و نماز ظهر قضا می شود ولی اگر به اندازه پنج رکعت به غروب مانده ابتدا نماز ظهر می خواند و نماز عصر را می خواند و قاعده من أدرک شامل او می شود.

و فرموده است: در نماز مغرب و عشاء اگر به اندازه پنج رکعت تا نیمه شب وقت باشد باید نماز مغرب را بخواند و دو رکعت از نماز عشاء را در وقت درک می کنی و نماز قبول است. ولی اگر تنها به اندازه چهار رکعت فرصت باقی است باید نماز عشاء را داخل وقت بخوانی و نماز مغرب قضا می شود.

۱- (۵) العروه الوثقی، السید محمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۲، ص۲۶۰، ط جماعه المدرسین.

مرحوم آشیخ علی جواهری در تعلیقه عروه فرموده اند:

در فرضی هم که چهار رکعت وقت باقی است قاعده من أدرک جاری می شود و باید نماز مغرب را خواند.

به نظر ما حقّ با صاحب عروه است و نظر مشهور هم همین است:

و سرّ فرق این است که: به نظر ما دلیل قاعده من أدرک تسالم أصحاب است و روایتی که هست سندش ضعیف است و راجع به دلیل آن بحث خواهیم کرد. و موضوع قاعده کسی است که مضطرّ به عدم ادراک تمام رکعات نماز است ولی یک رکعت را درک می کند. در نماز ظهر و عصر که به اندازه پنج رکعت فرصت باقی است این قاعده موضوع دارد زیرا اگر قائل به وقت مختص عصر شویم یک رکعت به وقت مختص وقت باقی است و قاعده من أدرک هم نسبت به نماز ظهر و هم بعد از این که نماز ظهر را خواندیم، نسبت به نماز عصر موضوع دارد. و اگر به وقت مختص هم قائل نشویم و بگوییم تا غروب آفتاب وقت نماز ظهر باقی است، باز قاعده من أدرک موضوع دارد زیرا یا أول نماز ظهر می خوانیم که یک رکعت برای نماز عصر باقی می ماند و یا نماز عصر را اول می خوانیم که باز یک رکعت برای نماز ظهر وقت داریم.

أما در مورد نماز مغرب و عشاء قاعده أولیه این است که نماز عشاء خوانده شود زیرا چهار رکعت بیشتر باقی نمانده است و دلیل أولی می گوید اگر خوف فوت نماز عشاء داری باید ابتدا عشاء را بخوانی. و وقتی نماز عشاء خوانده شود دیگر وقت تمام می شود و قاعده من أدرک موضوع ندارد. و نمی توان از قاعده من أدرک مجوّز تفویت وقت اختیاری نماز عشاء را بگیریم و قاعده من أدرک همچون اطلاقی ندارد و می گوید اگر مضطرّ به عدم ادراک تمام رکعات در وقت شدی جاری می شوم. و ما مضطرّ نیستیم زیرا نماز عشاء را در وقت درک می کنیم و نماز مغرب را هم حتّی یک رکعت از آن را در وقت درک نمی کنیم لذا نه نماز عشاء و نه مغرب موضوع برای قاعده من أدرک نمی شوند.

کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /ادامه بررسی مسأله چهارم عروه ۹۶/۰۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /ادامه بررسی مسأله چهارم عروه

اوقات نماز های یومیه

ادامه مسأله چهارم از مسائل عروه

صاحب عروه در مسأله چهارم از مسائل اوقات مطالبی را فرمود که محصّل آن این بود:

اگر شخص حاضر قبل از غروب آفتاب به اندازه پنج رکعت وقت داشته باشد ابتدا نماز ظهر و بعد نماز عصر را می خواند و لو سه رکعت نماز عصر بعد از غروب آفتاب واقع می شود. و نیز مسافر اگر به اندازه سه رکعت تا غروب آفتاب، وقت داشته باشد ابتدا نماز ظهر و بعد نماز عصر را می خواند.

ولی در نماز مغرب و عشاء: شخص حاضر اگر به اندازه پنج رکعت وقت دارد ابتدا مغرب و بعد عشاء را می خواند. ولی اگر به اندازه چهار رکعت تا نیمه شب فرصت دارد باید نماز عشاء را بخواند و نماز مغرب قضا می شود و جای تطبیق قاعده من أدرک نیست.

و شخص مسافر اگر به اندازه چهار رکعت تا نیمه شب فرصت دارد ابتدا نماز مغرب و بعد نماز عشاء را می خواند ولی اگر به اندازه سه رکعت فرصت دارد اگر نماز مغرب را بخواند نماز عشاء قضا می شود لذا ابتدا نماز عشاء را می خواند و بعد نماز مغرب را می خواند و چون یک رکعت از نماز مغرب در وقت است أدایی است و قضا نیست که بتواند آن را تأخیر بیندازد. ولی احتیاط مستحبّ این است که نیّت ما فی الذمّه کند.

بررسی مسأله چهارم

ص: ۹۹۹

حکم شخص حاضری، که پنج رکعت تا غروب آفتاب فرصت دارد

أما این که پنج رکعت مانده به غروب آفتاب ابتدا نماز ظهر و بعد عصر را می خواند کسی مخالفت نکرده است. و تنها شبهه ای وجود دارد که باید جواب داد:

شبهه این است که: بحث نماز ظهر و عصر با بحث وضو چه فرقی دارد؟؛

طبق قاعده أولیه که از روایات استفاده شد: اگر خوف فوت نماز عصر وجود داشته باشد باید نماز عصر خوانده شود و اگر

نماز ظهر خوانده شود بخشی از نماز عصر خارج از وقت خوانده می شود که طبق قاعده أولیه جایز نیست. در جواب گفته می شود که قاعده من أدرک وقت را توسعه می دهد و می گوید من أدرک رکعه من الصلاه فی الوقت فقد أدرک الوقت کلّه

ولی در موردی که وقت تنگ است و اگر وضو بگیرد مقداری از نماز خارج از وقت قرار می گیرد می گویند باید تیمّم کنند، هر چند اگر وضو بگیرد و نماز بخواند و یک رکعت داخل وقت بخواند صحیح است و این بحث دیگری است. و نمی گویند: «قاعده من أدرک توسعه می دهد و هر چند قاعده أولیه این است که باید به خاطر خوف فوت وقت تیمّم کند ولی قاعده من أدرک می گوید وقت باقی است و باید وضو بگیرد.»

جوابی که به این شبهه می دهیم این است که:

در مثال وضو ما طبق قاعده أولیه، مصداق قاعده أولیه نیستیم زیرا آیه می گوید: اذا قمتم إلی الصلاه فلم تجدوا ماء فتیمموا مقتضای آیه این است که در فرض ضیق وقت تیمّم کنم تا بتوانم نماز را در وقت بخوانم. ابتدا باید برای قاعده من أدرک مصداق درست کنیم و موضوع محقّق شود تا سراغ قاعده برویم. وظیفه ما طبق آیه شریفه و طبق روایت اذا خاف الوقت فلیتمم، تیمّم است. و ظاهر اذا قمتم إلی الصلاه نماز أدائیه است.

ولی در نماز ظهر و عصر ما موضوع برای قاعده من أدرک می باشیم زیرا در فرضی که پنج رکعت به غروب مانده است اگر قائل به وقت مختص باشیم یک رکعت از نماز ظهر در وقت مشترک و یک رکعت از نماز عصر هم در وقت خوانده می شود. و اگر نهایتاً گفته شود که ابتدا نماز عصر بخوان باز یک رکعت فرصت باقی است لذا برای نماز ظهر قاعده من أدرک جاری می شود. لذا چه ترتیب را مراعات کنیم و ابتدا ظهر بخوانیم و یا ابتدا عصر را بخوانیم در هر دو صورت قاعده من أدرک موضوع دارد. و اگر قائل به وقت مشترک هم بشویم کل نماز ظهر در وقت می شود و نماز عصر یک رکعتش در وقت می باشد. لذا هر کاری کنیم موضوع برای قاعده من أدرک می باشیم ولی در مثال وضو اگر به جای وضو تیمّم کنیم دیگر موضوع برای قاعده من أدرک نخواهیم بود زیرا کل نماز داخل وقت خوانده می شود.

و چون نسبت به نماز ظهر و عصر در هر صورت موضوع قاعده من أدرک هستیم زیرا به اندازه پنج رکعت فرصت باقی است و دلیل شرطیّت هم اطلاق دارد، نتیجه این می شود که ابتدا نماز ظهر را بخواند و بعد نماز عصر را بخواند.

من هنا تبیّن که: در فرضی که چهار رکعت به نیمه شب مانده است صاحب عروه نفرمود أول نماز مغرب را بخوان و یک رکعت از نماز عشاء را در وقت درک می کنی و قاعده من أدرک داری؛ زیرا بنا بر قول به وقت مختص عشاء، دیگر وقت مغرب گذشته است و نماز مغرب مصداق من أدرک نیست. و بنا بر قول به وقت مشترک، مقتضای قاعده أولیه که از روایات استفاده کردیم (ان خاف أن تفوته العشاء بدأ بالعشاء) این است که ابتدا عشاء را بخواند زیرا خوف فوت آن را دارد. و ابتدا باید من أدرک موضوع داشته باشد در حالی که طبق قاعده أولیه باید نماز عشاء را بخواند که کل آن در وقت است و نماز مغرب هم هیچ مقداری از آن در وقت نیست تا قاعده من أدرک شامل آن بشود.

ص: ۱۰۰۱

حکم مسافری که سه رکعت به نیمه شب فرصت دارد

أما در فرضی که مسافر سه رکعت وقت دارد صاحب عروه فرمودند نماز عشاء را می خواند و بعد نماز مغرب را می خواند و أداء است. سه مبنا وجود دارد که باید آن را بررسی کنیم؛

مبنای أول مبنای صاحب عروه است که قائل به وقت مختص نسبی است:

معنای وقت مختص عشاء این است که نباید نماز مغرب را در این وقت مزاحم نماز عشاء قرار بدهی و اگر نماز عشاء بر عهده تو بود نباید نماز مغرب مزاحم شود. ولی اگر قبلاً نماز عشاء را سهواً یا عذراً خوانده بودی ولو یک رکعت به نیمه شب مانده باشد می تواند نماز مغرب را بخواند و أدائی است. صاحب عروه از روایت مرسله داوود بن فرقد این معنا را استفاده کرده است که مراد از وقت مختص این است که در وقت مختص، نماز مغرب مزاحم نماز عشاء نمی شود.

طبق این مبنا صاحب عروه می فرماید:

وقتی سه رکعت تا نیمه شب مانده است و مسافر است اگر نماز مغرب را بخواند نماز عشاء فوت می شود لذا حقّ ندارد نماز مغرب را بخواند و باید نماز عشاء را بخواند و وقتی نماز عشاء را خواند یک رکعت فرصت دارد که نماز مغرب را می خواند و قاعده من أدرک نماز مغرب را تتمیم می کند و می گوید نماز مغرب أداء است و نمی تواند آن را تأخیر بیندازد.

مبنای دوم مبنای وقت مشترک است (نظر ما و سید خویی و مرحوم استاد):

که گفته می شود تا نیمه شب وقت نماز مغرب و عشاء است ولی گفتیم در تنگی وقت باید نماز عشاء را بخواند و حفظ عشاء مقدّم بر نماز مغرب است، و این را از روایات (إن خاف أن تفوته العشاء بدأ بالعشاء) و یا از مناسبات حکم و موضوع (که آقای خویی فرمودند مقتضای ترتیب، تقسیط است که نتیجه آن این است که در آخر وقت نماز عشاء را بخواند) استفاده کردیم.

ص: ۱۰۰۲

طبق این مبنا نتیجه چنین می شود که:

نماز عشاء را می خواند و یک رکعت از نماز مغرب را در وقت درک می کند که قاعده من أدرک جاری می شود.

مبنای سوم قول به وقت مختص است مطلقاً:

یعنی حتّی در فرضی که نماز عشاء خوانده شده باشد وقت مختص وجود دارد و در چهار رکعت به نیمه شب مانده، نماز مغرب قضا می شود، که نظر مشهور است.

طبق این مبنا گفته می شود:

در فرضی که سه رکعت به نیمه شب باقی مانده و شخص مسافر است چرا باید نماز عشاء خوانده شود که نماز مغرب قضا شود و چه ترجیحی دارد زیرا اگر مغرب هم خوانده شود نماز عشاء قضا می شود.

آقای خویی خواسته اند طبق این مبنای سوم از این شبهه جواب دهند که:

طبق این مبنا هم نماز عشاء مقدّم است و خوب بود ایشان به روایات استناد می کرد که ان خاف أن تفوته العشاء بدأ بالعشاء. ولی ایشان علی القاعده مشی کرده است که: طبق نظر قائلین به وقت مختص مطلق، تنها یک رکعت از وقت مغرب باقی مانده است و اگر نماز مغرب بخواند یک رکعت از آن در وقت خوانده شده است و دو رکعت آن وقت تعبدی با قاعده من أدرک دارد. ولی اگر نماز عشاء را بخواند کلّ آن در وقت حقیقی است. و اشکالی نیست که اولویت با رعایت وقت اختیاری حقیقی عشاء است. بله طبق این مبنا وقتی نماز عشاء را خواند دیگر وقت باقی مانده وقت نماز مغرب نیست و نماز مغرب قضا شده است.

اشکال این بیان مرحوم خویی این است که:

شرط نماز عشاء این است که بعد از نماز مغرب باشد و باید این مشکل ترتیب هم حل شود. و در این بحث ایشان این مشکل را مطرح نکرده است ولی در قبل طبق مبنای وقت مختص نسبی و وقت مشترک این را مطرح کرده است:

ایشان از دو راه خواسته اند مشکل ترتیب را حلّ کنند:

جواب أول این است که:

اطلاقی در دلیل شرطیّت ترتیب نداریم زیرا روایت قاسم بن عروه و سهل بن زیاد (که ایشان سندشان را ضعیف می داند) که در آن دو آمده است: اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جمیعاً إلا أن هذه قبل هذه (و از روایت سهل بن زیاد نماز مغرب و عشاء هم فهمیده می شود) که این عبارت در فرض سعه وقت است و شامل ضیق وقت که مسافر به اندازه سه رکعت فرصت دارد، نمی شود زیرا هر کدام را بخواند دیگری قضا می شود لذا دو نماز مستقلّ می شوند و وقتی اطلاق نداشت اولویت مذکور بدون مشکل می شود.

جواب دوم این است که:

بر فرض دلیل شرطیّت ترتیب اطلاق داشته باشد ولی الصلاه لاتسقط بحال می گوید رعایت أدای نماز در وقت مقدّم بر سایر شرائط از جمله شرطیّت ترتیب است.

انصافاً این فرمایش ناتمام است؛

أما جواب أول ایشان صحیح نیست زیرا:

أولاً: إلا أن هذه قبل هذه اطلاق دارد.

ثانیاً: بر فرض اطلاق نداشته باشد و دو واجب مستقلّ بشوند أولویتی وجود ندارد زیرا احتمال أهمیت نماز مغرب را هم می دهیم و می توانیم کل این سه رکعت را در وقت ولو به ضمیمه قاعده من أدرک، بخوانیم و صرف این که کلّ نماز عشاء در وقت اختیاری خوانده می شود موجب أهمیت آن نمی شود. و ملاکات در دست ما نیست که بگوییم أهمیت آن ثابت است.

ص: ۱۰۰۴

و جواب دوم هم صحیح نیست:

الصلاه لاتسقط بحال نسبت به نماز مغرب و عشاء چه فرقی دارد: أمر دائر بین این است که نماز مغرب حفظ شود ولو به برکت قاعده من أدرک، و نماز عشاء فوت شود و یا نماز عشاء حفظ شود و نماز مغرب فوت شود. و باید یکی از دو نماز فدای دیگری شود و الصلاه لاتسقط بحال در این فرض أثری ندارد و موجب ترجیح نماز عشاء بر نماز مغرب نمی شود. نهایت این است که از الصلاه لاتسقط بحال استفاده کنیم که در جایی که یک نماز است و اگر بخواهم این نماز را در وقت بخوانم باید بعضی شرائط را کنار بزنم، آن شرط کنار می رود تا وقت حفظ شود. ولی در این جا دو نماز است و باید وقت یکی از دو نماز را فدای وقت دیگری کنیم و الصلاه لاتسقط بحال نمی گوید که وقت یک نماز را فدای دیگری کن.

لذا این بیان تمام نیست و تنها دلیل روایات است که می گوید ان خاف أن تفوته العشاء بدأ بالعشاء.

کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /ادامه مسأله چهارم از مسائل عروه ۹۶/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /ادامه مسأله چهارم از مسائل عروه

اوقات نماز های یومیه

ادامه مسأله چهارم از مسائل عروه

حکم مسافر در فرضی که سه رکعت به نیمه شب مانده

نظر صاحب عروه

بحث به این جا رسید که صاحب عروه فرمودند؛

اگر در سفر سه رکعت به نیمه شب مانده باشد و مکلّف نماز مغرب و عشاء را نخوانده باشد باید ابتدا نماز عشاء را بخواند و یک رکعت از نماز مغرب در وقت خوانده می شود و با قاعده من أدرک سه رکعت بعد هم درست می شود.

ص: ۱۰۰۵

صاحب عروه فرمود: این نماز مغرب أدایی است ولو احتیاط مستحب این است که نیّت ما فی الذمه کند.

استدلال مرحوم خویی در تأیید این نظر

و مرحوم خویی هم کلام ایشان را تأیید کرد که أمر دائر بین این است که ملکّف نماز مغرب را بخواند و کل نماز عشاء فوت شود و یا عشاء را بخواند که در وقت می شود و بعد نماز مغرب را بخواند که با قاعده من أدرک نماز أدایی می شود. و بدون

اشکال عقل می گوید صورت دوم متعیّن است و تنها شرطیّت ترتیب می ماند که می گوییم دلیل شرطیّت ترتیب نسبت به این حال اطلاق ندارد و اگر اطلاق هم داشته باشد دلیل «الصلاه لاتترک بحال» حاکم بر آن است زیرا نماز مغرب چه ابتدا خوانده شود و چه بعد از نماز عشاء، در هر صورت فوت نمی شود ولی اگر نماز مغرب خوانده شود و ترتیب حفظ شود نماز عشاء فوت می شود. و أدای نماز عشاء در وقت أهم از حفظ ترتیب بین نماز مغرب و عشاء است زیرا الصلاه لاتترک بحال به این معنا است که نماز در وقت در هیچ حالی ترک نمی شود و در نتیجه بر سائر شرائط مقدّم می شود.

استدلال استاد در تأیید نظر صاحب عروه

ما أصل این مدّعا را پذیرفتیم و گفتیم:

اگر قائل به وقت مختص مطلق برای نماز عشاء شویم در این صورت أمر دائر بین این است که نماز مغرب را بخوانیم و عشاء فوت شود و یا عشاء را بخوانیم و مغرب فوت شود. و از روایات استفاده کردیم که در تزاحم بین مغرب و عشاء در آخر وقت، نماز عشاء مقدّم است (بدأ بالعشاء).

ص: ۱۰۰۶

ولی اگر گفتیم ما دلیلی بر وقت مختص مطلق نداریم و قائل به وقت مشترک و یا مثل صاحب عروه قائل به وقت مختص نسبی شدیم نتیجه این می شود که نماز مغرب علی أی حال أداء است؛ چه ابتدا مغرب را بخواند و چه بعد از عشاء بخواند که قاعده من أدرک جاری می شود. ولی اگر ابتدا نماز مغرب را بخواند نماز عشاء فوت می شود. که ما گفتیم روایاتی که می گوید اگر نماز مغرب را بخوانی نماز عشاء فوت می شود باید نماز عشاء را بخوانی، حکم را مشخص کرده است.

مناقشه در استدلال مرحوم خویی

ولی مرحوم خویی خواستند علی القاعده مطلب را حل کنند و فرمودند: اگر نماز عشاء را بخوانیم أداء است و اگر مغرب را بخوانیم آن هم أداء می شود ولو أداء اضطراری من أدرکی. و این بر این که أول نماز مغرب را بخوانیم و نماز عشاء کلاً فوت شود مقدّم است.

سؤالی که از ایشان می شود که چگونه علی القاعده نماز عشاء مقدّم است در حالی که ترتیب هم شرط است؟

ایشان فرموده که دلیل شرطیّت ترتیب هم شامل این فرض نمی شود و اطلاق ندارد ولی ما این را قبول نداریم و می گوییم اطلاق دارد.

و نیز فرمودند اگر اطلاق هم داشته باشد باز «الصلاه لاتسقط بحال» حاکم بر اطلاق شرطیت ترتیب است؛

مستند «الصلاه لاتسقط بحال»

که ما در این مطلب هم اشکال داریم: ایشان باید توضیح می دادند که مراد از الصلاه لاتسقط بحال کدام روایت است؛

روایت أول

یک روایت در باب استحاضه داریم که می فرماید:

وَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ النُّفَسَاءُ مَتَى تُصَلِّي فَقَالَ تَقْعُدُ بِقَدْرِ حَيْضِهَا وَ تَسْتَظْهِرُ بِيَوْمَيْنِ فَإِنِ انْقَطَعَ الدَّمُ وَ إِلَّا اغْتَسَلَتْ وَ احْتَشَتْ وَ اسْتَثْفَرَتْ وَ صَلَّتْ فَإِنْ جَازَ الدَّمُ الْكُرْسُفَ تَعَصَّبَتْ وَ اغْتَسَلَتْ ثُمَّ صَلَّتِ الْغَدَاهَ بِغُسْلٍ وَ الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ بِغُسْلٍ وَ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ بِغُسْلٍ وَ إِنْ لَمْ يَجُزِ الدَّمُ الْكُرْسُفَ صَلَّتْ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ قُلْتُ وَ الْحَائِضُ قَالَ مِثْلُ ذَلِكَ سَوَاءً فَإِنِ انْقَطَعَ عَنْهَا الدَّمُ وَ إِلَّا فَهِيَ مُسْتَحَاضَهٌ تَصْنَعُ مِثْلَ النُّفَسَاءِ سَوَاءً ثُمَّ تُصَلِّي وَ لَا تَدَعُ الصَّلَاهَ عَلَى حَالٍ فَإِنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ الصَّلَاهُ عِمَادُ دِينِكُمْ.(1)

ص: 1007

1- (1) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج 2، ص373، أبواب الاستحاضه، باب1، ح5، ط آل البیت .

مستحاضه کثیره غسل کند و نماز صبح را بخواند و غسل کند و نماز ظهر و عصر را بخواند و غسل کند و نماز مغرب و عشاء را بخواند و پنبه را عوض کند. و بعد می گوید و لاتدع الصلاه بحال فإن رسول الله قال الصلاه عماد دینکم.

اگر مراد ایشان این روایت است انصافاً این روایت در مقام وعظ است و در مقام تشریع نیست و ظهور در این دارد که مستحاضه مبادا به لحاظ سختی کار تن به انجام وظیفه ندهد؛ مثل کسی که بیمار است و دستش شکسته است و باید وضوی جبیره بگیرد و با زحمت نماز بخواند و کار او سخت است که اگر گفته شود که باید وضو بگیرد و نماز بخواند و لایدع الصلاه بحال، ظهور ندارد در این که وقت، مقدّم بر سائر شرائط است.

روایت دوم

بله، ما به صحیحه عبدالله بن سنان استدلال کردیم:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ- أَ لَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ- لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَأَهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَ يُسَبِّحَ وَ يُصَلِّيَ.(۱)

می گوید خداوند رکوع و سجود را در نماز فرض کرده است و شاهد آن این است که اگر مکلّف نمی توانست قرائت را انجام دهد نماز ساقط نیست و باید تسبیح به جای قرائت انجام دهد. ولی اگر انسان از رکوع و سجود به جمیع مراتب آن عاجز شود نماز ساقط است که ظاهر آن این است که فریضه بر سنّت مقدّم است و وقت فریضه است: أقم الصلاه لدلوك الشمس إلی غسق اللیل و بر ترتیب که سنّت است مقدّم است.

۱- (۲) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۶، ص۴۲، أبواب الاستحاضه، باب۲، ح۱، ط آل البیت .

و لـذا اگر مقصود مرحوم خویی این روایت باشـد خوب است و ثابت می کنـد که بایـد نماز عشاء خوانده شود هر چند ترتیب مراعات نمی شود. و لکن نیازی به این نداریم و روایت بدأ بالعشاء کفایت می کرد.

مطالب باقی مانده

در این مسأله سه مطلب را مطرح می کنیم و وارد مسأله بعد می شویم؛

مطلب أول

کسی که مسافر نیست و چهار رکعت به نیمه شب فرصت دارد وظیفه دارد نماز عشاء را بخواند. حال اگر این شخص ابتدا نماز مغرب را بخواند آیا نماز مغرب این شـخص صحیح است؟ این فرع ظاهراً مطرح نشده است ولی مقتضای صناعت این است که این نماز مغرب صـحیح باشـد زیرا أمر به اتیان نماز عشاء که مقتضـی نهی از ضـدّ نیست و اطلاق دلیل نماز مغرب أداء یا قضاءً شامـل این نماز می شود و این نماز مغرب یا أداء است و یا قضاء است و صـحیح است. و دلیل نـداشتیم که ترک المغرب بلکه می گویـد بـدأ بالعشاء و اگر هم ترک المغرب باشـد ارشاد به حکم عقل است که واجب أهم را انجام بـده و ظهور در نهی از این نماز نـدارد. لـذا بدأ بالعشاء ظهور در نهی از نماز مغرب ندارد. مثل این که به کسـی که مشـغول نماز مسـتحب بود و نماز واجب او فوت می شـد گفته شود که نمـاز را رهـا کن و نمـاز واجبت را بخوان که ارشـاد به ترک نماز مسـتحب مقدمـةً برای انجام واجب است و عرفاً ظهور در نهی از نماز مستحبّی ندارد.

بله در روایت محمد بن سـنان از حلبی چنین آمده است که: وَ بِإِسْـنَادِهِ عَنِ الْحُسَـیْنِ بْنِ سَـعِیدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنِ الْحَلَبِیِّ فِی حَدِیثٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِـیَ الْأُولَی وَ الْعَصْـرَ جَمِیعاً- ثُمَّ ذَکَرَ ذَلِکَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ- فَقَالَ إِنْ کَانَ فِی وَقْتٍ لَا یَخَافُ فَوْتَ إِحْـدَاهُمَا- فَلْیُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لْیُصَلِّ الْعَصْـرَ- وَ إِنْ هُوَ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ فَلْیَبْدَأْ بِالْعَصْـرِ- وَ لَا یُؤَخِّرْهَا فَتَفُوتَهُ فَتَکُونَ قَدْ فَاتَتَاهُ جَمِیعاً- وَ لَکِنْ یُصَلِّی الْعَصْرَ فِیمَا قَدْ بَقِیَ مِنْ وَقْتِهَا- ثُمَّ لْیُصَلِّ الْأُولَی بَعْدَ ذَلِکَ عَلَی أَثَرِهَا.(۱)

ص: ۱۰۰۹

۱- (۳) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۱۲۹، أبواب الاستحاضه، باب۲، ح۱۸، ط آل البیت .

اگر خوف فوت نماز عصر داشتی نماز عصر را بخوانید وگرنه هم نماز ظهر و هم نماز عصر فوت شده است.

ممکن است کسی بگوید اگر نماز ظهر بخوانی در حکم فوت است زیرا روایت می گوید اگر نماز عصر را تأخیر بیندازی هر دو نماز از تو فوت شده است یعنی اگر الآن نماز ظهر بخوانی کالعدم است.

می گوییم در کجای این روایت آمده است که در این حال که نماز عصر نمی خواند نماز ظهر را می خواند و این نماز ظهر محکوم به بطلان است. بلکه می گوید نماز ظهر فوت شده است و وقتش تمام شده است زیرا الآن وقت مختص نسبی عصر است لذا اگر نماز ظهر خوانده شود از فوت نماز نجات پیدا نمی کنیم. و نهایت این است که این نماز ظهر قضای مافات است و بحث در این است که به نیّت الذمه بخواند ولی اگر به نیّت أدایی هم بخواند خطای در تطبیق است. و هر چند نباید این کار را می کرد ولی حال که نماز ظهر را مقدّم کرد چه اشکالی دارد که صحیح باشد.

در این جا هم این شخصی که باید نماز عشاء را می خواند ولی نماز مغرب را بخواند نماز مغرب او صحیح است حال یا أداءً و یا لاأقل قضاءً از ما فات خواهد بود و بعد نماز عشای او هم صحیح است زیرا قاعده من أدرک دارد.

توجّه شود ما که قائل به وقت مشترک هستیم این روایت محمد بن سنان را ضعیف می دانیم ولی کسی که این روایت را قبول دارد و قائل به وقت مختص نسبی است ملتزم می شود که نماز ظهرش فوت می شود ولی دلیل نمی شود که نماز ظهر باطل است و قضای ما فات نمی تواند باشد.

ص: ۱۰۱۰

مطلب دوم

در تعلیقه عروه مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی به صورت و یحتمل و مرحوم آشیخ محمد رضا آل یاسین به صورت الأحوط راجع به مسافری که تا نیمه شب سه رکعت فرصت دارد فرموده اند:

باید یک رکعت نماز مغرب بخواند و بعد از سجده دوم برخیزد و نماز عشاء را دو رکعتی بخواند و بعد از نماز عشاء که وقت تمام شده است دو رکعت نماز مغرب را ادامه می دهد و طبق قاعده من أدرک نماز مغرب در وقت می شود.

وجه این مطلب چیست؟

اقحام صلاه فی صلاه

أولاً این مطلب را باید بعد از پذیرش کبرای جواز اقحام صلاه فی صلاه بحث کنیم، زیرا گفته می شود این حکم مصداق این کبرا است. اقحام در روایتی صحیحه در مورد نماز آیات منصوص است که شخصی مشغول نماز آیات بود و متوجّه می شود که وقت نماز یومیه ضیق است که نماز یومیه را می خواند و بعد ادامه نماز آیات را انجام می دهد و آن را تکمیل می کند. ولی در جاهای دیگر اقحام منصوص نیست. ولی برخی از بزرگان مثل مرحوم نائینی و همین مطلبی که از آسید ابوالحسن اصفهانی نقل شده است گفته اند که اقحام جایز است.

مناقشات در جواز اقحام

ولی به نظر ما به سه بیان اقحام صلاه فی صلاه جز در مورد منصوص جایز نیست؛

مناقشه أول

بیان أول: این نماز متخلّل و مقحمه سلام دارد و همین السلام علیکم کلام آدمی است و ذکر الله و ذکر الرسول نیست و تنها در آخر نماز مجوّز داریم که آن را بگوییم و لذا این کلام عمدی مبطل نماز مغرب است: اذا تکلّمت فأعد الصلاه.

ص: ۱۰۱۱

مناقشه دوم

بیان دوم این است که: این رکوع و سجودی که در نماز عشاء آورده می شود زیاده در نماز مغرب است.

نگویید که زیاده متقوّم به قصد جزئیت است و ما قصد جزئیت نداریم لذا عرفاً زاد رکوعاً فی صلاه المغرب صدق نمی کند زیرا جواب می دهیم که این حرف درست است و لذا ما زیادی رکوع و سجود مطرح می کنیم زیرا در رکوع و سجود دلیل خاص داریم که سجود حتّی اگر به قصد جزئیّت نباشد زیاده در فریضه است و بالأولویه رکوع هم اگر به قصد جزئیت نباشد زیاده در فریضه است: در روایت داریم که آیه سجده دار در نماز واجب نخوانید زیرا سجده زیاده در فریضه است. (فإن السجود زیاده فی المکتوبه) به این که در سجده تلاوت قصد جزئیت نمی شود.

مناقشه سوم

بیان سوم: بیانی است که ممکن است بگوییم:

که اقحام خلاف ارتکاز متشرّعی است: این کار شعبده بازی است یا نماز است.

اگر در این بیان سوم اشکال نشود که ناشی از فتاوا و عدم تعارف این گونه نماز ها می باشد از بیان أول و دوم أوسع است زیرا بیان سوم شامل نماز میّت هم می شود ولی دو بیان قبل شامل نماز میّت نمی شود و آقای خویی باید بپذیرد که می تواند نماز میّت را در نماز واجب داخل کرد و اشکالی ندارد.

البته ما به بیان سوم خیلی اتّکا نداریم زیرا معلوم نیست این گونه ارتکاز ها ناشی از ارتکاز متّصل به معصوم باشد. لذا اقحام نماز میّت نباید مشکل داشته باشد. و موالات در نماز از باب صدق عرفی نماز است و اگر در نماز دعای کمیل بخواند اشکالی ندارد و نماز میّت از دعای کمیل کمتر است.

ص: ۱۰۱۲

و این که برای هر دو نماز یک سلام بدهدصحیح نیست زیرا تداخل در سلام خلاف قاعده است.

حال بنا بر جواز اقحام صلاه فی صلاه می گوییم: این که احتیاط کرده اند دو وجه ممکن است داشته باشد؛

وجه أول

رعایت ترتیب: و الضرورات تتقدر بقدرها، اگر الآن نماز عشاء را بخوانی صددرصد ترتیب را رها کرده ای لذا احتیاط این است که یک رکعت از نماز مغرب خوانده شود تا این مقدار از ترتیب مراعات شود و بعد از آن چاره ای نیست.

نماز عشاء باید بعد از کل مغرب باشد و انحلال ندارد که باید بعد از رکعت أول مغرب باشد و باید بعد از رکعت دوم مغرب باشد و هر چند کل اجزاء نماز عشاء مشروط به سبق مغرب است ولی شرط یک چیز بیشتر نیست و آن سبق نماز مغرب است. لذا چه أصلاً نماز مغرب را نخوانیم و یا یک رکعت از نماز مغرب را بخوانیم و بعد نماز عشاء را بخوانیم ترتیب را مراعات نکرده ایم.

وجه دوم که وجیه تر است این است که:

با این کار هم نماز مغرب و هم نماز عشاء ادایی می شود زیرا اگر ابتدا نماز عشاء خوانده شود نماز مغرب در وقت مختص عشاء می شود و قضا می شود. لذا یک رکعت از نماز مغرب را می خواند و در وقت مشترک است و بعد نماز عشاء را می خواند و بعد دو رکعت دیگر را خارج وقت انجام می دهد و قاعده من أدرک شامل آن می شود. که این وجه در صورتی که قائل به وقت مختص مطلق شویم وجه خوبی است ولی آسید ابوالحسن قائل به وقت مختص مطلق نیست.

ص: ۱۰۱۳

مطلب سوم

أصل این بحث مبتنی بر قاعده من أدرک بود ولی این قاعده دلیل معتبری ندارد و تنها دلیلش ادّعای تسالم أصحاب است. و در جلسه بعد روایات آن را بررسی می کنیم.

محرمات/قمار /مطالب باقیمانده ۹۶/۰۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/قمار /مطالب باقیمانده

مطالب باقی مانده راجع به قمار

حکم صورت رضایت مالک به تصرّف در مال حرام در قمار و ربا و أمثال آن

نظر آقای سیستانی

بحث راجع به قمار بود. مطلبی را در پایان بحث، از آقای سیستانی نقل کردیم که: ولو قمار حرام تکلیفی و باطل است و اگر برنده شویم، شرعاً مستحقّ عوض نیستیم، ولی اگر بدانیم شخص بازنده راضی به تصرّف ما در این عوض می باشد تصرّف اشکالی ندارد.

و شبیه این مطلب را در قرض های ربوی مطرح کرده اند که در بانک های خصوصی وقتی شرط سود می شود شرط سود بدون شک حرام است (حال چه به اسم قرض باشد و چه به اسم قرض نباشد و به اسم های دیگر باشد ولی واقع آن قرض با سود باشد یعنی پول را در بانک می گذارد و سود می گیرد.) ولی چون می دانیم صاحبان بانک طبق قوانین خودشان به ما سود می دهند و به ظهور عرفی یا اطمینان راضی هستند ولو شرعاً مستحقّ نباشیم، گرفتن سود جایز است هر چند مالک نمی شویم و آخر سال لازم نیست خمس آن را بدهیم. و با بانک دولتی فرق می کند زیرا مجهول المالک است و نیاز به اذن حاکم دارد.

و برای این که در بانک خصوصی از جهت تکلیفی هم به مشکل بر نخوریم فرموده اند هنگامی که پول را در بانک می گذارید قصد شرط و أخذ التزام نشود و خودم را نسبت به سود طلبکار محسوب نکنم و انشاء شرط نکنم. و داعیِ این که این بانک سود بیشتری می دهد مهم نیست و مهم این است که انشاء شرط نشود.

ص: ۱۰۱۴

در مقابل این فرمایش دو نظر وجود دارد؛

نظر امام ره

در مواردی که در روایات عنوان خود ربا، قمار، أجر الغنی، أجر الزنا سحت تلقّی شده است و عوض به عنوان خودش تحریم شده است، حتّی اگر کسی که ربا مثلاً به ما می دهد راضی باشد ولی باز به عنوان ثانوی ربا حرام است و ربطی به بحث عنوان طیب نفس صاحب مال ندارد و عنوانی دیگر است.

نظر مرحوم خویی

صاحب عروه در اجاره فاسده می فرماید:

وقتی کسی برای حمل مشروب الکلی أجیر می شود اگر کسی که به أجیر پول می دهد عالم است که عقد اجاره شرعاً باطل است دیگر معنا ندارد که إعطاء اجرت را منوط به استحقاق شرعی کند زیرا می داند شرعاً مستحقّ نیست لذا إعطاء در این فرض مشروط به استحقاق شرعی نیست و لذا اگر أجیر در اجرت تصرّف کرد ضامن نیست. و لازمه این فرمایش این است که کسی که اجرت را گرفته است جواز تصرف هم دارد ولی صاحب عروه این را نگفته است.

مرحوم خویی اشکال کرده اند که:

أقسام رضایت در تصرّف

قسم أول و دوم: رضایت به عنوان استحقاق شرعی و رضایت به عنوان وفای به عقد

کسی که أجرت می دهد ولو می داند اجاره باطل است ولی به عنوان وفای به عقد اجاره پول را می دهد. یا مثلاً مشتریِ خمر می داند که شرعاً، بیع خمر باطل است ولی به عنوان وفای به عقد و به این عنوان که ثمن خمر است پول را می دهد مثل بقیّه مردمی که کاری به دین ندارند که به عنوان مایستحقه الطرف الآخر پول را پرداخت می کنند. لذا می شود به عنوان ما یستحقه شرعاً پول را ندهند ولی چون به عنوان وفای به عقد و به عنوان ما یستحقه الطرف الآخر واقعاً بدهند و چون او مستحقّ نیست تصرّف در این مال حرام بشود.

قسم سوم: رضایت مستقلّ از استحقاق شرعی و عقد

بله، اگر صاحب مال بگوید حتّی اگر واقعاً هم مستحقّ نبودی که این مال را بگیری من راضی هستم این پول را بدهم این اشکالی ندارد ولی اکثر موارد در معاملات ولو طرفین عالم به فساد باشند، به عنوان وفای به عقد پول را پرداخت می کنند نه به عنوان رضایت مستقلّ با قطع نظر از استحقاق. بله چون عالم به فساد شرعی می باشند با قطع نظر از استحقاق شرعی پول را پرداخت می کنند.

و بانک خصوصی هم همین گونه است که می گوید قرارداد بسته ایم و هر چند می داند شرعاً این قرارداد باطل است ولی به عنوان وفای به قرارداد پول را می دهد. بله اگر به او بگویی که اگر این قرارداد نه شرعاً و نه عرفاً و نه واقعاً صحیح نباشد باز راضی هستی که این پول را استفاده کنم و او گفت راضی ام، تصرّف از نظر مرحوم خویی اشکالی ندارد ولی از نظر مرحوم امام اگر ربا و عوض القمار و أمثال آن باشد باز حرام است.

نظر استاد (صحّت نظر مرحوم خویی)

به نظر ما لایحل مال امری مسلم إلا بطیب نفسه شامل فرض رضایت مستقلّ هم می شود و فرمایش امام ره قابل مناقشه است زیرا أجر المغنیه سحت و ثمن الزانیه سحت، ظهوری در این ندارد که بخواهد بگوید اگر صاحب مجلس که به مغنّی پول می دهد حتّی اگر بگوید ولو شما مستحق نباشید مال خودم هست و می خواهم در اختیار شما قرار دهم حال یا انشاء هبه کند و یا اباحه تصرّف کند، باز تصرّف در این مال حرام باشد و خلاف ظاهر عرفی است که از أجر المغنیه سحت بفهمیم که حرمت مستقله ای دارد.

بله برخی فقهاء در قاضی جور گفته اند که این خانه ای که غاصب از شما گرفته است به شما برگرداند باز به عنوان ما یأخذه بحکمهم فإنما أخذ سحتاً و ان کان حقاً ثابتاً: که در اینجا دلیل خاص داریم که با این عنوان حرام است مگر این که مضطرّ باشید و قاضی عدل نباشد که بحث دیگری است. ولی أجر المغنیه سحت در این مطلب ظهور ندارد.

و ممّا یؤکّد علی ذلک این است که لقائل أن یقول که وقتی این شخص نه به عنوان ما یستحقّه شرعاً و نه به عنوان وفای به عقد بلکه به طور مستقلّ رضایت دارد که مغنّی در پول تصرّف کند هر چند عقد داعی او باشد، دیگر عنوان أجر المغنّیه صدق نمی کند. و حداقل این است که دلیل حرمت اطلاق ندارد.

عنوان های آخر مشوّق به حرام، ربطی به تصرّف در این پول ندارد مثل این که برای منبر در مجلس ترحیم شهید پول می گیرد که مردم تقبیح می کنند که مردم جون می دهند و او پول می گیرد. که ممکن است عنوان ثانوی پیدا کند ولی پولی که می گیرد حرام نیست. علاوه بر این که پول گرفتن مغنّی تشویق به حرام نیست. لذا فرمایش امام ره قابل مناقشه است.

و نیز اشکال آقای خویی به آقای سیستانی وارد است و اکثر کسانی که خلاف می کنند و آوازه خوان می آورند و پول می دهند می دانند که این کار حرام است و مغنّی شرعاً مستحقّ نیست و مجبور هم نیست که به او پول بدهد ولی به عنوان وفای به عقد این پول را می دهند لذا حرام می شود. و رضای مستقلّ این است که به عنوان وفای به عقد هم نباشد.

ص: ۱۰۱۷

بله اگر رضای مستقلّ را احراز کردیم اشکالی ندارد و این هایی که در بانک خصوصی پول می دهند باید ببینیم آیا به عنوان وفای به قرارداد پول می دهند که نمی شود پول را گرفت یا این که رضای مستقلّ دارند و حتّی اگر قرارداد هم در کار نبود طبق قوانین خودشان سود می دادند که دیگر گرفتن سود اشکالی ندارد.

در بحث قمار هم همین گونه است که اگر به عنوان وفای به عقد پول را بدهد گرفتن آن جایز نیست. ولی گاهی به عنوان وفای به قرارداد پول نمی دهد و نهایت عقد داعی می شود که الآن طیب نفس داشته باشد ولی وفای به عقد عنوان تقییدی نمی شود، که در این صورت گرفتن پول اشکالی ندارد.

لذا فرمایش آقای سیستانی و نه فرمایش امام ره به اطلاقه تمام نیست و همانی که آقای خویی و مرحوم استاد قائل بودند صحیح است.

موارد استثناء شده از رهان (خف و حافر و نصل)

آخرین مطلب بحث از موارد استثناء شده از حرمت شرط بندی است؛

بعد از این که ثابت شد که رهان و قرارداد شرط بندی مطلقاً حرام است. و این غیر از بیع به این شرط است که اگر قرعه به نام من آمد به من جایزه بدهید که رهان بر آن صادق نیست مثلاً چایی می خرد و می گوید اگر قرعه به نام من درآمد جایزه من را بدهی. که این هبه مشروطه یا بیع مشروطه یا صلح مشروطه است و بحث جدا دارد.

و شرط بندی و عقد رهان تنها در خفّ و حافر و نصل جایز است: و نوعاً فقهاء و لغویون گفته اند که: «خف» یعنی شتر و فیل و «حافر» اسب و بغل و حمار. و منظور ذو خفّ و ذو حافر و ذو نصل است. و به اسب حافر می گویند چون وقتی راه می رود زمین را می شکافد و حفر می کند.

ص: ۱۰۱۸

در کلمات نوعاً گفته اند که هدف از تجویز سبق و رمایه این است که مردم در جنگ مهارت پیدا کنند و مرحوم محقّق در شرایع به این مطلب تصریح می کند.

دو مطلب در این جا مطرح می شود:

تعدّی به مرکب و ابزار جنگی جدید

مطلب أول این که آیا می توان به ماشین های جنگی و سلاح های جنگی جدید تعدّی کرد: که نوع معاصرین تعدّی کرده اند چون هدف از سبق و رمایه آشنایی با ابزار جنگی است لذا عرف الغاء خصوصیت می کند. مرحوم خویی چنین تعبیر می کنند: کتاب السبق و الرمایه ؛ (مسأله ۵۳۹):لا بد فیهما من إیجاب و قبول، و إنما یصحّان فی السهام، و الحراب، و السیوف، و الإبل، و الفیله، و الخیل، و البغال، و الحمیر و لا یبعد صحه المسابقه فی جمیع الآلات المستعمله فی الحرب کالآلات المتداوله فی زماننا.(۱)

آقای سیستانی شبیه همین مطلب را دارند: السبق هو المعامله علی إجراء الخیل و ما شابهها فی حلبه السباق لمعرفه الأجود منها و الأفرس من المتسابقین، و الرمایه هی المعامله علی المناضله بالسهام مثلًا لیعلم حذق الرامی و معرفته بواقع الرمی، و فائده العقدین بعث النفس علی الاستعداد للقتال و الهدایه لممارسه النضال فی الحرب دفاعاً عن النفس و الدین و العرض و المال... مسأله ۵۶۷: یصح العقدان فی السهام و الحراب و السیوف و الإبل و الفیله و الخیل و البغال و الحمیر، و لا یبعد صحتهما فی جمیع الآلات المستعمله فی الحرب و منها الآلات المتداوله فی زماننا.(۲) (۳)

۱- (۱) منهاج الصالحین (للخوئی)، ج ۲، ص۱۱۹ .
۲- (۲) منهاج الصالحین (للسیستانی)، ج ۲، ص۱۷۳ .
۳- (۳) منهاج الصالحین، للسیستانی، ج ۲، ص۱۵۹.

ثبوت حکم نسبت به موارد مذکور در روایت

مطلب دوم مطلبی است که آقای صدر در تعلیقه منهاج جلد ۲ صفحه ۱۵۴ مطرح کرده اند که: وقتی نکته سبق و رمایه در قدیم استعداد قتال است در این روز دیگر موضوعیّت ندارد و اسب دوانی و تیراندازی تفریح و ورزش شده است. و می فرماید أقرب این است که دلیل اطلاق ندارد و شامل این زمان نمی شود که دیگر این ها از ابزار جنگی خارج شده است.

انصافاً اگر قرینه ای در این روایات بود که نکته این استثناء تمرین جنگی است فرمایش آقای صدر ره عرفی بود ولی ما قرینه لفظیه پیدا نکردیم و تنها در کلمات فقهاء مطرح شده است. و حکم هم دائر مدار حکمت نیست مثل نماز در سفر که حکمت قصر شدن نماز خستگی است ولی اگر با هواپیما هم مسافرت کند و خسته نشود باز نماز قصر است. لذا این اشکال پیش می آید که موارد استثناء شده همچنان جایز است و حکمت مقیّد نیست و تضییق نمی کند تا دیگر این موارد جایز نباشد.

در ذهن آقای صدر ره نکته ای وجود دارد و آن این که گاهی عرف از عنوان، مثالیّت می فهمد مثلاًـ وقتی گفته می شود درهم و دینار زکات دارد مثال برای نقد رایج است لذا احتیاط واجب می کنند که نقد رایج هم زکات دارد و نقد رایج آن زمان درهم و دینار بوده است و نقد رایج الآن تومان و دینار است و در موارد زیادی بر این نکته ثمره بار می کند ولی نوعاً ایشان احتیاط واجب می کند.

و در این جا هم اگر گفته شود که خف و حافر و نصل ظهور عرفی در مثالیّت برای مرکب حرب و آلت حرب دارد انصافاً فرمایش خوبی می شود ولی ما همچون ظهوری نه در این مثال و نه در مثال درهم و دینار نمی فهمیم. لذا لایبعد که جواز مسابقه در اسب دوانی و مانند آن نسبت به امروزی که از آلیّت حرب خارج شده است، اطلاق داشته باشد.

ص: ۱۰۲۰

أما این که آیا می شود به ماشین آلات جنگی تعدّی کرد:

بعیـد نیست زیرا این مطلب را بارها عرض کردیم و آقای داماد هم این مطلب را ذکر کرده انـد که ظهور عرفی حکمت در این است که معمّم است. و بعیـد هم نیست که حکمت بودن فهمیـده شود. و این حکمت در تیرانـدازی خیلی عرفی است مثـل این که مولا می گویـد: در شب کسـی را نگـذار پیش من بیایـد زیرا تاریک است و شـناخته نمی شوند و چه بسا سوء قصد داشـته باشـند. و این را به عنوان حکمت ذکر می کنـد. حال اگر در روز هوا تاریک شـد و حالت شب به وجود آمد عرف تعدّی می کنـد. و مثال فقهی این است که در روایت آمـده است که خداونـد متعال میته را حرام کرد لما فیه من فساد الأبـدان. و هروئین قطعاً موجب فساد بدن است و می گویند میته موجب فساد بدن است و حرام شده است و هروئین و شیشه که قطعاً بدن را فساد می کند حرام نباشد!

و لذا بعید نیست که حکمت جواز مسابقه اسب دوانی و تیراندازی موجب تعمیم نسبت به ابزار آلات جدید جنگی می شود. و عرف می فهمد که نکته تجویز، آمادگی برای جنگ است.

هر چنـد مـا اصـراری به این مطالبی که می گوییم نـداریم و فعلاً به صـدد ترسـیم أصل بحث هستیم زیرا این بحث نوعاً در فقه مطرح نشده است و به صورت فتوا مطرح شده است و این که نسـبت به مسابقه اسب دوانی در امروز اطلاق وجود نداشته باشد را تنها در کلام مرحوم صـدر بود و نیاز به بحث دارد. و ما راجع به این که حکمت مضـیّق باشـد اشـکال کردیم ولی بعید نمی دانیم که در این جا حکمت معمّم باشد.

و در جلسه بعد وارد بحث غیبت و بهتان می شویم که خیلی محل ابتلاء است.

کتاب الصلاه/اوقات فرائض /دلیل قاعده من أدرک/مسأله پنجم صاحب عروه(عدول از نماز سابق به لاحق) ۹۶/۰۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات فرائض /دلیل قاعده من أدرک/مسأله پنجم صاحب عروه(عدول از نماز سابق به لاحق)

اوقات نماز

ادامه مسأله چهارم عروه

دلیل قاعده من أدرک

بحث به مناسبت راجع به این واقع شد که دلیل قاعده من أدرک چیست.

تسالم أصحاب

ظاهراً بین أصحاب تسالم است که اگر کسی یک رکعت از نماز را در وقت درک کند واجب است که این نماز را به صورت أدایی انجام دهد و شارع در وقت توسعه اضطراریّه داده است و شکی نیست که اختیاراً کسی نمی تواند نماز را تا یک رکعت به آخر وقت مانده، تأخیر بیندازد ولی اگر تأخیر انداخت ولو عمداً، این قاعده شامل آن می شود. البته قدرمتیقّن جایی است که عمداً تأخیر نیدازد بلکه سهواً یا اضطراراً باشد. ولی به نظر ما، و لعلّه المشهور، اگر کسی عمداً هم تأخیر بیندازد هر چند معاقب است ولی موضوع قاعده من أدرک می شود.

و لکن غیر از تسالم أصحاب دلیل روایی آن را بررسی می کنیم؛

یک عده روایت مرسله و یک روایت معتبره ذکر شده است:

روایت معتبره عمار ساباطی

روایت معتبره روایت عمار ساباطی است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَإِنْ صَلَّى مِنَ الْغَدَاةِ رَكْعَةً ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ- فَلْيُتِمَّ الصَّلَاةَ وَ قَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ- وَ إِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ رَكْعَةً فَلْيَقْطَعِ الصَّلَاةَ- وَ لَا يُصَلِّ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ يَذْهَبَ شُعَاعُهَا.(۱)

۱- (۱) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۱۷، أبواب المواقیت، باب ۳۰، ح۳، ط آل البیت .

تقریب استدلال این است که: حضرت فرمود اگر یک رکعت از نماز صبح را قبل طلوع شمس درک کند نمازش را تمام کند.

مناقشه دلالی

این روایت نمی تواند دلیل قاعده من أدرک باشد زیرا قاعده من أدرک می گوید اگر یک رکعت وقت داری باید نماز بخوانی و این نماز أداء است ولی این روایت فرض کرده است که این شخص یک رکعت خوانده است و اتّفاقاً خورشید طلوع کرد و روایت هم نمی گوید نمازش أداء است بلکه می گوید باید نماز را به پایان برساند در مقابل این که اگر یک رکعت نخوانده است نماز را قطع کند و صبر کند تا شعاع خورشید تمام شود تا نهی از نماز در ابتدای طلوع آفتاب از بین برود. یعنی اگر یک رکعت را خوانده ای، نصفش را خوانده ای و نصف دیگر را بخوان تا تمام شود ولی اگر یک رکعت نخوانده ای نماز را قطع کن تا شعاع خورشید از بین برود. و نهی از نماز در ابتدای طلوع آفتاب و در انتهای غروب آفتاب در برخی روایات ذکر شده است و برخی قائل به حرمت اند ولی مشهور فقهای امامیه قائل به کراهت اند؛ (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الطَّاطَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ وَ عَلِيِّ بْنِ رِبَاطٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ- فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ الشَّمْسَ- تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ- وَ قَالَ لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تُصَلَّى الْمَغْرِب)(۱)

ص: ۱۰۲۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۳۴، أبواب المواقیت، باب۳۸، ح۱، ط آل البیت .

لذا نمی توان این روایت را بر قاعده من أدرک حمل کرد و از نماز صبح به بقیه روایات تعدّی کرد.

روایات مرسله

بله روایات مرسله بر قاعده من أدرک دلالت می کنند؛

مُحَمَّدُ بْنُ مَکِّیٍّ الشَّهِیدُ فِی الذِّکْرَی قَالَ رُوِیَ عَنِ النَّبِیِّ ص أَنَّهُ قَالَ: مَنْ أَدْرَکَ رَکْعَهً مِنَ الصَّلَاهِ فَقَدْ أَدْرَکَ الصَّلَاهَ.(۱)

قَالَ وَ عَنْهُ ع مَنْ أَدْرَکَ رَکْعَهً مِنَ الْعَصْرِ- قَبْلَ أَنْ یَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَکَ الْعَصْرَ.(۲)

مناقشه سندی

سند این روایات ضعیف است و نمی تواند دلیل قاعده قرار بگیرند.

نتیجه بحث

نتیجه این که عمده تسالم أصحاب است که اگر کسی این تسالم را به اجماع برگرداند و اجماع را هم مدرکی یا محتمل المدرک کند دیگر جوابی نمی توان داد.

ما تسالم را بالاتر از اجماع می دانیم و از آن وثوق پیدا می کنیم. لذا ما قاعده من أدرک را استناداً به تسالم أصحاب قبول کردیم.

نکته

توجّه شود که این قاعده تأخیر اختیاری را تجویز نمی کند هر چند اگر عمداً تأخیر انداخت این قاعده شامل او می شود.

و این که مرحوم خویی فرموده اند قاعده من أدرک در جایی صادق است که دنبال آن بدوی و تنها به مقدار یک رکعت به آن برسی لذا شامل تأخیر عمدی نمی شود؛

صحیح نمی باشد و من أدرک صدق می کند مثلاً اگر کسی عمداً تا سال آخر عمر استادی در درس شرکت نکند این تعبیر که «أدرکته فی آخر سنه عمره» صدق می کند. و تسالم منشأ اعتبار این روایات می شود لذا عنوان من أدرک موضوعیّت پیدا می کند علاوه بر این که تسالم هم بر عنوان من أدرک است که به نظر ما بر تأخیر اختیاری صادق است.

۱- (۳) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۱۸، أبواب المواقیت، باب ۳۰، ح۴، ط آل البیت .

۲- (۴) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۱۸، أبواب المواقیت، باب ۳۰، ح۵، ط آل البیت .

ما اجمالاً ـ به بحث های قاعده من أدرک اشاره کردیم و فرعی دیگر نیز هست که قبلاً اشاره کردیم؛ کسی که اگر تیمم کند کل نماز را در وقت درک می کند و اگر وضو بگیرد یک رکعت خارج وقت قرار می گیرد و نیاز به قاعده من أدرک پیدا می کند، باید تیمّم کند چون با قطع نظر از قاعده من أدرک وظیفه این شخص تیمّم است و با تیمّم هم دیگر موضوع برای قاعده من أدرک نخواهد بود. بله اگر عمداً وضو بگیرد موضوع قاعده من أدرک می شود و نمازش صحیح است.

فرع جدیدی مانده است که مطرح می کنیم تا روی آن تأمّل کنید؛

در فرضی که با تیمم هم تنها سه رکعت را درک می کند و با وضو دو رکعت را در وقت درک می کند وظیفه چیست.

این فرع در کلمات مطرح نیست ولی آقای خویی فرموده اند: در هر حال، چه وضو بگیرد و چه تیمّم کند، قاعده من أدرک مورد نیاز است لذا اطلاق دلیل شرطیّت وضو: اذا قمتم إلی الصلاه فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق می گوید باید وضو بگیرید.

ما شبهه ای را مطرح می کنیم ولی جواب نمی دهیم؛

مفاد قاعده من أدرک چیست: می گوید الضروره تقدّر بقدرها و به اندازه ضرورت اشکال ندارد خارج وقت باشد یا این که اگر یک رکعت داخل وقت بود دیگر فرقی ندارد همه رکعات باقیمانده خارج وقت باشد یا بعض رکعات خارج وقت باشد و می توان عمداً در فرضی که سه رکعت فرصت دارد و یک رکعت خارج وقت است نماز را تأخیر بیندازد تا تنها به اندازه یک رکعت باقی بماند و بعد نمازش را بخواند.

ص: ۱۰۲۵

قاعـده من أدرک تنهـا توسـعه اضـطراریه می دهـد وگرنه دلیل وقت لغو می شود که می گویـد مثلًا تا غروب شـمس فرصـت داری.

مسأله پنجم (عدول از نمازی به نماز دیگر)

مسأله لا یجوز العدول من السابقه إلی اللاحقه و یجوز العکس فلو دخل فی الصـلاه بنیه الظهر ثمَّ تبین له فی الأثناء أنه صلاها لا یجوز له العـدول إلی العصر بل یقطع و یشـرع فی العصـر بخلاف ما إذا تخیل أنه صـلی الظهر فدخل فی العصـر ثمَّ تذکر أنه ما صلی الظهر فإنه یعدل إلیها (۱)

عدم جواز عدول از سابق به لاحق

صاحب عروه فرموده اند:

اگر کسـی نماز ظهر بخوانـد و در أثناء نماز ظهر فهمیـد که نماز ظهر را قبلًا خوانده است؛ در این صورت نمی تواند از ظهر به عصـر عدول کند زیرا عدول از سابقه با لاحقه دلیل ندارد و تنها بر عدول از لاحقه به سابقه دلیل داریم (فانوها الاولی و فأتمها ظهراً) لذا نماز محکوم به بطلان است و باید نماز را قطع می کند و نماز ظهر را شروع می کند.

این فرمایش علی القاعده است زیرا عنوان نماز ظهر و عصر قصدی است و این شخص هم قصد نماز ظهر داست و این که نماز ظهر یا عصر را قصـد نکنیم و خود به خود یا با عـدول نیّت در أثناء، نماز ظهر یا عصـر شود نیاز به دلیل خاص داریم و تنها بر عدول از لاحقه به سابقه دلیل داریم که عدول در أثناء مصحّح است.

(وجوه صحّت نماز سابق)

تفصیل بین خطای در تطبیق و تقیید

۱- (۵) العروه الوثقی، للسید الیزدی، ج ۱، ص۵۲۲ ، ط جماعه المدرسین.

این فرمایش باید توضیح داده شود:

ایشـان در مسـأله سـی مسائـل از احکـام النیه بین خطـای در تطبیق و تقییـد تفصـیل داده است که شخصـی که نماز ظهر را قبلاً خوانـده بود و فکر کرد نماز ظهر را نخوانده و نیّت نماز ظهر کرد و در أثناء نماز یادش آمد که نماز ظهر را خوانده است؛ اگر از بـاب خطـای در تطبیق است نمـازش به عنوان نماز عصر علی القاعـده صـحیح است و اگر تقییـد است نمازش باطل است و خطای در تطبیق این است که اگر این شخص می دانست نماز ظهر را خوانده است الآن نماز عصر را می خواند یا می گذاشت بعـداً بخوانـد یا أصـلاً نمی خوانـد. اگر می دانست الآن نماز عصـر واجب است و نماز ظهر را خوانـده است، نماز عصـر را می خوانـد پس در واقع این شـخص قصـد امتثال أمر فعلی دارد و خطای در تطبیق دارد که نماز ظهر را قصـد کرده است و مقصود أصـلی او امتثال أمر فعلی بوده است که فی علم الله به نماز عصـر تعلّق گرفته است. ولی اگر تقییـد باشـد یعنی اگر می دانسـت نماز ظهر را خوانده است الآن نماز عصـر را نمی خواند، نماز باطل می شود. و مناسب بود این تفصیل را در این بحث ذکر می کرد.

مناقشه در تفصیل

مرحوم خویی در همان مسأله به این تفصیل اشکال کرده است که:

خطای در تطبیق در عناوین قصـدیه معنا نـدارد زیرا مقوّم عنوان قصـدی، قصد است و وقتی قصد نماز عصـر نکرده ای و قصـد نماز ظهر کرده ای و نماز ظهر مباین با نماز عصـر است، ما قصـد لم یقع و ما وقع لم یقصـد نماز عصـر تا قصـد نشود واقع نمی شود؛ مثل این که پـدری به پسـرش می گویـد که به زیـد قرض بـده و فکر کرد که پدر به او گفت به زید هبه کن و هبه بر او واجب شـده است و این پسـر هم خطـای در تطـبیق کرد و پـول را به زیـد هبه کرد که در این صورت نمی توان گفت این پول قرض می شود چون خطای در تطبیق است و پسـر قصـد امتثال أمر فعلی پـدر داشت و هیـچ گاه حاضـر به هبه به زید نبود ولی فکر می کرد أمر پدر به هبه است. عنوان قصدی قوامش به أمر است و در این فرض هبه واقع می شود.

بله در همین مثال هبه گاهی پسر قصد «ما أمر به أبی» می کند و قصد هبه نمی کند ولی فکر می کند که مأمور به، هبه است که این خطای در اعتقاد است و تقارن قصد با خطای در اعتقاد است و مشکل ندارد و مشکل در جایی است که خطای در اعتقاد را منشأ قصد قرار دهیم و آن أمر اشتباه را نیّت کنیم: مرحوم خویی مثال می زنند که شما فکر می کردید از طرف زید أجیر شده اید بعد که نماز خواندید فهمیدید که از طرف عمرو أجیر بوده اید که گاهی در تقارن اعتقاد است یعنی قصد در هنگام نماز افراغ ذمّه من استأجرت عنه بوده است ولی در کنارش اعتقاد اشتباهی وجود داشته که من استأجرت عنه زید بوده است. ولی اگر واقعاً قصد کند که از طرف زید نماز می خوانم بعد فهمید که باید از طرف عمرو نماز می خواند این نماز از زید واقع می شود.

انصافاً تقارن در خطای در اعتقاد نادر است و معمولاً انسان قصد می کند مثلًا اگر می داند نماز ظهر را نخوانده است قصد نماز ظهر می کند نه این که بگوید قصد امتثال أمر فعلی می کنم که فکر می کنم به نماز ظهر تعلّق گرفته است، و عوام الناس قصد نماز ظهر می کنند.

و انصافاً این اشکال مرحوم خویی قوی است. و این که بعضی ها می گویند عقلاء به قصد أولی اعتناء می کنند و قصد ثانوی را الغاء می کنند دلیل ندارد و چه کسی می گوید عقلاء قصد ثانوی را الغاء می کنند مثل مثال هبه که عقلاء می گویند عنوان هبه را قصد کردی که قصد ثانوی است و هبه واقع می شود با این که قصد أولی امتثال أمر پدر بود.

ص: ۱۰۲۸

لذا کلام صاحب عروه در مقام تامّ است.

شمول حدیث لاتعاد نسبت به نماز سابق

مطلبی در این بحث باقی مانده است:

برخی گفته اند: علی القاعده این نمازی که به قصد ظهر خواندیم و فهمیدیم نماز ظهر را خوانده ایم، باطل است ولی حدیث لاتعاد می گوید این نماز صحیح است و نیاز به اعاده ندارد.

مناقشه

ولی به نظر ما این دلیل تمام نیست:

زیرا باید عرفاً اعاده صدق کند و اگر نماز ظهر را قطع کند و نماز عصر را بخواند صدق نمی کند که نماز عصر را اعاده کرد بلکه می گویند نماز عصر را خواند زیرا اعاده تکرار عملی است که متّحد الذات است و ذات این نماز، نماز ظهر است و خواندن نماز عصر، نماز جدیدی است و تکرار نماز قبل نیست و می گویند إئت بصلاه العصر و نمی گویند أعد صلاه العصر. و لاتعاد الصلاه در مقابل أعد الصلاه است و در این جا أعد الصلاه صدق نمی کند.

شمولیت تعلیل «انما هی أربع مکان أربع» در مقام

بله ممکن است وجه دیگری برای صحّت این نماز ذکر شود که:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ:... قَالَ إِذَا نَسِيتَ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ الْعَصْرَ فَذَكَرْتَهَا- وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِكَ- فَانْوِهَا الْأُولَى ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ- فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ...(1)

در این صحیحه امام علیه السلام تعلیل کرد که «انما هی أربع مکان أربع» و علّت موجب تعمیم می شود لذا این نماز ظهر هم أربعٌ که مکان أربع رکعات نماز عصر واقع می شود.

ص: ۱۰۲۹

۱- (۶) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۹۱، أبواب المواقیت، باب۶۳، ح۱، ط آل البیت .

مناقشه

و لکن این وجه هم صحیح نمی باشد زیرا:

علّت موجب تعمیم می شود ولی حکم تغییر نمی کند: إن جائک زید فأکرمه فإنه عالم که می توان از زید تعدّی کرد ولی حکم اکرام را که نمی توان تغییر دارد. و در این روایت حکم فانوها الاولی است نه فانوها الثانیه لذا هر نماز مترتّبی که شبیه ظهر و عصر بود این حکم در مورد آن جاری است و این حکم مختص نماز ظهر و عصر نمی باشد ولی نمی توان حکم را تغییر دارد و گفت: فانوها الثانیه. تعلیل تنها این را می گوید که حکم فانوها الاولی نسبت به ظهر و عصر خصوصیّت ندارد.

و ما بارها عرض کرده ایم که اگر مثلاً از بیع سمک در آجام نهی کرده باشد به این تعلیل که لأنّه غررٌ، باید بررسی کنیم که تعلیل برای چه می باشد و زیرا تعلیل تنها از مورد الغاء خصوصیّت می کند و حکم را با تعلیل نمی توان تغییر داد:

اگر مراد این باشد که بیع سمک نهی دارد زیرا سمک غرر است، به این معنا خواهد بود که از بیع هر چه که غرر است نهی داریم ولی حکم نهی از بیع است و سمک موضوعیّت ندارد.

ولی اگر مراد این باشد که بیع سمک نهی دارد چون بیع سمک غرر است: که به این معنا خواهد بود که بیع سمک مورد تعلیل است لذا هر غرری چه بیع و چه غیر بیع اگر غرری باشد نهی دارد.

آخرین مطلبی که در جلسه بعد بررسی می کنیم این است که:

اگر کسی مسافر بود و نماز ظهر شکسته را شروع کرد و بعد فهمید که باید تا ده روز بماند و تنها چهار رکعت به آخر وقت مانده است، این شخص چه وظیفه ای دارد.

كتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /مستند قاعده من أدرک/مسأله ششم عروه ۹۶/۰۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: كتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /مستند قاعده من أدرك/مسأله ششم عروه

اوقات نماز های یومیه

راجع به قاعده من أدرک نکاتی باقی مانده که مناسب است بیان کنیم؛

در کلمات فقهاء قاعده من أدرك بیان شده است:

مرحوم شیخ در خلاف می فرمایند:

مسأله ۱۱ [حكم من أدرك من الوقت ركعه]: إذا صلى من الفجر ركعه ثم طلعت الشمس أو صلى من العصر ركعه و غابت الشمس، فقد أدرك الصلاه جميعها في الوقت، و هو ظاهر مذهب الشافعي و هو قول ابن خيران من أصحابه و به قال أحمد و إسحاق و عامه الفقهاء.

و ذهبت طائفه من أصحاب الشافعي إلى أنه يكون مدركا للركعه الاولى في وقتها و قاضيا للآخرى في غير الوقت. و قال المرتضى رحمه الله من أصحابنا: أنه يكون قاضيا لجميع الصلاه.

دليلنا: إجماع الفرقه المحقه، فإنهم لا يختلفون في أن من أدرك ركعه من الفجر قبل طلوع الشمس يكون مؤديا في الوقت، و انما اختلفوا في أن هذا هل هو وقت اختيار، أو وقت اضطرار، فأما أنه وقت الأداء فلا خلاف بينهم فيه.(۱)

در مبسوط هم راجع به نماز عصر فرموده است:

فإن لحق بركعه من العصر قبل غروب الشمس لزمه العصر كلها. و يكون مؤديا لها لا قاضيا لجميعها و لا لبعضها على الظاهر من المذهب(۲)

ایشان در خصوص نماز صبح و نماز عصر این ادّعا را مطرح کرده است. ولی آیا راجع به نماز ظهر و مغرب در فرضی که پنج رکعت به انتهای وقت مانده است هم قاعده من أدرك می گوید ابتدا نماز ظهر و مغرب را بخوان. این مطلب در کلمات این بزرگان نیست.

ص: ۱۰۳۱

۱- (۱) الخلاف، الشيخ الطوسي، ج ۱، ص۲۶۸ .

۲- (۲) المبسوط في فقه الإماميه، الشيخ الطوسي، ج ۱، ص۷۲ .

در مختلف با این که قاعده من أدرک را قبول کرده است ولی صریحاً فرموده است که اگر پنج رکعت به غروب آفتاب وقت باقی است باید نماز عصر را بخواند. و شاید قاعده من أدرک را در مورد نماز آخر یعنی نماز عصر و عشاء و صبح قبول دارد، نه نماز ظهر که بعد آن عصر است یا نماز مغرب که بعد از آن نماز عشاء است؛

مسأله: لو ضاق الوقت عن الفریضه و تمکّن من صلاه رکعه منها فی الوقت وجبت علیه تلک الفریضه. و هل یکون مؤدّیا لها أجمع، أو قاضیا لها أجمع، أو مؤدیا لتلک الرکعه و قاضیا لباقیها؟. قال الشیخ: بالأوّل، قال: و فی أصحابنا من قال: یکون قاضیا لجمیعها. و نقله فی الخلاف عن السید المرتضی. و منهم من قال: یکون قاضیا لبعضها. فامّا أنّ لحق أقل من رکعه فإنّه لا یکون أدرک الصلاه، و یکون قاضیا بلا خلاف بینهم... لنا: قوله تعالی «أَقِمِ الصَّلاهَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ». و هو یدلّ علی وجوب الصلاه الی حد الغسق، خرج عنه ما إذا لحق أقل من رکعه للإجماع، فیبقی الباقی علی عمومه.

و ما رواه عمار الساباطی، عن أبی عبد اللّه- علیه السلام- عن الرجل إذا غلبته عینه أو عاقه أمر أنّ یصلّی الفجر ما بین أنّ یطلع الفجر الی أنّ تطلع الشمس و ذلک فی المکتوبه خاصّه، فإن صلّی رکعه من الغداه ثمّ طلعت الشمس فلیتمّ الصلاه و قد جازت صلاته، و ان طلعت الشمس قبل أنّ یصلّی رکعه فلیقطع الصلاه و لا یصلّی حتی تطلع الشمس و یذهب شعاعها.

و أمّا کون الصلاه أداء، فلما رواه الأصبغ بن نباته قال: قال أمیر المؤمنین- علیه السلام-: من أدرک من الغداه رکعه قبل طلوع الشمس فقد أدرک الغداه تامّه.(۱)

ص: ۱۰۳۲

۱- (۳) مختلف الشیعه فی أحکام الشریعه، العلامه الحلّی، ج ۲، ص۵۲ .

بررسی أدله قاعده من أدرک

مختلف برای قاعده من أدرک استدلال می کند:

۱-یکی به آیه شریفه أقم الصلاه لدلوک الشمس إلی غسق اللیل استدلال می کند: که اطلاق دارد و شامل فرضی که یک رکعت هم درک شود می شود و می گوید أقم الصلاه. و این که اطلاق آن شامل کمتر از یک رکعت هم می شود درست است ولی با اجماع خارج شده است.

این استدلال ناتمام است زیرا ظاهر آیه این است که نماز را قبل از غسق اللیل بخوانیم و اگر تنها یک رکعت به آخر وقت مانده است دیگر از اتیان تکلیف عاجز خواهم بود و آیه شامل این صورت نمی شود.

۲-و به روایت عمار ساباطی استدلال کرده است که جلسه قبل مطرح کردیم:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ: فَإِنْ صَلَّی مِنَ الْغَدَاهِ رَکْعَهً ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ- فَلْیُتِمَّ الصَّلَاهَ وَ قَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ- وَ إِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ أَنْ یُصَلِّیَ رَکْعَهً فَلْیَقْطَعِ الصَّلَاهَ- وَ لَا یُصَلِّ حَتَّی تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ یَذْهَبَ شُعَاعُهَا.(۱)

سند این روایت ضعیف است زیرا در سند علی بن خالد است که توثیق ندارد.

۳-و به روایت أصبغ بن نباته استدلال کرده است:

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ بْنِ أَبِی الْخَطَّابِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی جَمِیعاً عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِی جَمِیلَهَ الْمُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِیفٍ عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَهَ قَالَ: قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع مَنْ أَدْرَکَ مِنَ الْغَدَاهِ رَکْعَهً قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ- فَقَدْ أَدْرَکَ الْغَدَاهَ تَامَّهً.(۲)

۱- (۴) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۱۷، أبواب المواقیت، باب ۳۰، ح۳، ط آل البیت .

۲- (۵) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۱۷، أبواب المواقیت، باب ۳۰، ح۲، ط آل البیت .

که سند این روایت هم ضعیف است و در سند أبی جمیله مفضّل بن صالح است که تضعیف شده است. و مورد روایت هم نماز صبح است.

-عمده دلیل که مرحوم خویی هم فرموده است تنها دلیل قاعده من أدرک است، روایت موثّقه عمّار است که سند آن هم خوب است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ: فَإِنْ صَلَّى رَكْعَةً مِنَ الْغَدَاةِ ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ- فَلْيُتِمَّ وَ قَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ.(۱)

مرحوم خویی در رابطه با این موثقه مطالبی را مطرح کرده است و اشکالاتی که ذکر کردیم در کلام ایشان ذکر شده است و خواسته اند جواب بدهند؛

اشکال أول: مورد روایت نماز صبح است و احتمال خصوصیت برای نماز صبح داده می شود.

جواب: نماز صبح خصوصیّت ندارد بلکه أسوأ حالاً است زیرا یک رکعت از نماز صبح را که در وقت درک می کنیم یک رکعت بعد مصادف با طلوع شمس می شود که نماز مکروه است.

اشکال دوم (که جلسه قبل به آن اشاره کردیم): روایت نمی گوید اگر به اندازه یک رکعت وقت بود سریع نماز را بخوان بلکه می گوید نمازی که شروع کرده ای تمام کن(ان صلّی رکعه فلیتم)

جواب: ظاهر «فلیتمّ الصلاه و قد جازت صلاته» این است که این نماز به صورت أدایی می باشد و که معنایش این است که وقت باقی است و ظاهر قضیه شرطیه این نیست که اگر این مطلب اتّفاق افتاد که یک رکعت از نماز صبح را خواندید و بعد اتّفاقاً آفتاب زد حکمش چیست بلکه این قضیه شرطیه به نحو قضیه حقیقیه است و ظاهر آن این است که وقت نماز صبح برای کسی که یک رکعت از نماز صبح را قبل از طلوع شمس درک کند توسعه پیدا می کند و وقت أدایی اضطراری می شود وگرنه تعبیر به و قد جازت صلاته نمی کردند که به این معنا است که نماز صحیح است و تامّ است و به همان معنایی که متوقّع بود واقع می شود و متوقّع این بود که أدایی واقع شود. و لذا این که بگوییم این نماز قضا است یا تلفیق از أداء و قضاء است خلاف ظاهر أدله است.

ص: ۱۰۳۴

۱- (۶) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۱۷، أبواب المواقیت، باب ۳۰، ح۱، ط آل البیت .

به نظر ما اشكال فنّى به فرمايش آقاى خويى وارد است:

عرض كرديم كه حتّى سيّد مرتضى كه گفته است كل نماز صبح كه يك ركعت آن قبل طلوع شمس درك مى شود قضا است نگفته است كه لازم نيست الآن بخوانيد بلكه بايد الآن خوانده شود و كل آن قضا مى شود چون نتيجه تابع أخصّ مقدّمتين است. و لذا تسالم وجود دارد و مؤيّد اين تسالم اين است كه عامّه فقهاى أهل سنّت هم قائل به قاعده من أدرك اند. و از أئمه نه تنها خلاف آن صادر نشده است بلكه اين أحاديث به عنوان مؤيد آن صادر شده است و اين موجب وثوق مى شود به اين كه در زمان أئمه اين قاعده مطرح بوده است. و اگر اين قاعده در زمان أئمه بين شيعه و عامه مطرح بوده است هر چند مدركى باشد ولى معتبر است و اين كه اجماع مدركى را معتبر نمى دانيم به اين خاطر است كه اجماع در زمان غيبت كشف از نظر أصحاب أئمه در زمان أئمه نمى كند. و گرنه اگر نظر أصحاب أئمه در زمان أئمه را بفهميم و حال آن كه ردعى صورت نگرفته باشد بلكه مؤيد هايى هم صادر شده باشد معتبر خواهد بود. لذا وثوق به قاعده من أدرك پيدا مى شود.

ولى اگر اين تسالم را ناديده بگيريم از نظر فنّى اشكالى هايى وجود دارد كه عرض مى كنيم. بلكه در تسالم هم مى توان اشكال كرد كه تسالم در مورد نماز صبح و نماز عصر بود و نهايت نماز عشاء هم به آن دو ملحق شود. ولى تسالم در مورد نماز ظهر و مغرب در فرضى كه پنج ركعت به انتهاى وقت مانده است ثابت نيست و روايتى هم نداريم.

و این که مرحوم خویی فرمود: نماز صبح أسوأ حالاً است و احتمال خصوصیّت ندارد:

صحیح نیست و احتمال می دهیم که نماز صبح و عصر خصوصیت داشته باشند زیرا بعد از نماز صبح و عصر نماز دیگری نیست و آخرین نماز اند و لذا نمی توان به نماز ظهر و مغرب تعدّی کرد.

شبهه این است که: به قول علّامه در مختلف، شاید این، وقت عصر باشد.

راجع به وجه ثانی که مرحوم خویی فرمود قضیه حقیقیه است:

اشکال می شود که از کجای این قضیه حقیقیه استفاده می شود که اگر یک رکعت تا طلوع آفتاب مانده است واجب است نماز صبح را بخواند. این روایت می گوید اگر یک رکعت از نماز را خواندی واجب است نماز را ادامه بدهی و جازت صلاته یعنی نمازش صحیح است و به این معنا نیست که وقع صلاته أداءً، و نماز صحیح است به این معنا نیست که نماز أداء است.

و فلیتم الصلاه در مقابل یقطعها است و به معنای أدایی بودن نماز نیست و هر چند یقطعها در روایت دیگر بود ولی نیازی به این ذیل نداریم و متفاهم عرفی از خود این روایت این است که اگر نیم رکعت را درک کند این حکم فلیتم الصلاه را ندارد و أمر به اتمام نماز ندارد یعنی نماز را قطع می کند و این نیم رکعت قد جازت صلاته ندارد.

انصافاً این که بخواهیم از این روایت بفهمیم این نماز صبحی که یک رکعت آن قبل از طلوع شمس است، أدا است و مبادرت به آن واجب است در غایت اشکال است.

لذا عمده به نظر ما تسالم است و بعید نمی دانیم در کل نماز ها تسالم وجود داشته باشد.

ص: ۱۰۳۶

و تعبیری در خلاف است که شاید از خلاف نباشد: مسأله۱۱ حکم من أدرک من الوقت رکعه ولی در ادامه می گوید: اذا صلّی من الفجر رکعه أو صلّی من العصر رکعه و راجع به بقیه نماز ها چیزی نگفته است.

در مختلف، مطلق بود و اختصاص به نماز خاصی نداشت: لو ضاق الوقت عن الفریضه و تمکّن من صلاه رکعه منها فی الوقت وجب علیه تلک الفریضه.

و لذا ما بعید نمی دانیم تسالم أصحاب هم أعم از نماز صبح و عصر باشد هر چند احتیاط این است که در پنج رکعت به غروب آفتاب دو نماز را به نیّت ما فی الذمه بخواند زیرا به قول مختلف احتمال دارد نماز أول عصر باشد و دومی ظهر باشد. البته در نماز مغرب و عشاء که عدد فرق می کند اگر پنج رکعت به نیمه شب ماند است راهی برای احتیاط تام نیست و با نیّت ما فی الذمّه احتیاط انجام نمی شود.

ما در این جا خواستیم اشکالات بحث را مطرح کنیم و غرض این بود که مستند قاعده من أدرک را مورد بررسی قرار دهیم.

مسأله ششم از مسائل عروه

إذا کان مسافرا و قد بقی من الوقت أربع رکعات فدخل فی الظهر بنیه القصر ثمَّ بدا له الإقامه فنوی الإقامه بطلت صلاته و لا یجوز له العدول إلی العصر فیقطعها و یصلی العصر و إذا کان فی الفرض ناویا للإقامه فشرع بنیه العصر لوجوب تقدیمها حینئذ ثمَّ بدا له فعزم علی عدم الإقامه فالظاهر أنه یعدل بها إلی الظهر قصرا (۱)

۱- (۷) العروه الوثقی، السید محمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۲، ص۲۶۱، ط جماعه المدرسین.

اگر مسافر در چهار رکعت به غروب مانـده مشـغول نماز ظهر شود و بعد قصد اقامه کند در این صورت از نماز ظهر دو رکعتی به نماز عصر چهار رکعتی نمی تواند عدول کند زیرا عدول از سابقه به لاحقه دلیل ندارد.

حال اگر چهار رکعت مانـده به غروب شروع به خواندن نماز عصـر کرد و از نیّت اقامه عدول کرد در این جا از نماز عصـر به نماز ظهر دو رکعتی عدول می کند.

مناقشه در کلام صاحب عروه

این اشکال را ما در ذهن داشتیم و دیدیم مرحوم خویی هم این اشکال را مطرح کرده اند:

دلیل بر عدول از لاحقه به سابقه مختصّ به جایی است که وظیفه مکلّف اتیان به سابقه بوده است و از روی نسیان نماز عصر را شروع کرد و لذا می گوید از نماز عصر به ظهر عدول کن.

و این کسـی که در آخر وقت مشـغول نماز عصـر شد و از نیّت اقامه عدول کرد وظیفه اش نماز عصـر بود، نه نماز ظهر. و نیّت اقامه کاشف نیست؛ اگر قصد اقامه عشره أیام کردیم و فراموش کردیم نماز ظهر و عصر را بخوانیم و قضا شد ولی بعد از قصد اقـامه برگشتیم که در این صورت بایـد قضـای نمـاز را به صورت تمـام به جـا بیـاوریم زیرا مادامی که قصـد اقامه داریم وظیفه واقعیه، تمام خوانـدن نماز است و عدول قاطع من حین است نه این که کاشف باشد از این که از ابتدا نماز تمام نبوده است. بله عدول بعد از رباعیه تامه اثر ندارد و اگر یک نماز چهار رکعتی خوانده شد دیگر عدول اثر ندارد ولی اگر قبل از خواندن نماز چهار رکعتی عـدول کردیم وظیفه به قصـر تبدیل می شود ولی از این به بعد وظیفه قصـر می شود و در قبل وظیفه او تمام بوده است.

و دلیل عدول از لاحق به سابق برای جایی است که از ابتدا وظیفه او نماز ظهر بود و فراموش کرد: اذا نسیت الظهر فصلیت العصر فذکرت فانوها الاولی که به این معنا است که نانوها ما وجب أولاً. و در محل بحث بعد از عدول از نیّت اقامه وظیفه عوض می شود و قبلاً وظیفه من ظهر نبوده است. لذا باید نماز عصر را قطع کنم و نماز ظهر را شکسته بخوانم.

اگر گفته شود: در حال تشهّد نماز عصر اگر عدول کنم و با سلام نماز ظهر واقع شود نماز عصر را هم می خوانیم ولی طبق قول به عدم عدول اگر نماز را بشکند و عصر را شروع کند نماز ظهر او قضا می شود.

می گوییم: اشکالی ندارد زیرا مقتضای قاعده و صناعت همین است و چاره ای نیست.

ما راجع به حکم تکلیفی بحث نکرده ایم که آیا می تواند نیّت اقامه یا نیّت عدول از اقامه کند و این بحث دیگری است.

بحث بعد وقت فضیلت نماز است.

کتاب الصلاه/اوقات فرائض /مسأله هفتم عروه (استحباب تفریق بین دو نماز) ۹۶/۰۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات فرائض /مسأله هفتم عروه (استحباب تفریق بین دو نماز)

اوقات نماز های یومیه

مسائل عروه

نکته باقیمانده راجع به فرع ششم

فرع ششم این بود که شخصی در سفر نیّت اقامه کرده است و نماز ظهر و عصر را هم نخوانده و می داند چهار رکعت بیشتر به غروب آفتاب نمانده است لذا نماز عصر را شروع می کند و قبل از این که وارد رکوع رکعت سوم بشود از نیّت اقامه عدول می کند.

ص: ۱۰۳۹

ما گفتیم عدول از این نماز عصر به نماز ظهر دو رکعتی صحیح نیست (خلافاً لصاحب العروه) و باید نمازش را بشکند و اگر سه رکعت به آخر وقت فرصت دارد نماز ظهر را شروع کند و بعد نماز عصر را بخواند.

ولی این مطلب در فرضی که اگر نمازش را بشکند بیش از دو رکعت تا غروب آفتاب فرصت ندارد، نمی آید:

زیرا وقتی نماز عصر چهار رکعتی را شروع می کند و در رکعت دوم از نیّت اقامه عدول کرد هر چند نمی تواند به ظهر عدول کند ولی اگر نمازش را قطع کند باز باید نماز عصر را بخواند لذا در این حال ترتیب بین ظهر و عصر جزماً ساقط است زیرا

متمکّن از رعـایت ترتیب نیست. لـذا همین نمـاز عصـر را که به عنوان چهار رکعتی شـروع کرده است در فرض عـدول از نیّت اقامه، نماز را قصری تمام می کند. و نماز تمام و قصر خلافاً للسید المیلانی قدس سره عنوان قصدی نیست بلکه اختلاف واقعی دارند؛ لذا اگر کسـی نماز ظهر را با نیّت اقامه شروع کند و قبل از این که وارد رکوع رکعت سوم شود از نیّت اقامه عدول کند وظیفه این است که همین نمـاز را که به عنوان چهـار رکعتی شـروع کرده است به عنوان قصـر قرار دهـد. و یـا بر عکس، نمـاز شکسـته را شـروع می کنـد و نیّت اقامه نداشت و قبل از سـلام نماز دو رکعتی، نیّت اقامه کرد که در این صورت همین نماز را تمام قرار می دهد و دو رکعت دیگر می خواند.

لـذا در محل بحث همین نماز عصـری که چهار رکعتی شـروع کرد چون در رکعت دوم از نیّت اقامه عدول کرد باید به عنوان نماز عصـر قصـری قرار دهد و سـلام دهد و چون ما قائل به وقت مختص عصر نیستیم می گوییم دو رکعت نماز ظهر قصری را بخواند.

ص: ۱۰۴۰

خلاصه این که: اگر با قطع کردن نماز عصر به اندازه سه رکعت وقت دارد باید نماز عصر را قطع کند و أول ظهر و بعد عصر را می خواند. ولی اگر به اندازه دو رکعت بیشتر وقت ندارد همین نماز عصری که به عنوان تمام شروع کرد نماز عصر قصری قرار می دهد و بعد از آن نماز ظهر را می خواند.

مسأله هفتم عروه (استحباب تفریق بین دو نماز)

یستحب التفریق بین الصلاتین المشترکتین فی الوقت کالظهرین و العشائین و یکفی مسماه و فی الاکتفاء به بمجرد فعل النافله وجه إلا أنه لا یخلو عن إشکال (۱)

مشهور قائلند که تفریق بین نماز ظهر و عصر و بین نماز مغرب و عشاء مستحبّ است و جمع بین دو نماز مکروه و مرجوح است. بحث شده است که تفریق بین نماز ظهر و عصر به مقدار اتیان به نوافل عصر و تفریق بین نماز مغرب و عشاء به اتیان به نوافل مغرب صدق می کند یا نه. و خیلی از فقهاء فرموده اند صدق می کند و صاحب عروه هم به همین فتوا می دهد (یکفی مسماه)

این مطلب غیراز بحث رعایت اوقات فضیلت نماز است که استحباب آن از مسلّمات است: مستحبّ است نماز مغرب عند غروب الشمس و عشاء عند سقوط الشفق و زوال حمره مغربیه، نماز ظهر را قبل از رسیدن سایه به دو هفتم شاخص بخوانیم.

و بحث در این است که اگر مثلاً ساعت چهار بعد از ظهر بخواهم نماز ظهر و عصر را بخوانم. و نماز ظهر را می خوانم و فرض هم کنید که نافله عصر را نمی خواهم بخوانم و یا مسافر هستم و نافله ساقط است و یا روز جمعه است و بین نماز جمعه و عصر نافله ای نیست، که این جا اثر ظاهر می شود و ظاهر مشهور این است که مستحبّ است کمی صبر کند زیرا تفریق بین نماز ظهر و عصر مستحبّ است، با این که وقت فضیلت ظهر گذشت و چه بسا وقت فضیلت عصر هم گذشته باشد ولی جمع بین دو نماز مرجوح است.

ص: ۱۰۴۱

۱- (۱) العروه الوثقی، السید محمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۲، ص۲۶۱، ط جماعه المدرسین.

لذا أمر به اتیان فرائض در وقت فضیلت برای اثبات نظر مشهور کافی نیست. (و البته برخی از محشّین عروه مثل مرحوم خویی استحباب تفریق را به عنوانه قبول نکرده اند و در أدله آن اشکال کرده اند.)

أدله استحباب تفریق بین دو نماز

برای فتوای مشهور به عده ای از روایات استدلال شده است؛

روایت شهیدره در ذکری

مُحَمَّدُ بْنُ مَکِّیٍّ الشَّهِیدُ فِی الذِّکْرَی نَقْلًا مِنْ کِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص کَانَ فِی السَّفَرِ- یَجْمَعُ بَیْنَ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ وَ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ- إِنَّمَا یَفْعَلُ ذَلِکَ إِذَا کَانَ مُسْتَعْجِلًا قَالَ- وَ قَالَ ع وَ تَفْرِیقُهُمَا أَفْضَلُ.(۱)

بررسی دلالت

دلالت روایت تمام است: تفریقهما أفضل اطلاق دارد و شامل جایی که نماز را با تأخیر می انداخت می شود و این روایت مربوط به وقت فضیلت نیست. پیامبر صلی الله علیه و آله در مزدلفه با تأخیر دو ساعته نماز مغرب و عشاء را می خواند (کان یجمع بینهما فی المزدلفه)

بررسی سند

مرحوم خویی فرموده اند که شهید در ذکری سندی به کتاب ابن سنان ذکر نکرده است و سند مجهول است. (شبیه اشکالی که در مستطرفات سرائر دارد)

و ممکن است ادّعا شود که اطمینان به اشتباه شهید أول پیدا می شود زیرا نمی شود چنین حدیثی که باید از متقدّمین به متأخّرین برسد، باشد و نه کلینی و نه صدوق و نه شیخ این حدیث را نیاورده باشند.

این اشکال مرحوم خویی به نظر ناتمام می آید:

ص: ۱۰۴۲

۱- (۲) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص ۲۲۰، أبواب المواقیت، باب ۳۱، ح۷، ط آل البیت .

أما این که شهید ره به کتاب ابن سنان طریق ذکر نکرده است:

أولاً خود مرحوم خویی در ابتدای بحث طهارت به روایات شهید ره از کتب أصحاب مثل کتب عیسی بن قاسم، عمل می کرد ولی بعداً از این نظر بر گشت.

ثانیاً اگر شهید أول ره سند هم ذکر می کرد سند به نسخه نبود لذا ذکر سند و عدم ذکر آن تأثیری ندارد؛ شهید ثانی مطرح کرده است که شهید أول برای نوزادهای خودش اجازه نقل حدیث می گرفت و وقتی هم به دیگران اجازه می داد اجازه ای عام می داد: أجزت له أن یروی جمیع ما صحّ لی روایته و این طور نبوده است که نسخه کتاب مثلاً عبدالله بن سنان را بیاورند و بگویند این را از استادم گرفته ام و استادم هم از استادش تا به شیخ طوسی برسد و من هم همین نسخه را به شما می دهم.

بلکه عناوین زیادی از کتب مطرح بوده است و اجازه نقل حدیث می گرفتند و خود به بازار می رفتند و نسخه هایی را پیدا می کردند و با قرائن مطمئن می شدند که این نسخه ی معتبره از کتاب عبدالله بن سنان است.

و اگر می گویید شاید شهید ره اجتهاد کرده است می گوییم أصاله الحس این احتمال را نفی می کند.

پس عرض ما این است که ذکر سند و عدم ذکر سند تأثیری ندارد و ما احتمال می دهیم شهید أول که کتاب عبدالله بن سنان به دستش رسیده است قرائن حسّیه و قریب به حس بوده است و وثوق پیدا کرده است که این نسخه معتبره است مثلاً خطوط علماء بر این نسخه بوده که صاحب وسائل به عنوان یکی از راهها ذکر می کند.

ص: ۱۰۴۳

أما این که مرحوم خویی فرمودند اطمینان داریم اشتباهی رخ داده است؛

می گوییم شما تا آخر عمر به کتاب علی بن جعفر که صاحب وسائل نقل می کند، استدلال می کنید با این متن حدیث در کافی و تهذیب و فقیه نیامده است با این که صاحب وسائل گفته است رواه علی بن جعفر فی کتابه. و می گفتید صاحب وسائل به این کتب سند دارد و اتّفاقاً سند هم از شهید أول می گذشت.

مگر نمی شود کتاب ابن سنان به شهید برسد ولی متن حدیث در کافی و استبصار و تهذیب به علّتی نیامده باشد مثل این که این مطلب را از مسلّمات می دانستند. و خیلی از أحادیث در مدینه النبی صدوق بوده است که کتاب کبیر است و تا زمان شهید بوده است و بعد گم شده است.

احتمال شهرت در این کتاب می دهیم و این احتمال موهوم نیست و عقلایی است. تا زمان صاحب وسائل کار ما مشکل است زیرا صاحب وسائل متأخّر بوده است کتب زمان صاحب وسائل الآن موجود است زیرا خود ایشان کتبش را وقف امام رضا علیه السلام کرده است ولی فاصله شهید تا ما خیلی زیاد است و حوادثی که بر شیعه بعد از شهید أول پیش آمده باعث شد که خیلی کتاب ها از بین برود لذا احتمال عقلاییی می دهیم که برخی کتب در دست علماء مثل محقّق، علامه، شهید أول بوده است. و وقتی شهید أول این رجل متّقی و عالم می گوید در کتاب ابن سنان این روایت بوده است احتمال عقلائی که این کتاب به طرق حسیه به دستش رسیده است. مهم این است که احتمال عقلایی حسّ بدهیم که یکی شهرت کتاب است و یکی مقدّمات قریبه به حسّ مثل وجود خطوط علمای گذشته بر یک نسخه که موجب وثوق می شود.

ص: ۱۰۴۴

لذا دلالت و سند این روایت فی نفسه تمام است و فی حدّ ذاته ثابت می کند که تفریق أفضل است.

در نقل از کتاب نیاز به سند نداریم ولی این با نقل حدیث مرسل فرق دارد و قبلاً بحث کردیم و گفته ایم که با تتبعی که شده است علم اجمالی داریم که بزرگانی مثل صدوق همان سند هایی که در جای دیگر بود و از نظر ما ضعیف است حذف می کرد و می گفت قال رسول الله و معلوم نیست بر قال عنایتی باشد و شاید قال با رُوی فرق نداشته باشد. علاوه بر این که در روایات مرسل سیره عقلائیه ای اثبات نکردیم که اگر کسی از شیخ انصاری مطلبی را مرسلاً نقل کند که قال الشیخ الانصاری، بناء عقلاء این باشد که انشاء الله این حرف از ثقه نقل کرده است تا به شیخ انصاری برسد. بلکه می گویند ایشان شیخ انصاری را ندیده است و باید سند داشته باشد و سند را هم ذکر نکرده است لذا نمی دانیم معتبر است یا نه. ولی در مورد وصول کتاب به أفراد بحث ارسال نیست بلکه بحث این است که وقتی گفته می شود این کتاب برای شیخ انصاری است قرائن قریب به حس را می بینید مثل خط علماء یا خط شیخ انصاری، و احراز می کنید که این کتاب برای شیخ انصاری است و نقل می کنید. در این جا چرا اخبار به عنوان اخبار ثقه حجّت نباشد.

موثقه زراره

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ يَعْنِي ابْنَ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى الْكَاهِلِيِّ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَصُومُ فَلَا أَقِيلُ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ- فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ صَلَّيْتُ نَوَافِلِي ثُمَّ صَلَّيْتُ الظُّهْرَ- ثُمَّ صَلَّيْتُ نَوَافِلِي ثُمَّ صَلَّيْتُ الْعَصْرَ ثُمَّ نِمْتُ- وَ ذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ النَّاسُ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ- إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ الْوَقْتُ- وَ لَكِنِّي أَكْرَهُ لَكَ أَنْ تَتَّخِذَهُ وَقْتاً دَائِماً.(1)

ص: ۱۰۴۵

۱- (۳) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۱۳۴، أبواب المواقیت، باب۵، ح۱۰، ط آل البیت .

بررسی سند

در سند روایت عبدالله بن یحیی الکاهلی است که قابل توثیق است:

وجه أول: مروی عنه صفوان، بزنطی و ابن أبی عمیر است که شیخ طوسی در حقّ آن ها گفته است: انهم عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون إلا عن ثقه.

وجه دوم: نجاشی در مورد او می گوید: کان وجهاً عند أبی عبدالله علیه السلام و وصّی به علی بن یقطین فقال إضمن لی عبدالله الکاهلی و عیاله أضمن لک الجنّه؛ وقتی نجاشی این گونه تعبیر می کند که نزد امام علیه السلام وجه است قطعاً ثقه است.

و این که آقای خویی می فرماید از رجال کامل الزیارات است و ابن قولویه در ابتدای کتاب گفته است ما در این کتاب از ثقات نقل می کنیم: مربوط به مبنای قدیم ایشان است که بعد عدول کرد و تنها مشایخ بلاواسطه ابن قولویه را توثیق می کند و کاهلی از مشایخ بدون واسطه نیست.

بررسی دلالت

أما دلالت روایت:

راوی می گوید: روزه می گیرم و تا اذان ظهر خواب نمی روم و بعد از اذان ظهر نافله ظهر و بعد نماز ظهر و بعد نافله عصر و بعد نماز عصر و می خواهم بخوابم در حالی که هنوز مردم نمازشان را نخوانده اند. (و این فرض ممکن است زیرا گاهی مردم نماز ظهر را هم نمی خوانند و کمی تأخیر می اندازند و بلوغ سبعی الشاخص یک ساعت و اندی بعد از اذان ظهر است). امام علیه السلام می فرماید: من دوست ندارم این را کار دائم خودت قرار دهی: یعنی دوست ندارم همیشه بین نماز ظهر و عصر جمع کنی.

انصافاً دلالت این روایت اشکال دارد؛

زیرا شاید حضرت مراعات حال زراره را کرده است زیرا این کار خلاف روش عامه است و زراره شخص معروفی بود و اگر همیشه این گونه نماز می خواند عامه حساس می شدند و می گفتند که وقت عصر هنوز نرسیده است. لذا حضرت می فرماید: أکره لکَ یعنی برای تو کراهت دارم که این کار را دائماً انجام بدهی زیرا اگر همیشه انجام بدهی مشار بالبنان می شوی ولی اگر گاهی این کار را انجام بدهی خیلی حسّاس نمی شوند.

اشکال دیگری که به هر دو روایت وارد است این است که:

با روایات دیگر معارض اند که می گویند بعد از نافله ظهر نماز عصر بخوان زیرا بین نماز ظهر و عصر تنها نافله عصر است که فاصله می اندازد. حال اگر نافله نخواندی مثل این که در سفر بودی، این فاصله هم از بین می رود. و گرنه ظاهر برخی روایات این است که فضیلت عصر بعد از نماز ظهر شروع می شود حال اگر نافله داشت نافله بخوان و اگر نافله نداشت خود عصر را بخوان.

کتاب الصلاه/اوقات فرائض /نکته باقیمانده از مسألّه ششم/مسأله هفتم عروه (أدله استحباب تفریق) ۹۶/۰۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات فرائض /نکته باقیمانده از مسألّه ششم/مسأله هفتم عروه (أدله استحباب تفریق)

نکته باقیمانده از مسأله ششم عروه

قبل از این که بحث مستند فتوای مشهور به استحباب تفریق بین نماز ظهر و عصر و بین نماز مغرب و عشاء بررسی کنیم نکته ای را راجع به مسأله ششم بیان می کنیم:

بحث در این بود که اگر مسافر نیّت اقامه نکرده بود و چهار رکعت به آخر وقت فرصت داشت وظیفه این است که نماز ظهر دو رکعتی و عصر دو رکعتی را بخواند. حال اگر در أثناء نماز ظهر نیّت اقامه کرد نمازش را قطع می کند و نماز عصر چهار رکعتی می خواند.

ص: ۱۰۴۷

و اگر نیّت اقامه داشت و در چهار رکعت به آخر وقت مانده نماز عصر را شروع کرد و بعد از نیّت اقامه برگشت، گفتیم اگر به اندازه سه رکعت فرصت دارد باید نماز را قطع کند و نماز ظهر و عصر شکسته بخواند هر چند یک رکعت از نماز عصر در خارج وقت واقع می شود.

بحثی که در کتاب الصلاه مطرح نشده است این است که:

آیا در فرع أول (مسافری که نیّت اقامه نکرده بود) جایز است در حال اختیار نیّت اقامه کنـد که نماز ظهر فوت شود و تنها نماز عصـر را بخواند. و یا در فرع دوم (مسافری که نیّت اقامه کرده است) که فرصت برای نماز ظهر و عصـر چهار رکعتی ندارد آیا عقلاً واجب نیست از نیّت اقامه عدول کند تا بتواند نماز ظهر و عصر دو رکعتی را در وقت بخواند.

مرحوم خویی در صلاه مسافر فرموده اند:

در فرع دوم که نیّت اقامه کرده است و اتّفاقاً وقت تنگ شـده است و نمی توانـد نماز ظهر چهار رکعتی بخوانـد، عدول از نیّت اقامه واجب نیست؛ زیرا این شـخص موضوع برای خطاب «الحاضـر یصلّ الظهر أربع رکعات ثمّ یصلّ الظهر أربع رکعات» است و می گویـد من نمی توانم و وقت برای نمـاز ظهر چهار رکعتی و نماز عصـر چهار رکعتی نـدارم که وظیفه او این می شود که نماز عصـر را بخوانـد و نماز ظهر را قضا کنـد. و عقل نمی گویـد که واجب است خودت را از موضوع این تکلیف که قادر بر اتیان آن نیستی خارج کنی. مثل زوجی که از انفاق عاجز است که واجب نیست خود را از موضوع وجوب انفاق خارج کند.

ص: ۱۰۴۸

ولی در فرض أول که مسافر است واجب است نماز ظهر و عصر را قصراً بخوانـد و باید این تکلیف را امتثال کند و نمی تواند نیّت اقـامه کنـد زیرا عنوان خطاب «المسافر یصلّ الظهر و العصـر قصـراً» بر او منطبق است و بر امتثال آن قادر است و اگر امتثال نکند عقل او را مستحقّ عقاب می داند.

به نظر ما باید تفصیل داد:

در قصر و تمام دو مبنا داریم:

مبنای أول این است که هر مکلّفی چه حاضـر و چه مسافر، مأمور به جامع بین نماز تمام در حضـر و نماز قصردر سفر است. که این نظر بحوث است و این طور از أدله اسـتظهار می کند و شاهد استظهار این است که انسان که در ابتدای وقت در وطن است نماز چهار رکعتی می توانـد بخوانـد أما لازم نیست و مجاز است سـفر برود و نماز دو رکعتی بخواند که معنایش تخییر است و گرنه مجاز نبود مسافرت کند و نمازش را شکسته بخواند.

مبنای دوم: عنوان مسافر و حاضـر موضوع تکلیف انـد و قیـد متعلّق تکلیف نیسـتند که موضوع تنها مکلّف باشـد بلکه المکلّف الحاضر موضوع وجوب اتمام و المکلّف المسافر موضوع وجوب قصر است.

نتیجه این دو مبنا این می شود که:

طبق مبنای أول که مکلّف به جامع هستیم در هر دو فرع عقل می گویـد عاجز از یک عـدل واجب تخییری بایـد عـدل دیگر را انتخاب کنـد. و لـذا در فرع دوم اگر می تواند از نیّت اقامه عدول کند واجب است عدول کند تا عدل دیگر را انجام دهد. مثلاً کسـی از منزل بیرون می رود و به نزدیکی حـدّ ترخص رسـیده است و چهار رکعت به انتهای وقت بیشتر فرصت نـدارد که در این فرض واجب است کمی جلو برود تا به حدّ ترخص برسد و نماز او شکسته شود تا بتواند نماز ظهر و عصر را قصراً در وقت بخواند.

ص: ۱۰۴۹

أما طبق مبنای دوم در فرع أول هم که نیّت اقامه نکرده است اشکالی ندارد نیّت اقامه کند و خودش را از موضوع وجوب قصر خارج کند و در موضوع وجوب تمام داخل کند.

مثل این که شخصی ازدواج نکرده است و پول هم ندارد که طبق مبنای مرحوم خویی علی القاعده نباید ازدواج کند زیرا مکلف به انفاق می شود که قادر بر آن نیست و نباید خود را در موضوع تکلیفی کند که عاجز از آن است. (در حالی که طبق مبنای دوم ازدواج اشکالی ندارد زیرا اشکالی ندارد خود را در موضوع تکلیفی داخل کند که عاجز از امتثال آن است و شارع نگفته است که خود را در موضوع این تکلیف که از آن عاجزی داخل نکن) ولی اگر ازدواج کرده است و قدرت بر انفاق ندارد واجب نیست طلاق دهد.

و تفویت ملاک را باید از خطاب احراز کنیم و در این جا خطاب می گوید تو موضوع وجوب تمام هستی و در خطاب دیگر هم می گوید اگر بر هر دو فرصت نداری ابتدا نماز عصر را بخوان و بعد نماز ظهر را قضا کن.

و ما قبلاً هم مبنای أول را استظهار می کردیم و شاهد آن هم این بود که کسی که ابتدای وقت در وطن است می تواند به سفر برود و نمازش را قصری بخواند و این علامت تخییر است.

مرحوم خویی فرموده اند:

کسی که کل وقت در وطن است یا کل وقت در سفر است تکلیف تعیینی دارد ولی کسی که ابتدای وقت در وطن است و در أثناء وقت سفر می رود نمی توان گفت که تکلیف تعیینی دارد و نباید سفر برود. و خواسته اند از این اشکال فرار کنند لذا فرموده اند که این شخصی که ابتدا در وطن است و بعد سفر می رود مکلّف به جامع است تا وقتی که به سفر می رود، و وقتی مسافر شد دیگر وجوب تخییری به وجوب تعیینی قصر تبدیل می شود. و اگر دوباره به وطن برمی گردد باز وجوب تخییری باقی است تا آخرین حالی که بر او مستقرّ می شود که دیگر وجوب تعیینی مناسب حال آخر ثابت می شود. مثلاً اگر در وطن بود و به سفر رفت و تا آخر وقت مسافر است آخرین حال او مسافر بودن است لذا تکلیف تعیینی به قصر دارد.

ص: ۱۰۵۰

به نظر ما، انصافاً این مطلب عرفی نیست.

ادامه بحث پیرامون مسأله هفتم عروه (استحباب تفریق بین دو نماز)

مشهور قائلند تفریق بین نماز ظهر و عصر و بین نماز مغرب و عشاء، به عنوان تفریق مستحبّ است؛

أدله استحباب تفریق

أدله استحباب تفریق را بررسی می کردیم: روایت شهید ره در ذکری را خواندیم و به موثقه زراره رسیدیم:

روایت دوم

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ يَعْنِي ابْنَ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى الْكَاهِلِيِّ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَصُومُ فَلَا أَقِيلُ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ- فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ صَلَّيْتُ نَوَافِلِي ثُمَّ صَلَّيْتُ الظُّهْرَ- ثُمَّ صَلَّيْتُ نَوَافِلِي ثُمَّ صَلَّيْتُ الْعَصْرَ ثُمَّ نِمْتُ- وَ ذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ النَّاسُ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ- إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ الْوَقْتُ- وَ لَكِنِّي أَكْرَهُ لَكَ أَنْ تَتَّخِذَهُ وَقْتاً دَائِماً.(۱)

مناقشه

اشکالی در دلالت این روایت بر استحباب تفریق بیان کردیم.

اشکال دیگری که به این روایت وارد است این است که: شاید، اگر دلیل معارضی پیدا نکنیم، بگوییم روایت وقت فضیلت را بیان می کند که وقت فضیلت نماز عصر این است که بعد از بلوغ سایه به اندازه مثل شاخص خوانده شود که عادتاً روش پیامبر بود و از این جهت حضرت فرمود: أکره لک. و از این روایت استفاده نمی شود در فرضی که نماز را مثلاً ساعت پنج بعد از ظهر می خواند این جا هم جمع بین دو نماز مکروه است.

روایت سوم

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي بِشْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ مَيْسَرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فِي طُولِ النَّهَارِ- لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ- قَالَ نَعَمْ وَ مَا أُحِبُّ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ فِي كُلِّ يَوْمٍ.(۲)

۱- (۱) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۱۳۴، أبواب المواقیت، باب۵، ح۱۰، ط آل البیت .

۲- (۲) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۱۲۸، أبواب المواقیت، باب۴، ح۱۵، ط آل البیت .

گفته شده که این روایت دلیل بر استحباب تفریق است.

مناقشه

جواب این است که:

سند روایت ضعیف است و معلوم نیست أحمد بن أبی بشر کیست و وثاقت او احراز نشده است.

دلالت روایت هم تمام نیست:

زیرا شاید روایت مربوط به وقت فضیلت است و شاید اتیان به نماز ظهر در وقت فضیلت و اتیان به نماز عصر در وقت فضیلت که مسلّم مستحبّ است اقتضا کند که نماز عصر را بعد از بلوغ الظلّ مثل الشاخص بخوانیم که سنّت پیامبر بوده است و رعایت این أمر موجب تفریق می شود. أما اگر در غیر وقت فضیلت نماز را بخوانیم باز تفریق مستحب باشد از این روایت استفاده نمی شود.

و احتمال دارد این روایت از باب تقیّه باشد و به شخص راوی ترغیب به تقیّه مداراتی در اوقات نماز می کند.

مرحوم خویی اشکال دیگری بیان کرده اند که:

این شخص نمی خواست نافله عصر را بخواند و تنها گفت که نماز ظهر و عصر را می خوانم و اگر نافله عصر را نخواند معلوم است که مرجوح است.

این اشکال وارد نیست:

زیرا در روایت نیامده است که این شخص نمی خواست نافله ظهر و عصر را بخواند و تنها گفته است نماز ظهر و عصر را با هم می خواند و نیامده است که قصد نداشته که نافله ظهر و عصر را بخواند.

روایت چهارم

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: شَهِدْتُ صَلَاةَ الْمَغْرِبِ لَيْلَةً مَطِيرَةً- فِی مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ص- فَحِينَ كَانَ قَرِيباً مِنَ الشَّفَقِ ثَارُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ- فَصَلَّوُا الْمَغْرِبَ ثُمَّ أَمْهَلُوا النَّاسَ حَتَّى صَلَّوْا رَكْعَتَيْنِ- ثُمَّ قَامَ الْمُنَادِی فِی مَكَانِهِ فِی الْمَسْجِدِ فَأَقَامَ الصَّلَاةَ- فَصَلَّوُا الْعِشَاءَ ثُمَّ انْصَرَفَ النَّاسُ إِلَى مَنَازِلِهِمْ- فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ ذَلِكَ- فَقَالَ نَعَمْ قَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَمِلَ بِهَذَا.(۱)

۱- (۳) وسائل الشيعه، العلامه الشيخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۱۸، أبواب المواقيت، باب۳۱، ح۱، ط آل البيت .

در شب بارانی مردم نزدیک به سقوط حمره مغربیه نماز مغرب را خواندند و بعد دو رکعت نافله خواندند و بعد نماز عشاء را خواندند. عبدالله بن سنان از جمع بین نماز مغرب و عشاء تعجب می کند و از امام علیه السلام سؤال می کند و حضرت می فرماید اشکالی ندارد و حرام نیست. و این ارتکاز عبدالله بن سنان نشان می دهد که این عمل نزد متشرّعه مرجوح بوده است.

مناقشه

أولاً در سند روایت سهل بن زیاد است.

ثانیاً نماز مغرب را از أول مغرب تأخیر انداختند که خلاف فضیلت است و شاید عشاء را هم قبل از سقوط شفق خوانده باشند زیرا سریع نماز مغرب و عشاء را خوانده اند و نگفته است که تفریق بین نماز مغرب و عشاء به این عنوان مستحبّ است. و این روایت، عدم رعایت وقت فضیلت را می رساند و معلوم است که مکروه است و پیامبر در شب بارانی وقت فضیلت را رعایت نمی کرد.

روایت پنجم

وَ عَنْهُ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِی یَحْیَی بْنِ أَبِی زَکَرِیَّا عَنِ الْوَلِیدِ بْنِ أَبَانٍ عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَّالِ قَالَ: صَلَّی بِنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ- عِنْدَ مَا زَالَتِ الشَّمْسُ بِأَذَانٍ وَ إِقَامَتَیْنِ- وَ قَالَ إِنِّی عَلَی حَاجَةٍ فَتَنَفَّلُوا.(۱)

بعد از نماز عصر نافله عصر قضا است. و حضرت نماز ظهر و عصر را خواندند و گفتند شما که حاجت ندارید و فرصت دارید نافله عصر را بخوانید.

از این روایت معلوم می شود که امام علیه السلام به خاطر حاجت بین دو نماز جمع کرد و اگر حاجت نباشد جمع بین دو نماز مکروه است.

ص: ۱۰۵۳

۱- (۴) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۱۹، أبواب المواقیت، باب۳۱، ح۲، ط آل البیت .

مناقشه

امام علیه السلام نافله عصر را ترک کرد که معلوم است مکروه است و به خاطر حاجت نافله را ترک کرد و این ربطی به استحباب تفریق ندارد.

روایت ششم

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا كَانَ فِي سَفَرٍ- أَوْ عَجَّلَتْ بِهِ حَاجَةٌ يَجْمَعُ بَيْنَ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ- وَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ قَالَ- وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا بَأْسَ أَنْ تُعَجِّلَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ- فِي السَّفَرِ قَبْلَ أَنْ يَغِيبَ الشَّفَقُ.(۱)

روایت می گوید که پیامبر در سفر یا در حاجت بین دو نماز جمع می کرد که معلوم می شود اگر سفر یا حاجت نباشد جمع بین دو نماز مکروه است.

مناقشه

جوابی که داده شده و ما قبول نداریم این است که:

وجه کراهت جمع، ترک وقت فضیلت است و ذیل روایت هم می گوید که قبل از ذهاب حمره مغربیه می توانید در سفر نماز عشاء را بخوانید. اگر مغرب را تأخیر انداخته شود وقت فضیلت مغرب و اگر عشاء مقدّم شود وقت فضیلت عشاء از دست می رود. لذا کراهت جمع بین دو نماز بعنوانه را نمی رساند.

به نظر ما این جواب طبق مبنای مرحوم خویی درست نیست:

زیرا روایت ظهر و عصر را هم مطرح کرده است در حالی که مرحوم خویی فرموده است اگر کسی نماز ظهر را خواند و نافله عصر را هم خواند مستحبّ است همان ابتدای زوال نماز عصر خوانده شود. در حالی که در روایت می گوید پیامبر تنها در سفر و عند الحاجه نماز را جمع می کرد. و معنای جمع این نیست که نافله ها را نخواند و وقتی نافله ها هم خوانده شود و متّصل به هم باشد صدق می کند که بین نماز ظهر و عصر جمع کرد.

ص: ۱۰۵۴

۱- (۵) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۱۹، أبواب المواقیت، باب۳۱، ح۳، ط آل البیت .

نتیجه بحث از أدله استحباب تفریق

لـذا دلالت برخی از این روایات بر این که تفریق بین دو نماز مسـتحبّ است و جمع مرجوح است انصافاً قابل مناقشه نیست مثل روایت شـهید ره در ذکری که دلالت و سـند آن تمام بود. و برخی دیگر از روایات هم می فهمانـد که پیامبر عند الحاجه و فی السفر بین نماز ظهر و عصر جمع می کرد که ظاهر آن این است اگر سفر و حاجت نباشد جمع بین ظهر و عصر مکروه است.

روایات معارض

و لکن روایاتی زیادی داریم که می گوید وقتی نماز ظهر و نافله عصر را خواندی عصـر را بخوان. و دلالت می کند که فاصله بین نماز ظهر و عصر به خاطر نافله عصر است (إنما هی سبحتک)

وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ ذَرِیحٍ الْمُحَارِبِیِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مَتَی أُصَلِّی الظُّهْرَ- فَقَالَ صَلِّ الزَّوَالَ ثَمَانِیَةً ثُمَّ صَلِّ الظُّهْرَ- ثُمَّ صَلِّ سُبْحَتَکَ طَالَتْ أَوْ قَصُرَتْ ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ.(۱)

وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِکِ قَالَ: إِذَا صَلَّیْتَ الظُّهْرَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الْعَصْرِ- إِلَّا أَنَّ بَیْنَ یَدَیْهَا سُبْحَةً- فَذَلِکَ إِلَیْکَ إِنْ شِئْتَ طَوَّلْتَ وَ إِنْ شِئْتَ قَصَّرْتَ.(۲)

وَ عَنْهُ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ مُثَنًّی الْعَطَّارِ عَنْ حُسَیْنِ بْنِ عُثْمَانَ الرَّوَّاسِیِّ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ- فَصَلِّ ثَمَانَ رَکَعَاتٍ ثُمَّ صَلِّ الْفَرِیضَةَ أَرْبَعاً- فَإِذَا فَرَغْتَ مِنْ سُبْحَتِکَ قَصَّرْتَ أَوْ طَوَّلْتَ فَصَلِّ الْعَصْرَ.(۳)

۱- (۶) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۱۳۲، أبواب المواقیت، باب۵، ح۳، ط آل البیت .

۲- (۷) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۱۳۲، أبواب المواقیت، باب۵، ح۳، ط آل البیت .

۳- (۸) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۱۳۴، أبواب المواقیت، باب۵، ح۱۱، ط آل البیت .

و لذا از روایات می فهمیم که پیامبر برای رعایت حال مردم نماز عصر را عند بلوغ الظل مثله می خواند ولی وقت نماز عصر از زمانی شروع می شود که نافله ظهر و نماز ظهر و نافله عصر خوانده شود.

جمع بین روایات

و لذا قرینه می شود که:

روایاتی که می گفت پیامبر عند الحاجه و السفر بین دو نماز جمع می کرد یا می گفت تفریق أفضل است معنایش این است که: نافله بخوان و نافله را ترک نکن و پیامبر برای رعایت حال مردم وقتی سایه به دو هفتم شاخص می رسید نماز ظهر می خواند و وقتی سایه به اندازه مثل شاخص می رسید نماز عصر را می خواند، أما دلیل نمی شود که وقت فضیلت ظهر از دو هفتم شاخص شروع بشود بلکه وقت فضیلت از ابتدای ظهر شروع می شود و وقت فضیلت عصر هم بعد از نافله عصر شروع می شود و روایاتی که می گوید التفریق أفضل ناظر به این است که نافله بخوان و نافله را ترک نکن. لذا ما وفاقاً لجماعه من الفقهاء این فتوای مشهور را قبول نداریم و می گوییم تفریق بین ظهر و عصر با نوافل أفضل است ولی در سفر که نوافل ساقط است و یا نمی خواهد نافله بخواند أفضل این است که بلافاصله بعد از نماز ظهر، عصر را بخواند (إن هی إلا سبحتک) و از روایت استفاده کردیم که أول وقت أفضل است، سارعوا إلی مغفره من ربکم.

محرمات/غیبت /أدله حرمت/کبیره بودن غیبت ۹۶/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/غیبت /أدله حرمت/کبیره بودن غیبت

خلاصه مباحث گذشته:

ص: ۱۰۵۶

غیبت

بحث راجع به غیبت است. احکامی در این بحث مطرح می شود که به نظر ما هم مهم است و هم محل ابتلاء است؛ از جمله این که: آیا استماع غیبت مثل خود غیبت حرام است یا نه. (که برخی مثل مرحوم خویی و آقای سیستانی می گویند حرام نیست). و یا این بحث که آیا شنونده غیبت، واجب است از مغتاب دفاع کند، و یا بحث از مستثنیات غیبت که مشهور نصح مستشیر و یا توقف أمر به معروف و نهی از منکر را و یا ابطال یک سخن باطل در امور دینی را و غیبت شخص مظلوم از ظالم و غیبت شخص متجاهر به فسق را از مستثنیات غیبت ذکر کرده اند.

حرمت غیبت

ابتدا راجع به أصل حرمت غیبت بحث می کنیم:

به قول مرحوم شیخ در مکاسب أصل حرمت مسلّم است و با أدله أربعه ثابت شده است.

البته این که دلیل عقل حرمت غیبت را به صورت مطلق برساند برای ما روشن نیست. بله کتاب و سنت و اجماع بر حرمت غیبت وجود دارد ولی عقل از باب ظلم در جایی غیبت را تقبیح می کند که موجب ضرر مهمی بر غیبت شونده شود و با یک سخن گفتن علیه شخصی، او را از هستی ساقط کند که دیگر نتواند در این شهر زندگی کند و آبروی اجتماعی او از بین برود که این ظلم عقلی و عقلایی است و مغتاب کافر هم باشد باز این بحث پیش می آید که آیا می شود شخص کافری که خطری بر اسلام و مسلمین ندارد و زندگی خودش را می گذراند با یک ذکر عیب او، که از نظر اجتماع عیب است و او را در جامعه بی آبرو می کند عقلاً مجاز هستیم این کار را انجام دهیم یا نه.

ص: ۱۰۵۷

شما گفته اید حرمت غیبت مختص به مسلم بلکه مختص به مؤمن است خلافاً للمحقق الأردبیلی که فرمود حرمت غیبت از حقوق مسلم أعم از موافق و مخالف است ولی مشهور این را هم قبول نکرده اند و گفته اند که حرمت غیبت از حقوق مؤمنین و شیعیان است. در حالی که اگر قرار است دلیل عقل بر حرمت غیبت باشد نباید اختصاص به مسلم داشته باشد و این بحث جا دارد که اگر غیبتی عقلاءً ظلم باشد (هر غیبتی عقلًا و عقلاءً ظلم نیست مثلًا اگر کسی نماز نخواند و یا گناهی کرد اگر آن را مطرح کنیم شرعاً حرام است ولی اگر عقلاً حرام باشد غیبت است) اختصاص به مؤمنین ندارد و ظلم به هر انسانی حرام است. آبرو ریختن یعنی از هستی اجتماعی ساقط کردن و دلیل عقل بر حرمت غیبت به صورت مطلق نیست. و اگر دلیل عقل بلکه به تعبیر بهتر، دلیل عقلایی بر حرمت در جایی باشد مثل جایی که از هستی اجتماعی طرف را ساقط کند، باید بحث کنیم که آیا از حقوق مؤمنین است یا ظلم به هر کسی حرام است ولو کافر باشد.

أدله حرمت غیبت

این مطالب را بعداً مطرح می کنیم، و فعلاً می گوییم که أصل حرمت غیبت به کتاب و سنّت و اجماع ثابت است؛

آیات

۱-عمده آیه در سوره حجرات است: یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثِیراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لاَ تَجَسَّسُوا وَ لاَ یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً أَ یُحِبُّ أَحَدُکُمْ أَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ أَخِیهِ مَیْتاً فَکَرِهْتُمُوهُ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِیمٌ(۱)

۱- (۱) حجرات/سوره۴۹، آیه۱۲.

و ما قصد بحث مفصّل نداریم و لذا وارد بحث تفسیر آیه و وجه تشبیه غیبت مؤمن به أکل لحم برادر میّت نمی شویم.

۲-آیه دیگر که به آن استدلال شده است: لَا یُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَ کَانَ اللَّهُ سَمِیعاً عَلِیماً(۱)

به نظر ما استدلال به این آیه صحیح نیست زیرا؛

این که جهر به سوء غیبت است در این آیه نیست. علاوه بر این که لایحبّ الله هم ظهور در حرمت ندارد و خدا دوست ندارد أعم از این است که حرام یا مکروه باشد مثل إن الله لایحب جوانی که بیکار است. بله گاهی می گوید خدا این شخص را دوست ندارد که ممکن است گفته شود اگر این کار حرام نبود چرا این شخص را دوست ندارد ولی وقتی می گوید خدا بیکاری را دوست ندارد أعم از حرمت و کراهت می شود. و اگر امام علیه السلام بگوید من این کار را دوست ندارم نوعاً ظهور در این دارد که مکروه است و گرنه اگر حرام می بود امام علیه السلام به این اکتفاء نمی کرد.

۳- وَیْلٌ لِکُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ

دلالت این آیه بر حرمت غیبت تمام نیست زیرا:

همزه و لمزه صیغه مبالغه است و ممکن است چیزی صیغه مبالغه آن حرام باشد لذا به مناسبت این بحث می گوییم؛

برخی از فقهاء گفته اند که تصریح بما یستقبح ذکره حرام است به خاطر این روایت معتبره: إن الله یبغض کل فحاش بذیء لایبالی بما قال أو قیل فیه: معنای فحش سبّ نیست بلکه فحش به معنای استعمال الفاظ زشت است. ما خلافاً للسید الخویی و الشیخ الاستاذ و اللسید السیستانی (که مطلقاً ذکر این الفاظ را حرام دانسته اند مگر زوج و زوجه در حال ملاعبه و امثال آن نه در حال حرف عادی زدن به خاطر قیام سیره بر این کار و یا به این خاطر که این روایت از این مورد انصراف دارد.) گفتیم این روایت صیغه مبالغه است و ممکن است اعتیاد به این صفت حرام باشد. در این جا هم صیغه مبالغه آمده است.

۱- (۲) نساء/سوره۴، آیه۱۴۸.

و نیز همز و لمز بـه معنـای طعن و تنقیص دیگران است که یکی به معنـای تنقیص در حضـور است و دیگری تنقیص در غیـاب است ولی غیبت أعم از تنقیص است و ممکن است در ذکر عیب دیگران قصد تنقیص وجود نداشـته باشد و غیبت تنها کشـف عیب مستور است هر چند قصد تنقیص در کار نباشد.

تـذکّر: روایت می گویـد خـدا شخصـی که فحاش بـذی است را دوست نـدارد که دلالت بر حرمت می کند زیرا روایت گفته است که خداوند این شخص را دوست ندارد.

۴- إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفَاحِشَهُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ فِی الدُّنْیَا وَ الْآخِرَهِ وَ اللَّهُ یَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ(۱)

گفته شده که غیبت کردن اشاعه فحشاء است.

و لکن این صحیح نمی باشد زیرا:

اشـاعه فحشاء این است که خود فحشاء در جامعه گسترش پیـدا کنـد و آیه ظهوری بیش از این نـدارد. و تنها شامل کسانی که حبّ عملی دارند که فحشاء در بین مؤمنین شیوع پیدا کند، می شود.

بله اگر شـأن نزول را در نظر بگیریم که قضـیه إفک بوده است و شـیوع فحشاء به معنای انتشار خبر فحشاء راجع به مؤمنین شود درست است ولی أخص از مدّعا است زیرا فحشاء یعنی گناه بزرگ و هر غیبتی شیوع فحشاء نیست.

بله در صحیحه محمد بن حمران این آیه را بر این عنوان تطبیق کرده است که:

وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْـحَابِهِ عَنْ أَبِی عَبْـدِ اللَّهِ ع قَـالَ: مَنْ قَـالَ فِی مُؤْمِنٍ مَـا رَأَتْهُ عَیْنَـاهُ وَ سَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ- فَهُوَ مِنَ الَّذِینَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ- الْفاحِشَهُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیم(۲)

۱- (۳) نور/سوره۲۴، آیه۱۹.

۲- (۴) وسائل الشیعه، علامه شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۲۸۰، ابواب احکام العشره، باب۱۵۲، شماره۱۶۳۰۵، ح۶، ط آل البیت.

هر کسی در رابطه با مؤمن چیزی بگوید که دیده است یا شنیده است مصداق این آیه است که این دلیل خوبی است ولی دیگر استدلال به آیه نیست بلکه استدلال به روایتی است که در تفسیر آیه وارد شده است.

نتیجه این که تنها آیه دال بر حرمت غیبت آیه سوره حجرات بود.

روایات

روایاتی زیادی بر حرمت غیبت دلالت می کند هر چند اکثراً ضعیف السند اند ولی روایات معتبره هم داریم:

صحیحه سلیمان بن خالد: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ عَلِیٍّ عَنْ أَبِی کَهْمَسٍ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْمُؤْمِنُ مَنِ ائْتَمَنَهُ الْمُؤْمِنُونَ عَلَی أَنْفُسِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ- (وَ الْمُسْلِمُ) مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ یَدِهِ وَ لِسَانِهِ- وَ الْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ السَّیِّئَاتِ وَ تَرَکَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ- وَ الْمُؤْمِنُ حَرَامٌ عَلَی الْمُؤْمِنِ أَنْ یَظْلِمَهُ- أَوْ یَخْذُلَهُ أَوْ یَغْتَابَهُ أَوْ یَدْفَعَهُ دَفْعَةً.(۱)

روایت سهل بن زیاد: وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ مُثَنًّی الْحَنَّاطِ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِیرَهِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ هُوَ عَیْنُهُ وَ مِرْآتُهُ وَ دَلِیلُهُ- لَا یَخُونُهُ وَ لَا یَخْدَعُهُ وَ لَا یَظْلِمُهُ وَ لَا یَکْذِبُهُ وَ لَا یَغْتَابُهُ.(۲)

روایت سکونی: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْغِیبَهُ أَسْرَعُ فِی دِینِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ مِنَ الْأَکِلَهِ فِی جَوْفِهِ.(۳) (ظاهراً آکله به معنای جزام است)

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۲۷۸، ابواب احکام العشره، باب۱۵۲، شماره۱۶۳۰۰، ح۱، ط آل البیت.

۲- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۲۷۹، ابواب احکام العشره، باب۱۵۲، شماره۱۶۳۰۲، ح۳، ط آل البیت.

۳- (۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۲۸۰، ابواب احکام العشره، باب۱۵۲، شماره۱۶۳۰۶، ح۷، ط آل البیت.

موثقه أبی بصیر: وَ عَنْ فَضَالَهَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُکَیْرٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص سِبَابُ الْمُؤْمِنِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ کُفْرٌ- وَ أَکْلُ لَحْمِهِ مَعْصِیَهٌ لِلَّهِ وَ حُرْمَهُ مَالِهِ کَحُرْمَهِ دَمِهِ.(۱) (که أکل لحم به معنای غیبت کردن است)

وَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی عَنْ سَمَاعَهَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ عَامَلَ النَّاسَ فَلَمْ یَظْلِمْهُمْ- وَ حَدَّثَهُمْ فَلَمْ یَکْذِبْهُمْ- وَ وَعَدَهُمْ فَلَمْ یُخْلِفْهُمْ کَانَ مِمَّنْ حَرُمَتْ غِیبَتُهُ- وَ کَمَلَتْ مُرُوءَتُهُ وَ ظَهَرَ عَدْلُهُ وَ وَجَبَتْ أُخُوَّتُهُ.(۲)

ممکن است کسی بگوید که:

این روایت حرمت غیبت را محدود کرده است زیرا مفهوم دارد و می گوید کسی که این گونه است غیبتش حرام است (و ممکن است کسی بگوید این روایت غیبت متجاهر به فسق را حرام می داند در حالی که این صحیح نیست زیرا چه بسا کسی أهل ظلم یا کذب یا خلف وعده باشد ولی متجاهر به فسق نباشد.)

ممکن است جواب بدهیم که:

این شرط برای مجموع این چند جزاء است و برای خروج از لغویّت این شرط فی الجمله مؤثر است یعنی کسی که این گونه نیست در حرمت غیبت آن تفصیل است ولی اگر این گونه باشد دیگر در حرمت غیبت آن تفصیل نیست.

و این که گفته شود جمله شرطیه مفهوم دارد درست است ولی مفهوم، انتفای مجموع این جزاء ها عند انتفای شرط است نه انتفای هر جزاء به نحو انحلال.

۱- (۸) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۲۸۱، ابواب احکام العشره، باب۱۵۲، شماره۱۶۳۰۸، ح۹، ط آل البیت.

۲- (۹) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۲۷۹، ابواب احکام العشره، باب۱۵۲، شماره۱۶۳۰۱، ح۲، ط آل البیت.

بررسی کبیره بودن گناه غیبت

مشهور گفته اند غیبت از گناهان کبیره است که باید بحث کنیم. و نیز أصل این که گناه به کبیره و صغیره تقسیم می شود را باید بحث کنیم:

بحث کبروی (تقسیم گناه به کبیره و صغیره)

مشهور می گویند ذنوب به کبائر و صغائر تقسیم می شود و کبائر منافی با عدالت است و صغائر اگر به حد اصرار برسد منافی با عدالت است ولی ابن ادریس فرموده است کبیره و صغیره نداریم و گناه خدا هر چه باشد بزرگ است. بله گناه کبیره و صغیره نسبی داریم مثلاً شرک نسبت به قتل بزرگ است و قتل نسبت به شرک صغیر است ولی گناه صغیره به صورت مطلق نداریم. و آقای خویی که این مسلک را قائل است از آیه: إن تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه جواب داده است که مراد کبائر نسبی است، و هر گناهی در رابطه خدا بزرگ است.

و ایشان فرموده است بر فرض دو گونه گناه داشته باشیم در أثر با هم فرقی ندارند و هر دو منافی عدالت اند زیرا عدالت یک معنای عرفی است و به معنای استقامت در جاده شریعت است و عدل فی دینه به این معنا است که کج و معوج در مسائل دینی حرمت نمی کند. و کسی که گناه می کند اعوجاج دارد.

این، یک بحث کبروی است و ما در بحث اجتهاد و تقلید این را بحث کردیم و به آن اشاره ای می کنیم:

این که بگوییم گناه کبیره و صغیره نداریم خلاف ظاهر أدله است از جمله همین آیه شریفه که ظاهر آن این است که گناهان کبائر و صغائر دارند و حمل بر کبیره نسبی نیازمند قرینه است و نیز مثل روایت: لاصغیره مع الاصرار و لا کبیره مع الاستغفار. و در روایت راجع به عدالت داریم که یعرف باجتناب الکبائر که مرحوم خویی این گونه توجیه کرده است که اجتناب کبائر کاشف از عدالت است ولی این خلاف ظاهر است.

ص: ۱۰۶۳

و عرض ما این است که ظاهر روایات و آیات این است که تفصیل گناه به کبیره و صغیره را قبول کنیم. و أما این که ارتکاب گناه صغیره مخلّ به عدالت است را نپذیرفتیم: هم ادّعای ارتکاز متشرّعی کردیم که در ارتکاز متشرعی وقتی می گفتند شخصی عادل است این را نمی فهمیدند که هیچ گناهی نکنند زیرا احکام زیادی مثل شهادت عدلین در قضا و طلاق و هلال، عدالت امام جماعت و قاضی و .. بر عدالت مترتّب شده است و اگر معنای عدالت ترک جمیع گناهان باشد معنایش این است که اکثر احکام دین تعطیل شود. علاوه بر این که همین روایت که می گوید یعرف باجتناب الکبائر دلیل این سخن است یعنی حتّی اگر یعرف بارتکاب الصغائر باشد ولی هم که کبائر را انجام ندهد عادل است.

بحث صغروی (کبیره بودن غیبت)

و أما بحث صغروی که آیا غیبت از کبائراست یا از صغائر است:

مشهور گفته اند که غیبت از کبائر است و به برخی روایات استدلال کرده اند:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِي الْمَجَالِسِ وَ الْأَخْبَارِ بِإِسْنَادِهِ الْآتِي عَنْ أَبِي ذَرٍّ عَنِ النَّبِيِّ ص فِي وَصِيَّةٍ لَهُ قَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ إِيَّاكَ وَ الْغِيبَةَ- فَإِنَّ الْغِيبَةَ أَشَدُّ مِنَ الزِّنَا قُلْتُ وَ لِمَ ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ- قَالَ لِأَنَّ الرَّجُلَ يَزْنِي فَيَتُوبُ إِلَى اللَّهِ- فَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ الْغِيبَةُ لَا تُغْفَرُ حَتَّى يَغْفِرَهَا صَاحِبُهَا- يَا أَبَا ذَرٍّ سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ كُفْرٌ- وَ أَكْلُ لَحْمِهِ مِنْ مَعَاصِي اللَّهِ- وَ حُرْمَةُ مَالِهِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ- قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا الْغِيبَةُ- قَالَ ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ- فَإِنْ كَانَ فِيهِ الَّذِي يُذْكَرُ بِهِ- قَالَ اعْلَمْ أَنَّكَ إِذَا ذَكَرْتَهُ بِمَا هُوَ فِيهِ- فَقَدِ اغْتَبْتَهُ وَ إِذَا ذَكَرْتَهُ بِمَا لَيْسَ فِيهِ فَقَدْ بَهَتَّهُ.(۱)

۱- (۱۰) وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۱۲، ص۲۸۱، ابواب احكام العشره، باب۱۵۲، شماره۱۶۳۰۸، ح۶، ط آل البيت.

گفته اند که یکی از راههای تشخیص کبیره بودن این است که بگویند این گناه از فلان گناه کبیره بدتر است. و در این جا هم تعبیر شده که غیبت از زنا بدتر است و زنا قطعاً از کبائر است.

این استدلال ناتمام است؛

أولاً سند روایت مشتمل بر مجاهیل است و ضعیف می باشد.

ثانیاً در خود روایت قرینه داریم که غیبت أشدّ حیثی است و از این حیث که توبه در زنا نیاز به استحلال ندارد و توبه در غیبت نیاز به استحلال از مغتاب دارد غیبت أشدّ است. و إلا هیچ متفقّه و نیمچه فقیهی پیدا نمی شود که بگوید در باب تزاحم بین زنا و غیبت از باب ترجیح أهم، زنا مقدّم می شود.

دلیل دوم این است که یکی از علائم کبیره بودن این است که:

أوعد الله علیه النار باشد و در روایت داریم که ما أوعد الله علیه النار فهو من الکبائر. و بر غیبت هم در قرآن وعده جهنّم داده نشده است ولی گفته شده که همین که در روایت بگوید کافی است:

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ قَالَ فِي مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْهُ عَيْنَاهُ وَ سَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ- فَهُوَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ- الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيم(۱)

ما اجمالاً ـ قبول داریم؛ زیرا ما أوعدالله علیه النار شامل جایی که قرآن وعده عذاب داده است ولی مصداق آن را در روایت مطرح کرده است، می شود و عرفاً ما أوعد الله علیه النار بر آن صدق می کند و ما أوعد الامام علیه النار نیست.

ص: ۱۰۶۵

۱- (۱۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص ۲۸۰، ابواب احکام العشره، باب۱۵۲، شماره۱۶۳۰۵، ح۶، ط آل البیت.

چه بسا کسی فنّی و ملا لغتی برخورد کند و بگوید که این روایت چون به آیه استناد می کند موردش جایی است که با غیبت اشاعه فحشاء می شود یعنی عیب دینی یعنی ارتکاب حرام و یا ترک واجب، را بگوییم ولی اگر عیب عرفی را بگوییم مثلاً بگوییم فلانی بدأخلاق و تندخو، پول دوست، بخیل، مقام پرست و کودن است دیگر اشاعه فحشاء نیست و لذا این نوع غیبت حرام است و الغیبه أن تقول فی أخیك ما ستره الله علیه اطلاق دارد و شامل این فرض می شود زیرا عیب او و کودنی او مثلاً مخفی است ولی چون اشاعه فحشاء نیست کبیره نیست و لذا کبیره نبودن این فرض جای تأمّل دارد.

عمده بحث این است که ببینیم غیبت به چه معنا است: آیا به معنای ذکرك أخاك بما یکرهه است یا به معنای أن تقول فی أخیك ما ستره الله علیه که عیب مستور است می باشد.

کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /تفریق بین دو نماز/تزاحم بین وقت فضیلت و نماز جماعت ۹۶/۰۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /تفریق بین دو نماز/تزاحم بین وقت فضیلت و نماز جماعت

اوقات نماز های یومیه

ادامه مسأله هفتم عروه (استحباب تفریق بین دو نماز)

راجع به این که وقت فضیلت نماز عصراز چه زمانی شروع می شود؛

استحباب تفریق به جهت خواندن نوافل

در جلسه قبل گفتیم که بعد از این که انسان نماز ظهر را خواند وقت فضیلت عصر شروع می شود لذا جمع بین نماز ظهر و عصر خلاف فضیلت نیست و از روایات که می فرمود: «إن هی إلا سبحتك» همین را استظهار کردیم که بعد از این که نماز ظهر خوانده شد، وجه تأخیر نماز عصر و تفریق بین ظهر و عصر، استحباب نوافل عصر است و اگر مثل سفر یا روز جمعه نوافل ساقط بود و یا مکلّف نمی خواست نافله نماز عصر بخواند، می خواستیم وفاقاً للسید الخویی بگوییم که تأخیر نماز عصر و تفریق بین ظهر و عصر، فضیلت ندارد و این که مشهور می گویند تفریق بین نماز ظهر و عصر مستحبّ است به این شکل دلیل ندارد.

ص: ۱۰۶۶

به نظر می آید روایتی وجود دارد که به خاطر آن روایت باید از آن مطلبی که گفتیم دست برداریم.

بله اگر ما باشیم و روایاتی که مطرح کردیم همین مطلبی که در قبل گفتیم به دست می آید. مثل:

وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ ذَرِیحٍ الْمُحَارِبِیِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مَتَی أُصَلِّی الظُّهْرَ- فَقَالَ صَلِّ

الزَّوَالَ ثَمَانِيَةً ثُمَّ صَلِّ الظُّهْرَ- ثُمَّ صَلِّ سُبْحَتَكَ طَالَتْ أَوْ قَصُرَتْ ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ.(۱)

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ الظُّهْرَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الْعَصْرِ- إِلَّا أَنَّ بَيْنَ يَدَيْهَا سُبْحَةً- فَذَلِكَ إِلَيْكَ إِنْ شِئْتَ طَوَّلْتَ وَ إِنْ شِئْتَ قَصَّرْتَ.(۲)

وَ عَنْهُ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ مُثَنًّى الْعَطَّارِ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ الرَّوَّاسِيِّ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ- فَصَلِّ ثَمَانَ رَكَعَاتٍ ثُمَّ صَلِّ الْفَرِيضَةَ أَرْبَعاً- فَإِذَا فَرَغْتَ مِنْ سُبْحَتِكَ قَصَّرْتَ أَوْ طَوَّلْتَ فَصَلِّ الْعَصْرَ.(۳)

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى قَالَ كَتَبَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع- رُوِيَ عَنْ آبَائِكَ الْقَدَمِ وَ الْقَدَمَيْنِ وَ الْأَرْبَعِ- وَ الْقَامَةِ وَ الْقَامَتَيْنِ وَ ظِلِّ مِثْلِكَ- وَ الذِّرَاعِ وَ الذِّرَاعَيْنِ فَكَتَبَ ع- لَا الْقَدَمِ وَ لَا الْقَدَمَيْنِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ- فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاةِ- وَ بَيْنَ يَدَيْهَا سُبْحَةٌ وَ هِيَ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ- فَإِنْ شِئْتَ طَوَّلْتَ وَ إِنْ شِئْتَ قَصَّرْتَ- ثُمَّ صَلِّ الظُّهْرَ فَإِذَا فَرَغْتَ كَانَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ سُبْحَةٌ- وَ هِيَ ثَمَانِي رَكَعَاتٍ إِنْ شِئْتَ طَوَّلْتَ- وَ إِنْ شِئْتَ قَصَّرْتَ ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ.(۴)

۱- (۱) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۱۳۲، أبواب المواقیت، باب۵، ح۳، ط آل البیت .

۲- (۲) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۱۳۲، أبواب المواقیت، باب۵، ح۴، ط آل البیت .

۳- (۳) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۱۳۴، أبواب المواقیت، باب۵، ح۱۱، ط آل البیت .

۴- (۴) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۱۳۴، أبواب المواقیت، باب۵، ح۱۳، ط آل البیت.

سند این روایت مرسل است زیرا ظهور ندارد که محمد بن أحمد بن یحیی شهادت به جواب امام علیه السلام می دهد و ظهور در خبر مستقلّ ندارد بلکه شاید محمد بن أحمد بن یحیی به استناد به خبر بعض أصحاب و کسی که نقل می کند، می گوید. بله اگر می گفت: «فکتب و رأیت جوابه بخطّه» خوب بود که در برخی روایات این گونه آمده است.

حال اگر گفته شود که ظهور نقل در این است که إخبار از صدور سؤال و جواب می دهد و أصاله الحس هم محکّم است از ارسال خارج می شود ولی ما همچون ظهوری را احراز نکردیم.

لکن مضمون مجموع روایات یک چیز است که مرحوم خویی طبق همین مضمون فرمودند بعد از نماز ظهر وقت فضیلت عصر شروع می شود و اگر نافله عصر داشتی نافله عصر بخوان و اگر نافله نداشتی و یا نخواستی بخوانی نماز عصر را بخوان و تأخیر نینداز. و ما هم همین را بیان می کردیم.

استحباب تفریق به جهت رعایت وقت فضیلت

ولی روایتی معتبره وجود دارد که ظاهر آن این است که امام علیه السلام وقت فضیلت را «إن هی إلا سبحتک» قرار نداده بلکه وقت فضیلت را برای نماز ظهر قدمان یعنی دو هفتم شاخص و برای نماز عصر أربعه أقدام یعنی چهار هفتم شاخص، قرار داده است:

روایتی که شیخ طوسی به اسنادش از حسین بن سعید نقل می کند: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: کَتَبْتُ إِلَیْهِ جُعِلْتُ فِدَاکَ رَوَی أَصْحَابُنَا- عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُمَا قَالا- إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَیْنِ- إِلَّا أَنَّ بَیْنَ یَدَیْهَا سُبْحَهً- إِنْ شِئْتَ طَوَّلْتَ وَ إِنْ شِئْتَ قَصَّرْتَ- وَ رَوَی بَعْضُ مَوَالِیکَ عَنْهُمَا- أَنَّ وَقْتَ الظُّهْرِ عَلَی قَدَمَیْنِ مِنَ الزَّوَالِ- وَ وَقْتَ الْعَصْرِ عَلَی أَرْبَعَهِ أَقْدَامٍ مِنَ الزَّوَالِ- فَإِنْ صَلَّیْتَ قَبْلَ ذَلِکَ لَمْ یُجْزِکَ- وَ بَعْضُهُمْ یَقُولُ یُجْزِی وَ لَکِنَّ الْفَضْلَ فِی انْتِظَارِ الْقَدَمَیْنِ وَ الْأَرْبَعَهِ أَقْدَامٍ- وَ قَدْ أَحْبَبْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ أَنْ أَعْرِفَ- مَوْضِعَ الْفَضْلِ فِی الْوَقْتِ- فَکَتَبَ الْقَدَمَانِ وَ الْأَرْبَعَهُ أَقْدَامٍ صَوَابٌ جَمِیعاً.(۱)

ص: ۱۰۶۸

۱- (۵) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۱۴۸، أبواب المواقیت، باب۸، ح ۳۰، ط آل البیت.

عبـدالله بن محمّـد مشترك بين ثقه و غير ثقه است و صاحب مـدارك در رواياتی كه متضـمّن عبـدالله بن محمـد است اشـكال كرده است زيرا چهار تا عبدالله بن محمّد تا داريم:

۱- عبدالله بن محمّد حضـينی أهوازی كه ثقه است. ۲- عبـدالله بن محمّد حجّال كه ثقه است. ۳- عبدالله بن محمّد أهوازی كه احتمال دارد غير از حضينی باشد توثيق ندارد. ۴- عبدالله بن محمّد بن علی بن عباس.

البته هر چنـد مرحوم خويی فرموده است كه چهار نفر انـد ولی به نظر ما أهوازی همان حضـينی أهوازی است كه ثقه است لـذا سه نفر می شوند و همين كه يک نفر غير ثقه باشد برای اشكال كافی است.

همان طور كه مرحوم خويی در كتاب خود دارنـد، عبدالله بن محمّد بن علی بن عباس از معاريف نيست و در كتب أربعه از او حديثی نقل نكرده اند و نيز از عبدالله بن محمّد أهوازی اگر غير از حضينی أهوازی باشد در كتب أربعه حديثی نقل نكرده اند. و لـذا انصـراف عبـدالله بن محمّـد كه حسـين بن سـعيد از او نقل می كنـد و خود حسـين بن سـعيد أهوازی است، به عبدالله بن حضينی أهوازی و يا به عبدالله بن محمد بن حجّال است لذا بعيد نيست روايت معتبره باشد.

أما دلالت روايت:

ظـاهر ايـن اسـت كـه از سه قـولی كه مطرح شـده است حضـرت قـول سـوم را تأييـد كردنـد. و معلـوم می شـود كه «إن هی الا سبحتک» در مقام جمع عرفی به اين معنا است كه تأخير لازم نيست و جايز است نماز عصـر را زودتر بخوانيم و عامّه اشتباه می كننـد كه بايـد نمـاز را تـا بلوغ الظـل مثـل الشـاخص تـأخير بيندازنـد. ولی فضـيلت هم اين است كه سايه به انـدازه چهار هفتم شاخص برسد. البته اين وقت فضيلت تا بلوغ الظل مثل الشاخص امتداد دارد.

ص: ۱۰۶۹

البته باز این روایت نظر مشهور را ثابت نمی کند که:

می گفتند تفریق بین دو نماز أفضل از جمع است زیرا این روایت مربوط به وقت فضیلت نماز ظهرو عصر است و اگر کسی ساعت پنج بعد از ظهر نماز بخواند روایت دلالتی ندارد که تفریق در این صورت هم مستحب باشد.

دلیل صدق تفریق با اتیان نماز دو رکعتی

بحث دیگری که مطرح است این است که:

اگر تفریق بین دو نماز مستحبّ باشد مستند مشهور که گفته اند اگر دو رکعت بین دو نماز خوانده شود تفریق بین دو نماز صدق می کند، چیست. برای این مطلب به روایت استدلال کرده اند:

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَيْفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِذَا جَمَعْتَ بَيْنَ صَلَاتَيْنِ فَلَا تَطَوَّعْ بَيْنَهُمَا. وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى مِثْلَهُ(۱)

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع يَقُولُ الْجَمْعُ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا تَطَوُّعٌ- فَإِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا تَطَوُّعٌ فَلَا جَمْعَ.(۲)

ظاهر این است که این دو روایت یک حدیث است که نقل به معنا شده است.

گفته اند مفاد روایت این است که اگر بین دو نماز نافله بخوانی دیگر بین دو نماز جمع نکرده ای و بین دو نماز تفریق کرده ای.

۱- (۶) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۲۴، أبواب المواقیت، باب۳۳، ح۲، ط آل البیت.

۲- (۷) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۴، ص۲۲۴، أبواب المواقیت، باب۳۳، ح۳، ط آل البیت.

مناقشه سندی

این روایت اشکال سندی دارد:

محمد بن حکیم توثیق خاص ندارد ولی چون از مشایخ صفوان، بزنطی و ابن أبی عمیر است ما از این جهت مشکلی نداریم.

ولی در سند یک روایت محمد بن موسی قرار دارد که نجاشی می گوید: محمد بن موسی بن عیسی أبو جعفر الهمدانی السمان ، ضعفه القمیون بالغلو، و کان ابن الولید یقول: إنه کان یضع الحدیث، و الله أعلم(۱)

در سند روایت دیگر سلمه بن خطاب است که او را هم نجاشی تضعیف کرده است.

و با وجود دو سندی که هر کدام یک روای دارد که نجاشی آن را تضعیف کرده است وثوق مشکل است.

مناقشه دلالی

از نظر دلالت ممکن است گفته شود که:

این روایت معلوم نیست که أمر تکوینی را بیان کند که هر کجا بین نماز ظهر و عصر نافله بخوانی بین دو نماز جمع نکرده ای. بلکه شاید حکم شرعی را می گوید که استحباب جمع بین صلاتین هر کجا باشد شرطی دارد و آن این است که نافله ساقط شده باشد و اگر نافله بین دو نماز ساقط نشده باشد در آن جا جمع بین دو نماز مستحبّ نیست.

إِذَا جَمَعْتَ بَیْنَ صَلَاتَیْنِ فَلَا تَطَوَّعْ بَیْنَهُمَا: هر کجا بین دو نماز خواستی جمع کنی جایی است که بین دو نماز نافله ساقط شده باشد. یا در روایت دیگر می گوید: الْجَمْعُ بَیْنَ الصَّلَاتَیْنِ إِذَا لَمْ یَکُنْ بَیْنَهُمَا تَطَوُّعٌ- فَإِذَا کَانَ بَیْنَهُمَا تَطَوُّعٌ فَلَا جَمْعَ هر کجا نافله بین دو نماز مستحب باشد این جا از موارد استحباب جمع بین صلاتین نیست. و هر جا گفتند جمع رسول الله بین صلاتین و جمع مستحب شد بدانید جایی است که نافله ساقط شده است مثل نماز در سفر و یا نماز و عشاء در مزدلفه.

ص: ۱۰۷۱

۱- (۸) رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشیعه، ص۳۳۸ .

و این مطلب ربطی به بیان أمر تکوینی ندارد که هر کجا نافله بین دو نماز بخوانی تفریق حاصل می شود و جمع محقّق نمی شود. و مخصوصاً روایت دوم معلوم نیست این را بگوید. و فلا جمع ظهور ندارد در این که «لم یتحقق خارجاً» مراد باشد بلکه شاید مراد « فلا یستحب الجمع» باشد و روایت مجمل می شود. علاوه بر این که سند آن هم اشکال داشت.

نتیجه این که: تفریق بین صلاتین بر فرض استحباب تابع صدق عرفی است و با دو رکعت نافله و حتّی با نافله مغرب تفریق صدق نمی کند.

مسأله هشتم عروه

قد عرفت أن للعشاء وقت فضیله و هو من ذهاب الشفق إلی ثلث اللیل و وقتا إجزاء من الطرفین و ذکروا أن العصر أیضا کذلک فله وقت فضیله و هو من المثل إلی المثلین و وقتا إجزاء من الطرفین لکن عرفت نفی البعد فی کون ابتداء وقت فضیلته هو الزوال نعم الأحوط فی إدراک الفضیله الصبر إلی المثل .(۱)

روشن است که وقت فضیلت نماز عشاء از زمانی است که ذهاب حمره مغربیه می شود و تا یک سوم شب ادامه دارد. صاحب عروه می فرماید وقت عصر هم از زمانی است که سایه شاخص به مثل می رسد و تا مثلین ادامه دارد و بعد می فرماید که قبلاً گفتیم که این نظر مشهور است ولی به نظر ما وقت فضیلت عصر از زوال شروع می شود و شاید ایشان به إن هی إلا سبحتک تمسّک می کند که به آن اشکال کردیم.

۱- (۹) العروه الوثقی، السید محمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۲، ص۲۶۲، ط جماعه المدرسین.

مسأله نهم (تزاحم بین وقت فضیلت و نماز جماعت)

یستحب التعجیل فی الصلاه فی وقت الفضیله و فی وقت الإجزاء بل کلما هو أقرب إلی الأول یکون أفضل إلا إذا کان هناك معارض کانتظار الجماعه أو نحوه

بحثی مطرح است که در تزاحم وقت فضیلت و درک نماز جماعت کدام مقدّم است؛

مقتضای قاعده

أصل أولی این است که:

اگر وقت فضیلت با انتظار جماعت فوت می شود وقت فضیلت مقدّم می شود به خاطر نصوص کثیره ای که اهتمام به اوقات فضیلت را بیان می کنند و این که اگر نماز را از وقت فضیلت تأخیر بیندازد مضیّع نماز است «فذلك المضیع» حتّی صاحب حدائق به خاطر لسان این روایات، قائل به وجوب رعایت وقت فضیلت شد. أما اگر ابتدای وقت فضیلت است و با انتظار جماعت، در أثناء وقت فضیلت و یا قبل از فوت وقت فضیلت، نماز جماعت شروع می شود؛ بدون اشکال انتظار برای نماز جماعت أفضل است زیرا بین درك وقت فضیلت و جماعت تنافی نیست. و أصحاب أئمه هم همین کار را می کردند و صبر می کردند با پیغمبر نماز بخوانند با این که پیامبر نماز ظهر را زمانی می خواندند که سایه به اندازه دو هفتم شاخص برسد و نماز عصر را زمانی می خواندند که سایه به اندازه چهار هفتم شاخص می رسید. و حتّی در شدّت غیظ و هوای خیلی گرم، گاهی سایه تا دو برابر شاخص می رسید.

مقتضای روایات

مشهور قائل شده اند که:

انتظار جماعت هر چند باعث فوت وقت فضیلت شود مقدّم است و ظاهر کلام صاحب عروه همین است. دلیل این فتوا، روایت جمیل بن صالح است؛

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع أَيُّهُمَا أَفْضَلُ- يُصَلِّي الرَّجُلُ لِنَفْسِهِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ- أَوْ يُؤَخِّرُ قَلِيلًا وَ يُصَلِّي بِأَهْلِ مَسْجِدِهِ- إِذَا كَانَ إِمَامَهُمْ قَالَ- يُؤَخِّرُ وَ يُصَلِّي بِأَهْلِ مَسْجِدِهِ إِذَا كَانَ [هُوَ] الْإِمَامَ.(۱)

به نظر می رسد که این روایت قابل استدلال نیست و سنداً و دلالتاً مشکل دارد؛

مناقشه

مناقشه سندی

أما سند روایت: صدوق سند ذکر نمی کند.

برخی برای تصحیح سند گفته اند که شیخ طوسی ره با واسطه از ابن ولید کتاب جمیل بن صالح را نقل می کند و صدوق ره به جمیع کتب و روایات ابن ولید سند صحیح دارد و خود صدوق ره شاگرد ابن ولید است و لذا مشکل حلّ می شود: ابن ولید کتاب جمیل بن صالح را نقل کرده است و شیخ طوسی هم گفته است که ما از طریق ابن ولید به واسطه ابن أبی جید کتاب جمیل بن صالح را نقل می کنیم و قطعاً ابن الولید هر کتابی را روایت کرده است شیخ صدوق ره تحمّل حدیث کرده است.

جواب این است که شیخ ره در فهرست می گوید له أصل أخبرنا به ابن أبی جید عن جمیل بن صالح، از کجا معلوم که این حدیث در أصل جمیل بن صالح باشد و شاید در کتابی از جمیل بن صالح نقل شده باشد و هیچ ربطی به أصل جمیل بن صالح نداشته باشد زیرا مرسل است.

و ما مراسیل صدوق را معتبر نمی دانیم. بله اگر بگوید و فی کتاب جمیل بن صالح، أصاله الحس جاری می کنیم و می گوییم کتاب با قرائن حسیه به دست او رسیده است. ولی در محل بحث معلوم نیست که این حدیث از کتاب باشد و صرف احتمال این که شاید از کتاب باشد کفایت نمی کند. و اگر به صرف احتمال این که شاید از کتاب باشد باید در همه مراسل صدوق بگوییم معتبر است و اگر صدوق مثلاً بگوید قال ابوعبدالله باز این احتمال می آید که شاید از کتاب نقل کرده است.

ص: ۱۰۷۴

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، العلامه الشیخ حرّ العاملی، ج ۸، ص۳۰۸، أبواب المواقیت، باب۹، ح۱، ط آل البیت.

مناقشه دلالی

مرحوم خویی فرموده اند: این روایت در مورد امام جماعت است که مستحبّ است تأخیر بیندازد تا مردم به فیض جماعت برسند ولی در مورد مأموم چیزی نمی گوید بلکه روایت مفهوم دارد: یصلی بأهل مسجده اذا کان امامهم. یعنی اگر امام است این را می گویم.

اشکال دیگر این است که روایت می گوید: «یؤخّرها قلیلا» و اول وقت زوال است و تأخیر قلیل از أول وقت، نهایت تا دو هفتم شاخص می شود و تأخیر تا پنج بعد از ظهر تأخیر قلیل نیست.

لذا مقتضای قاعده تفصیل است بین این که وقت فضیلت را ولو در آخر آن درک می کند که انتظار جماعت مستحب است و یا این که وقت فضیلت را أصلاً درک نمی کند که انتظار جماعت مستحب نیست.

کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /ادامه مسأله نهم عروه (تزاحم بین وقت فضیلت و نماز جماعت) ۹۶/۰۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /ادامه مسأله نهم عروه (تزاحم بین وقت فضیلت و نماز جماعت)

خلاصه مباحث گذشته:

ادامه مسأله نهم (تزاحم بین وقت فضیلت و نماز جماعت)

بحث راجع به مسأله نهم بود:

یستحب التعجیل فی الصلاه فی وقت الفضیله و فی وقت الإجزاء بل کلما هو أقرب إلی الأول یکون أفضل إلا إذا کان هناک معارض کانتظار الجماعه أو نحوه

صاحب عروه بحث تزاحم بین وقت فضیلت و ادراک جماعت را در مسأله سیزدهم هم مطرح کرده است: مسأله قد مر أن الأفضل فی کل صلاه تعجیلها فنقول یستثنی من ذلک موارد ... السادس لانتظار الجماعه إذا لم یفض إلی الإفراط فی التأخیر

ص: ۱۰۷۵

و این مطلب قابل بحث است و مرحوم حکیم فرموده است حتّی اگر منجرّ به افراط در تأخیر نماز از وقت فضیلت شود باز انتظار جماعت أفضل است.

مشکل این است که اگر علی القاعده بحث کنیم، و با قطع نظر از روایت جمیل بن صالح بحث کنیم (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع أَيُّهُمَا أَفْضَلُ- يُصَلِّي الرَّجُلُ لِنَفْسِهِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ- أَوْ يُؤَخِّرُ قَلِيلًا وَ

يُصَلِّی بِأَهْلِ مَسْجِدِهِ- إِذَا كَانَ إِمَامَهُمْ قَالَ- يُؤَخِّرُ وَ يُصَلِّی بِأَهْلِ مَسْجِدِهِ إِذَا كَانَ [هُوَ] الْإِمَامَ.(۱)) که مختصّ امام جماعت است و ممکن است امام جماعت مستحبّ باشد نماز را تأخیر بیندازد تا جمع کثیری به او اقتدا کنند ولی برای مأموم مستحبّ باشد نماز را بدون تأخیر در ابتدای وقت بخواند و احتمال خصوصیّت در مورد امام جماعت می دهیم. علاوه بر این که مورد روایت تأخیر یسیر است و سند آن هم اشکال داشت.

شبهه شرکت نکردن در نماز جماعت به جهت رعایت وقت فضیلت

اگر علی القاعده بحث کنیم؛

مرحوم خویی و مشابه آن آقای سیستانی فرمودند که: اگر انتظار نماز جماعت منجرّ به فوت وقت فضیلت شود ، وقت فضیلت مقدّم است.

و این را هم ضمیمه کنیم که وقت فضیلت نماز عشاء بعد از زوال حمره مغربیه و حدود ۵۰ دقیقه بعد از اذان مغرب است و اتّفاقاً صاحب عروه در مسأله ۱۳ یکی از استثنائات استحباب درک أول وقت را چنین بیان می کند: الحادی عشر العشاء تؤخر إلی وقت فضیلتها و هو بعد ذهاب الشفق بل الأولی تأخیر العصر إلی المثل و إن کان ابتداء وقت فضیلتها من الزوال

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۳۰۸، ابواب صلاه الاستسقاء، باب۹، شماره۱۰۷۴۷، ح۱، ط آل البیت.

و نتیجه این می شود که: در این نماز جماعت هایی که برقرار می شود نماز مغرب را بخوانیم و أفضل این است که نماز عشاء را تا ذهاب حمره مغربیه تأخیر بیندازیم و با جماعت نخوانیم. بلکه اگر بگوییم وقت فضیلت نماز ظهر طبق روایت صحیحه، موقعی است که سایه دو هفتم شاخص شود و وقت فضیلت نماز عصر، زمانی است که سایه چهار هفتم شاخص شود و قبل از آن نماز ظهر و عصر فضیلت ندارد (القدمان و أربعه أقدام صواب جمیعاً) معنایش این است که نماز جماعت ظهر و عصر هم در ابتدای زوال أفضل نباشد و أفضل این باشد که نماز تأخیر انداخته شود و تأخیر نماز بر نماز جماعتی که در ابتدای وقت خوانده می شود، مقدّم باشد.

و نیز این مسلّم است که نافله مانع از فضیلت مبادرت به نماز است و در این نماز ها که امام جماعت نماز ظهر را و نماز عصر را سریع می خواند و فرصت برای نافله پیدا نمی شود تأخیر أفضل می شود و امام جماعت هایی که نافله ظهر و نافله عصر را بخوانند نادر اند.

نتیجه این می شود که رعایت درک فضیلت وقت، مانع از ادراک نماز جماعت می شود. و در نماز صبح هم مشکل دخول وقت وجود دارد و ده دقیقه ای در لیالی عادی و بیست دقیقه ای در لیالی مقمره جهت احتیاط، تأخیر می اندازد و نتیجه ی این ها ترک نماز جماعت می شود و این یک شبهه ای است.

جواب مرحوم حکیم از این شبهه

مرحوم حکیم شبهه را از اساس برطرف کرده و فرموده است:

تأخیر نماز برای درک نماز جماعت حتّی اگر منجرّ به فوت وقت فضیلت شود باز مقدّم است زیرا روایات به ثواب نماز جماعت خیلی تأکید کرده اند.

بررسی أهم در صورت تزاحم بین نماز جماعت و وقت فضیلت با ملاک ثواب

ما باید ثواب درک وقت فضیلت و ثواب درک نماز جماعت را بررسی کنیم و هر کدام بیشتر بود همان أفضل است.

نکته: البته در واجب و مستحبّ این گونه نیست که اگر ثواب مستحبّ به مقداری باشد ثواب واجب بیشتر باشد. بلکه ممکن است چون واجب است و فریضه است ثوابش کمتر باشد مثل بدء به سلام که مستحبّ است و ثواب آن از جواب سلام که واجب است بیشتر است و می گویند جواب سلام وظیفه ات بوده است و خدا رئوف است و حال یک ثواب هم برای این واجب قرار داده است.

ولی در مستحبّ عرفی نیست که مستحبِّ أفضل، ثوابش از مستحبّ مفضول کمتر باشد هر چند احتمال عقلی دارد که چیزی که مستحبّ أفضل است چون رغبت نوعیه دارد نیازی به زیاد کردن ثواب آن نباشد مثل اتیان نساء در شب أول ماه رمضان. و گاهی مستحبّی غیر أفضل است ولی چون رغبت نوعیه به آن وجود ندارد ثواب آن زیاد می شود مثل این که در روایت آمده است که: قطعه خبزی در مکان غیر نظیف پیدا شد و حضرت آن نان را شست و به دست عبد خود داد و فرمودند این را نگه دار تا بعد از تطهیر برگردم و آن را بخورم و وقتی از تطهیر برگشتند، دیدند که عبد نان را خورده است که حضرت فرمود توآزدای، این قطعه خبز وارد شکم کسی نمی شود مگر این که أهل بهشت است که در این جا رغبت نوعیه وجود ندارد که قطعه خبزی که در محل غیر نظیف پیدا شده است خورده شود.

ص: ۱۰۷۸

لـذا این احتمال ثبوتی وجود دارد ولی در نماز جماعت و درک وقت فضـیلت نکته عرفیه ای وجود ندارد که أفضل، ثوابش از مفضول کمتر باشد.

و این که رجاءً در ابتدای وقت نماز فرادا بخوانم و در نماز جماعت هم شرکت کنم ولو از باب صلاه معاده جماعةً که مستحب است: بر فرض استحباب شرکت در نماز جماعت شامل این نمازی که قبلاً فرادا خوانده شده با علم به این که جماعتی برگزار می شود، بشود فرضی است که برای برخی مکلّفین فایده دارد ولی ما می خواهیم مسأله را برای کسی که تنها می خواهد یک بار نماز بخوانـد و قصـد تکرار نماز نـدارد، بررسـی کنیم که چنین شخصـی وقت فضـیلت را انتخاب کنـد و یا نماز جماعت را مقدّم کند.

روایات مربوط به ثواب نماز جماعت

لذا روایات را بررسی می کنیم: روایات جماعت این گونه وارد شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ فِي جَمَاعَةٍ تَفْضُلُ عَلَى كُلِّ صَلَاةِ الْفَرْدِ بِأَرْبَعٍ وَ عِشْرِينَ دَرَجَةً تَكُونُ خَمْساً وَ عِشْرِينَ صَلَاةً.(۱)

این روایت می گوید که نماز جماعت ۲۴ پله از نماز فرادا بالاتر است لذا بیست و پنج برابر نماز فرادا می شود. سند این روایت تمام است.

روایات دیگری داریم که سند آن ضعیف است ولی أخبار تسامح در أدله سنن می گوید که هر چه ثواب در حدیث ضعیف برسد آن ثواب داده می شود ولو همان طور که گفته شده نباشد:

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۸۵، ابواب صلاه الجماعه، باب۹، شماره۱۰۶۷۵، ح۱، ط آل البیت.

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الصَّادِقِ عَنْ آبَائِهِ ع فِی حَدِيثِ الْمَنَاهِی قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ مَنْ مَشَی إِلَی مَسْجِدٍ يَطْلُبُ فِيهِ الْجَمَاعَهَ- كَانَ لَهُ بِكُلِّ خُطْوَهٍ سَبْعُونَ أَلْفَ حَسَنَهٍ- وَ يُرْفَعُ لَهُ مِنَ الدَّرَجَاتِ مِثْلُ ذَلِكَ- فَإِنْ مَاتَ وَ هُوَ عَلَی ذَلِكَ- وَكَّلَ اللَّهُ بِهِ سَبْعِينَ أَلْفَ مَلَكٍ- يَعُودُونَهُ فِی قَبْرِهِ وَ يُبَشِّرُونَهُ- وَ يُؤْنِسُونَهُ فِی وَحْدَتِهِ- وَ يَسْتَغْفِرُونَ لَهُ حَتَّی يُبْعَثَ.(۱)

هر گامی که برای نماز جماعت بر می دارد هفتاد هزار ثواب برای او نوشته می شود. البته این روایت در مورد رفتن به سوی مسجد برای نماز جماعت است.

الْحَسَنُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ شُعْبَهَ فِی تُحَفِ الْعُقُولِ عَنِ الرِّضَا ع فِی كِتَابِهِ إِلَی الْمَأْمُونِ قَالَ: وَ الصَّلَاهُ فِی الْأَوْقَاتِ- وَ فَضْلُ الْجَمَاعَهِ عَلَی الْفَرْدِ- بِكُلِّ رَكْعَهٍ أَلْفَا رَكْعَهٍ- وَ لَا تُصَلِّی خَلْفَ فَاجِرٍ- وَ لَا تَقْتَدِی إِلَّا بِأَهْلِ الْوَلَايَهِ- وَ لَا تُصَلِّ فِی جُلُودِ الْمَيْتَهِ وَ لَا جُلُودِ السِّبَاعِ.(۲)

برخی سند أحادیث تحف العقول را معتبر می دانند چون در ابتدای کتاب عبارتی دارد: فتلقّوا ما نقله الثقات که ما در آن مناقشه کردیم. روایت می گوید هر رکعت جماعت نسبت به فرادا دو هزار برابر است.

صاحب عروه در فضیلت نماز جماعت دو روایت دیگر ذکر می کند:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَارَهَ قَالَ: أَرْسَلْتُ إِلَی أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا ع أَسْأَلُهُ- عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّی الْمَكْتُوبَهَ وَحْدَهُ فِی مَسْجِدِ الْكُوفَهِ- أَفْضَلُ أَوْ صَلَاتُهُ فِی جَمَاعَهٍ- فَقَالَ الصَّلَاهُ فِی جَمَاعَهٍ أَفْضَلُ.(۳) محمد بن عماره توثیق ندارد.

ص: ۱۰۸۰

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۸۷، ابواب صلاه الجماعه، باب۱، شماره۱۰۶۸۱، ح۷، ط آل البیت.

۲- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۹۰، ابواب صلاه الجماعه، باب۱، شماره۱۰۶۹۲، ح۱۸، ط آل البیت.

۳- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۵، ص۲۴۰، ابواب احکام المساجد، باب۳۳، شماره۶۴۴۲، ح۴، ط آل البیت.

صاحب عروه می فرماید نماز در مسجد کوفه ببینیم چه مقدار ثواب دارد که ثواب نماز جماعت از آن أفضل است:

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْخَزَّازِ عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لِي يَا هَارُونَ بْنَ خَارِجَةَ كَمْ بَيْنَكَ وَ بَيْنَ مَسْجِدِ الْكُوفَةِ- يَكُونُ مِيلًا قُلْتُ لَا قَالَ- فَتُصَلِّي فِيهِ الصَّلَوَاتِ كُلَّهَا قُلْتُ لَا- قَالَ أَمَا لَوْ كُنْتُ بِحَضْرَتِهِ- لَرَجَوْتُ أَنْ لَا تَفُوتَنِي فِيهِ صَلَاةٌ- وَ تَدْرِي مَا فَضْلُ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ- مَا مِنْ عَبْدٍ صَالِحٍ وَ لَا نَبِيٍّ- إِلَّا وَ قَدْ صَلَّى فِي مَسْجِدِ كُوفَانَ- حَتَّى إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص لَمَّا أَسْرَى اللَّهُ بِهِ- قَالَ لَهُ جَبْرَئِيلُ أَ تَدْرِي أَيْنَ أَنْتَ السَّاعَةَ- يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْتَ مُقَابِلُ مَسْجِدِ كُوفَانَ- قَالَ فَاسْتَأْذِنْ لِي رَبِّي حَتَّى آتِيَهُ فَأُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ- فَاسْتَأْذَنَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَأَذِنَ لَهُ- وَ إِنَّ مَيْمَنَتَهُ لَرَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ- وَ إِنَّ وَسَطَهُ لَرَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ- وَ إِنَّ مُؤَخَّرَهُ لَرَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ- وَ إِنَّ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ فِيهِ لَتَعْدِلُ بِأَلْفِ صَلَاةٍ- وَ إِنَّ النَّافِلَةَ فِيهِ لَتَعْدِلُ بِخَمْسِمِائَةِ صَلَاةٍ- وَ إِنَّ الْجُلُوسَ فِيهِ بِغَيْرِ تِلَاوَةٍ وَ لَا ذِكْرٍ لَعِبَادَةٌ- وَ لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِيهِ لَأَتَوْهُ وَ لَوْ حَبْواً.(۱)

در سند روایت سهل بن زیاد و محمد بن عبدالله بن خزاز است که توثیق ندارند.

صاحب عروه چنین استدلال می کند که: نماز فریضه در مسجد کوفه برابر با هزار نماز فریضه در غیر مسجد کوفه است و نماز جماعت از نماز در مسجد کوفه أفضل است.

۱- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۵، ص۲۵۲، ابواب احکام المساجد، باب۴۴، شماره۶۴۶۹، ح۳، ط آل البیت.

روایت دومی که صاحب عروه به آن استدلال می کند همان روایتی است که معروف است و در رساله ها هم ذکر شده است:

الشَّهِیدُ الثَّانِی فِی رَوْضِ الْجِنَانِ، نَقْلًا عَنْ کِتَابِ الْإِمَامِ وَ الْمَأْمُومِ لِلشَّیْخِ أَبِی مُحَمَّدٍ جَعْفَرِ بْنِ أَحْمَدَ الْقُمِّیِّ بِإِسْنَادِهِ الْمُتَّصِلِ إِلَی أَبِی سَعِیدٍ الْخُدْرِیِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَتَانِی جَبْرَئِیلُ مَعَ سَبْعِینَ أَلْفَ مَلَکٍ بَعْدَ صَلَاهِ الظُّهْرِ فَقَالَ یَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَبَّکَ یُقْرِؤُکَ السَّلَامَ وَ أَهْدَی إِلَیْکَ هَدِیَّتَیْنِ لَمْ یُهْدِهِمَا إِلَی نَبِیٍّ قَبْلَکَ قُلْتُ مَا الْهَدِیَّتَانِ قَالَ الْوَتْرُ ثَلَاثُ رَکَعَاتٍ وَ الصَّلَاهُ الْخَمْسُ فِی جَمَاعَهٍ قُلْتُ یَا جَبْرَئِیلُ وَ مَا لِأُمَّتِی فِی الْجَمَاعَهِ قَالَ یَا مُحَمَّدُ إِذَا کَانَا اثْنَیْنِ کَتَبَ اللَّهُ لِکُلِّ وَاحِدٍ بِکُلِّ رَکْعَهٍ مِائَهً وَ خَمْسِینَ صَلَاهً وَ إِذَا کَانُوا ثَلَاثَهً کَتَبَ اللَّهُ لِکُلٍّ مِنْهُمْ بِکُلِّ رَکْعَهٍ سِتَّمِائَهِ صَلَاهٍ وَ إِذَا کَانُوا أَرْبَعَهً کَتَبَ اللَّهُ لِکُلِّ وَاحِدٍ بِکُلِّ رَکْعَهٍ أَلْفاً وَ مِائَتَیْ صَلَاهٍ وَ إِذَا کَانُوا خَمْسَهً کَتَبَ اللَّهُ لِکُلِّ وَاحِدٍ بِکُلِّ رَکْعَهٍ أَلْفَیْنِ وَ أَرْبَعَمِائَهِ صَلَاهٍ وَ إِذَا کَانُوا سِتَّهً کَتَبَ اللَّهُ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِکُلِّ رَکْعَهٍ أَرْبَعَهَ آلَافٍ وَ ثَمَانِمِائَهِ صَلَاهٍ وَ إِذَا کَانُوا سَبْعَهً کَتَبَ اللَّهُ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِکُلِّ رَکْعَهٍ تِسْعَهَ آلَافٍ وَ سِتَّمِائَهِ صَلَاهٍ وَ إِذَا کَانُوا ثَمَانِیَهً کَتَبَ اللَّهُ تَعَالَی لِکُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تِسْعَهَ عَشَرَ أَلْفاً وَ مِائَتَیْ صَلَاهٍ وَ إِذَا کَانُوا تِسْعَهً کَتَبَ اللَّهُ تَعَالَی لِکُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِکُلِّ رَکْعَهٍ سِتَّهً وَ ثَلَاثِینَ أَلْفاً وَ أَرْبَعَمِائَهِ صَلَاهٍ وَ إِذَا کَانُوا عَشَرَهً کَتَبَ اللَّهُ تَعَالَی لِکُلِّ وَاحِدٍ بِکُلِّ رَکْعَهٍ سَبْعِینَ أَلْفاً وَ أَلْفَیْنِ وَ ثَمَانِمِائَهِ صَلَاهٍ فَإِنْ زَادُوا عَلَی الْعَشَرَهِ فَلَوْ صَارَتْ بِحَارُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ کُلُّهَا مِدَاداً وَ الْأَشْجَارُ أَقْلَاماً وَ الثَّقَلَانِ مَعَ الْمَلَائِکَهِ کُتَّاباً لَمْ یَقْدِرُوا أَنْ یَکْتُبُوا ثَوَابَ رَکْعَهٍ وَاحِدَهٍ یَا مُحَمَّدُ تَکْبِیرَهٌ یُدْرِکُهَا الْمُؤْمِنُ مَعَ الْإِمَامِ خَیْرٌ لَهُ مِنْ سِتِّینَ أَلْفَ حَجَّهٍ وَ عُمْرَهٍ وَ خَیْرٌ مِنَ الدُّنْیَا وَ مَا فِیهَا سَبْعِینَ أَلْفَ مَرَّهٍ وَ رَکْعَهٌ یُصَلِّیهَا الْمُؤْمِنُ مَعَ الْإِمَامِ خَیْرٌ مِنْ مِائَهِ أَلْفِ دِینَارٍ یَتَصَدَّقُ بِهَا عَلَی الْمَسَاکِینِ وَ سَجْدَهٌ یَسْجُدُهَا الْمُؤْمِنُ مَعَ الْإِمَامِ فِی جَمَاعَهٍ خَیْرٌ مِنْ عِتْقِ مِائَهِ رَقَبَهٍ (۱)

۱- (۷) مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج ۶، ص۴۴۳، ابواب صلاه الجماعه، باب۱، شماره۷۱۸۴، ح۳.

که اگر دو نفر در نماز جماعت باشند هر رکعتی صد و پنجاه نماز حساب می شود و نگفت هر رکعتی صد و پنجاه رکعت حساب می شود و عملاً هر رکعتی سیصد رکعت می شود. و وقتی جماعت به ده نفر می رسد هفتاد و دو هزار و هشتصد نماز برای او نوشته می شود و اگر از ده نفر بگذرد دیگر ثواب آن قابل محاسبه نیست.

لابد صاحب عروه از باب تسامح در أدله سنن این روایت را قبول می کند و خصوصاً این که این روایت از نبی صلی الله علیه و آله است و ما بلغه النبی در مورد آن صدق می کند و قدرمتیقّن از أخبار تسامح در أدله سنن است.

نتیجه بررسی روایات ثواب نماز جماعت

به نظر ما:

روایت بیست وپنج برابر، سندش معتبر بود. و این روایات سند ندارد و ما أخبار تسامح در أدله سنن را دلیل بر حجّیت خبر ضعیف نمی دانیم. بله دلیل بر إعطاء ثواب می دانیم از جایی که خبر معتبر معارض دارد انصراف دارد و در این جا خبر معتبر گفت که نماز جماعت بیست و پنج برابر نماز فرادا است نه این که دو هزار برابر باشد.

فرق است بین جایی که امکان تقیید اطلاق باشد مثل این که گفته باشد ثواب زیارت امام حسین علیه السلام حجّ است که جنس حجّ را می گوید و در جایی دیگر تعداد حجّ را بیان می کند. ولی در این جا در هر دو حدیث عدد را مشخّص کرده است لذا تعارض وجود دارد.

و این با غمض عین از نظر آقای سیستانی است که این روایات مربوط به جایی است که بلغه خبر صحیح نه این که خبر ضعیف آمده باشد. و آقای زنجانی هم قبلاً همین اشکال را می کردند ولی ظاهراً از این اشکال عدول کردند که تعبیر در برخی روایات عنوان من بلغ، نیست بلکه تعبیر به من سمع کرده است که شامل خبر ضعیف هم می شود. البته این اشکال که من بلغ شامل خبر ضعیف نمی شود را ما جواب دادیم. و نیز اشکال دیگر آقای سیستانی را جواب دادیم که در روایت آمده است من بلغه شیء من الثواب علی شیء من الخیر که باید خیر بودن محرز باشد. که اگر این اشکال وارد هم باشد در این جا مشکلی نداریم زیرا خیر بودن نماز جماعت محرز است.

ص: ۱۰۸۳

لذا عمده اشکال همین بود که عرض کردیم که از أخبار تسامح در أدله سنن حجّیت خبر ضعیف را نفهمیدیم و بلوغ ثواب هر چند منشأ إعطاء ثواب می شود ولی أولاً از این جایی که خبر صحیح ثواب مباین با آن را بگوید انصراف دارد و ثانیاً إعطاء ثواب تفضّلی برای ترغیب مردم، أفضلیّت فقهیه درست نمی کند و أفضلیت فقهیه نیازمند دلیل معتبر است.

أما روایت مسجد کوفه غیر از ضعف سند، معارض هم دارد که البته در سند آن محمد بن سنان است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي ثَوَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع يَقُولُ الصَّلَاةُ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَهِ فَرْداً- أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ صَلَاةً فِي غَيْرِهِ جَمَاعَةً.(۱)

در مقابل آن روایت که می گفت نماز جماعت از نماز در مسجد کوفه أفضل است این روایت می گوید نماز فرادا در مسجد کوفه أفضل از نماز جماعت است.

روایات مربوط به ثواب درک وقت فضیلت

أما روایات راجع به وقت فضیلت:

روایات ثواب معیّنی ذکر نشده است و ما در روایات ثواب معیّنی پیدا نکردیم.

ولی باید توجّه شود که:

گاهی انتظار جماعت موجب تضییع نماز می شود و مکلّف داخل در روایاتی می شود که می گوید اگر کسی نماز ظهر را از چهار هفتم شاخص و نماز عصر را از شش هفتم شاخص تأخیر بیندازد فذلک المضیّع، و به آقای حکیم می گوییم که این غیر از وقت فضیلت است و تزاحم بین نماز جماعت و تضییع نماز است. این بحث را در جلسه بعد دنبال می کنیم.

ص: ۱۰۸۴

۱- (۸) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۵، ص۲۳۹، ابواب احکام المساجد، باب۳۳، ش ۶۴۴۰، ح۲، ط آل البیت.

محرمات/غیبت /تعریف غیبت ۹۶/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محرمات/غیبت /تعریف غیبت

خلاصه مباحث گذشته:

غیبت

تعریف غیبت

بحث راجع به حرمت غیبت بود. به تعریف غیبت رسیدیم:

از غیبت در کتب لغت تعریف های مختلفی شده است و در برخی روایات هم آن را تعریف کرده اند:

کتب لغت

لسان العرب:

الغَيْبَةُ: من الغَيْبُوبةِ. و الغِيبةُ: من الاغْتِياب. و اغْتابَ الرجلُ صاحبَه اغْتِياباً إِذا وَقَع فيه، و هو أَن يتكلم خَلْفَ إِنسان مستور بسوء، أَو بما يَغُمُّه لو سمعه و إِن كان فيه، فإِن كان صدقاً، فهو غِيبةٌ؛ و إِن كان كذباً، فهو البَهْتُ و البُهْتانُ؛ كذلك جاء عن النبی، صلى اللّه عليه و سلم ، و لا يكون ذلك إِلا من ورائه، و الاسم: الغِيب(۱)

مصباح المنير:

(اغْتَابَهُ) (اغْتِياباً) إِذَا ذَكَرَهُ بِمَا يَكْرَهُ مِنَ الْعُيُوبِ وَ هُوَ حَقٌّ و الاسْمُ (الغِيبَهُ)(۲)

این تعریف ها اشکال دارد:

أما تعریف مصباح المنیر:

این اشکال را دارد که غیبت را مختص به ذکر عیبی کرد که شخص مغتاب خوشش نیاید در حالی که غیبت از نظر عرفی أعم است و برخی از أفراد به برخی از عیوب افتخار می کنند و برخی از گناهان را کمال می دانند و مثلاً سر مردم کلاه گذاشتن و فریب دادن مردم را هنر و زرنگی می بینند در حالی که عرفاً غیبت است. و در روایات هم عنوان منحصر به غیبت نیست و عنوان اذاعه سرّ هم آمده است و بر صدق عیب ولو شخص مغتاب خوشش بیاید اذاعه سرّ صادق است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ عَوْرَةُ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ حَرَامٌ- فَقَالَ نَعَمْ قُلْتُ أَعْنِی سُفْلَيْهِ- فَقَالَ لَيْسَ حَيْثُ تَذْهَبُ إِنَّمَا هُوَ إِذَاعَةُ سِرِّهِ.(۳)

ص: ۱۰۸۵

۱- (۱) لسان العرب، ابن منظور، ج ۱، ص۶۵۶.

۲- (۲) المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، احمد بن محمد الفیومی، ج ۱، ص۴۵۸.

۳- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲، ص۳۷، ابواب آداب الحمام، باب۸، شماره ۱۴۱۰، ح۲، ط آل البیت.

حال اگر کسی از فحشا و منکر ابایی ندارد ولی عیب علنی ندارد آیا بیان عیب او غیبت نیست؟

اشکال دیگر تعریف مصباح المنیر این است که: این تعریف شامل عیب مشهور هم می شود: حال یا عیب ظاهر فی حدّ ذاته است مثل این که شخصی کچل است و بیان عیب هم به خاطر تنقیص نیست بلکه برای معرّفی او است آیا در این صورت غیبت صدق می کند، حداقل این است که تعمیم غیبت به ذکر عیب مشهور و غیر مستور، خلاف روایات و خلاف قدر متیقّن از غیبت و خلاف عنوان اذاعۀ سرّه است (نه این که عنوان اذاعه سرّ مفهوم داشته باشد که اگر اذاعه غیرسرّه باشد حرام نباشد بلکه می گوییم به این عنوان هم نمی توانیم تمسّک کنیم که بگوییم حرام است)

أما تعریف لسان العرب:

هو أَن یتکلم خَلْفَ إنسان مستور بسوء، أَو بما یَغُمُّه لو سمعه و إِن کان فیه

أو بما یغمّه لو سمعه برای چیست: عطف به أو ظاهر در این است که ممکن است ما یغمه لو سمعه سوء نباشد ولی اگر او بشنود ناراحت می شود که عرف به این غیبت نمی گویند:

مثلاً- اگر بگوییم فلان شخص نماز شب می خواند ناراحت می شود حال یا به خاطر خدا ناراحت می شود و یا این که می ترسد مردم با فهمیدن کرامت های او، سر او را شلوغ کنند: که در این صورت غیبت صدق نمی کند.

و یا چیزی است که او عیب می داند ولی عرف عیب نمی داند مثلاً شخصی عیب می داند که مجتهد نباشد ولی نفی اجتهاد از او عرفاً عیب نیست (و به قول مرحوم خویی اجتهاد أمر آسانی نیست و تنها افراد انگشت شماری به آن می رسند) و همه لازم نیست مجتهد باشند و اجتهاد مقام بالایی است: که در این صورت هم غیبت صدق نمی کند.

ص: ۱۰۸۶

بله اگر ملازم با بیان بلاهت او باشد: آن قدر درس خوانده است که اگر در این زمان طولانی به اجتهاد نرسیده باشد ملازم با کودن بودن او است که این عیب می شود. ولی نفی اجتهاد به نظر ما ملازم با کودن بودن نیست. ولی اگر برخی کمالات را نفی کنیم که ملازم با کودن بودن باشد عیب است ولی اگر ملازم با کودن بودن نباشد هر چند او عیب می داند ولی اشکالی ندارد.

تعریف غیبت در روایات

أما راجع به روایات

روایت أول

روایت وصیت پیامبر به اباذر: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِی الْمَجَالِسِ وَ الْأَخْبَارِ بِإِسْنَادِهِ الْآتِی عَنْ أَبِی ذَرٍّ عَنِ النَّبِیِّ ص فِی وَصِیَّةٍ لَهُ قَالَ: یَا أَبَا ذَرٍّ إِیَّاکَ وَ الْغِیبَةَ- فَإِنَّ الْغِیبَةَ أَشَدُّ مِنَ الزِّنَا قُلْتُ وَ لِمَ ذَاکَ یَا رَسُولَ اللَّهِ- قَالَ لِأَنَّ الرَّجُلَ یَزْنِی فَیَتُوبُ إِلَی اللَّهِ- فَیَتُوبُ اللَّهُ عَلَیْهِ وَ الْغِیبَةُ لَا تُغْفَرُ حَتَّی یَغْفِرَهَا صَاحِبُهَا- یَا أَبَا ذَرٍّ سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ کُفْرٌ- وَ أَکْلُ لَحْمِهِ مِنْ مَعَاصِی اللَّهِ- وَ حُرْمَةُ مَالِهِ کَحُرْمَةِ دَمِهِ- قُلْتُ یَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا الْغِیبَةُ- قَالَ ذِکْرُکَ أَخَاکَ بِمَا یَکْرَهُ قُلْتُ یَا رَسُولَ اللَّهِ- فَإِنْ کَانَ فِیهِ الَّذِی یُذْکَرُ بِهِ- قَالَ اعْلَمْ أَنَّکَ إِذَا ذَکَرْتَهُ بِمَا هُوَ فِیهِ- فَقَدِ اغْتَبْتَهُ وَ إِذَا ذَکَرْتَهُ بِمَا لَیْسَ فِیهِ فَقَدْ بَهَتَّهُ.(۱)

(تعبیر در این روایت اختصاص به روایت شیعه ندارد و در سنن بیهقی جلد ۱۰ صفحه ۲۴۷ نیز این تعبیر وجود دارد که غیبت ذکرک أخاک بما یکره است.)

ذکرک أخاک بما یکرهه (که در أمالی شیخ طوسی است) و یا ذکر أخاک بما یُکره و یا بما یَکره (که رد وافی و وسائل است.)

ص: ۱۰۸۷

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۲۸۱، ابواب احکام العشره، باب۱۵۲، شماره۱۶۳۰۸، ح۹، ط آل البیت.

اگر بما یکرهه یا بما یَکره باشد یعنی سخنی بگوییم که خوشایند او نیست و شامل عیب و غیر عیب می شود.

و اگر بما یُکره باشد یعنی ذکر عیب و مکروه یعنی عیب ولی از این حیث که مستور باشد یا نباشد اطلاق دارد.

و چون روایت مجمل است قدر متیقّن این است که بما یُکره باشد و عیب صدق کند و شخص غیبت شونده هم بدش بیاید: زیرا نسبت عموم من وجه است زیرا ما یکرهه مختص ذکر عیب نیست ولی باید شخص از او بدش بیاید و ما یُکره مختص عیب است.

و لکن از این جا نسبت به مورد افتراق ها علم اجمالی شکل می گیرد: مورد افتراق ذکرک أخاک بما یکرهه: ذکر ما لیس بعیب که یکرهه المغتاب و مورد افتراق ذکرک أخاک بما یُکره: ذکر عیبی که لایکرهه المغتاب است. علم اجمالی پیدا می کنیم که یکی از این دو مورد افتراق حرام است. انحلال این علم اجمالی را بعداً عرض می کنیم.

نکته ی دیگری که در این روایت است این است که:

در روایت نگفته است که در غیاب او سخن بگوید لذا مرحوم استاد فرموده اند حرمت غیبت أعم است و چه پشت سر او و چه در جلوی روی او باشد حرمت غیبت شاملش می شود لذا هر چند ایذاء نباشد و مثلًا او از غیبت کردن در جلوی رویش اذیت نمی شود ولی غیبت است و حرام است.

لفظ غیبت که انصافاً شامل جلوی رو نمی شود. مگر این که ملاک غیبت شامل این صورت شود و بعید نیست زیرا عرفی نیست که بگوییم ملاک غیبت این است که پشت سر شخص حرف بزنیم در حالی که او نمی تواند از خودش دفاع کند. بلکه عرف حرمت غیبت را به ملاک آبرو ریزی می داند. علاوه بر این که اطلاق روایت اذاعه سرّه این جا محکّم است و شامل سخن در جلوی رو می شود.

روایت دوم

وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَیَابَهَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ الْغِیبَهُ أَنْ تَقُولَ فِی أَخِیکَ مَا سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَیْهِ- وَ أَمَّا الْأَمْرُ الظَّاهِرُ مِثْلَ الْحِدَّهِ وَ الْعَجَلَهِ فَلَا- وَ الْبُهْتَانُ أَنْ تَقُولَ فِیهِ مَا لَیْسَ فِیهِ.(۱)

این روایت از غیبت تعریف روشنی کرده است. و ظهور عرفی ما ستره الله علیه عیب است و شامل کسی که نماز شب می خواند و کسی از نماز شب او اطلاع ندارد نمی شود. لذا در این روایت عیب بودن سخن و مستور بودن آن در غیبت دخیل دانسته شده است.

یک بحث اصولی مطرح است: اگر شبهه مصداقیه عیب داشتیم و نمی دانیم مستور است یا مشهور است و حالت سابقه آن را نمی دانیم که از ابتدا مستور بوده است یا مشکوف بوده است، آیا می توانیم برائت جاری کنیم؟ روی آن فکر کنید.

دلالت روایت تمام است.

از لحاظ سندی: عبدالله بن سیابه توثیق ندارد و کثیر الروایه نیست و حدود ۳۶ روایت دارد و شیخ در رجال می فرماید: عبد الرحمن بن سیابه: الکوفی البجلی البزاز: مولی، أسند عنه، من أصحاب الصادق ع، رجال الشیخ(۲) : حال این اُسند عنه یا اَسند عنه به چه معنا است. برخی گفته اند یعنی حدیث مسند از پیامبر نقل کرده است و این تعبیر در کتب عامه هم آمده است. آقای خویی فرموده اند که ما معنای این جمله را نفهمیدیم. و بخی رساله نوشته اند که مراد از این اسند عنه چه می باشد و ما نیز فعلاً به نتیجه قاطعی نرسیدیم و بررسی کامل نکرده ایم. به هر صورت تأثیری در بحث فقهی ما ندارد.

ص: ۱۰۸۹

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۲۸۸، ابواب احکام العشره، باب۱۵۴، شماره۱۶۳۲۵، ح۲، ط آل البیت.
۲- (۶) معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، سید ابوالقاسم خوئی، ج ۱۰، ص ۳۶۰، شماره۶۳۹۳.

روایت سوم

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّی بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْغِیبَهِ- قَالَ هُوَ أَنْ تَقُولَ لِأَخِیکَ فِی دِینِهِ مَا لَمْ یَفْعَلْ- وَ تَبُثَّ عَلَیْهِ أَمْراً قَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَیْهِ- لَمْ یُقَمْ عَلَیْهِ فِیهِ حَدٌّ.(۱)

غیبت به معنای أعم هم داریم که شامل تهمت هم می شود و این روایت ابتدا مصداق بهتان را ذکر کرده است و بعد مصداق غیبت را ذکر کرده است که أن تثبّ یعنی تنشر علیه أمرا قد ستره الله علیه. از این روایت استفاده می شود که اگر حدّ بر کسی جاری شد دیگر غیبت او حرام نیست.

نکته ای که این روایت دارد این است که قید «فی دینه» دارد:

یعنی اگر گفته شود فلانی بخیل است یا فلانی کودن است حرام نباشد زیرا به دین او لطمه نمی زند. ولی این قابل التزام نیست و اگر این قید هم باشد از باب ذکر مورد أهم است زیرا در روایت عبدالله بن سیابه که البته سند آن مشکل داشت گفت أمر ظاهر مثل حده و عجله غیبت نیست و حده و عجله أمر دینی نیست ولی چون ظاهر است غیبت نیست ولی اگر أمر باطن بود همین دو مورد غیبت می بود.

ولی به این روایت اشکال سندی شده است زیرا معلی بن محمد در سند روایت است لذا ضعیف است و اختصاص غیبت به ذکر عیب های دینی را نمی توان از این روایت استفاده کرد.

ص: ۱۰۹۰

۱- (۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۲۸۸، ابواب احکام العشره، باب۱۵۴، شماره۱۶۳۲۴، ح۱، ط آل البیت.

به نظر ما سند روایت قابل تصحیح است: و آقای خویی در پاورقی مصباح الفقاهه گفته اند که معلّی بن محمد ضعیف است ولی بعد ها به خاطر این که در تفسیر قمی است ایشان را توثیق می کردند. ولی ما تفسیر قمی را دلیل بر توثیق رجال تفسیر نمی دانیم ولی باز وثاقت معلی بن محمد را به خاطر اکثار روایت أجلاء بعید نمی دانیم: کلینی ۵۰۰ روایت از معلی بن محمد نقل می کند و در ابتدای کافی گفته است: ای برادر من به من گفتی دوست دارم کتابی بنویسی که مشتمل بر آثار صحیحه از صادقین باشد تا به آن عمل کنم. من این کتاب کافی را نوشتم و ارجو ان أکون کما توخّیت و با این بیان ۵۰۰ روایت را از معلی بن محمد نقل کند و او را ثقه نداند.

أما این که سهل بن زیاد دو هزار روایت در کافی از او نقل شده ولی باز ثقه نمی دانیم به این خاطر است که توثیق سهل معارض دارد و نمی گوییم کافی او را ثقه نمی دانست. ولی توثیق معلی بن محمد معارض ندارد و این عبارت نجاشی : کان مضطرب المذهب و الحدیث و کتبه قریبه دلیل بر تضعیف نیست زیرا اضطراب در مذهب با وثاقت منافات ندارد. و اضطراب در حدیث هم با وثاقت منافات ندارد زیرا به معنای نوسان حدیث است و گاهی حدیث با متن قوی و گاهی حدیث با متن منکر و غریب و غیر قابل قبول نقل می کرده است و این أحادیث منکره کم هم نبوده است وگرنه زراره هم أحادیث منکر به شکل نادر دارد. و مؤید وثاقت او این است که نجاشی می گوید کتب او قریب است یعنی متن خوبی دارد.

ص: ۱۰۹۱

لذا بعید نیست که از اکثار روایت کلینی از معلی بن محمد وثاقت او را بفهمیم و سند را تصحیح کنیم. برخی هم مثل مرحوم نائینی تمام روایات کافی را معتبر می دانند.

شرائط صدق غیبت

به نظر ما از نظر عرفی صدق غیبت مشروط به شرائطی است:

شرط أول

سخن مشتمل بر عیب باشد: عیب دینی یا عرفی. و ذکر بیماری مثل این که گفته شود فلانی سرطان دارد غیبت نیست. ولی اگر گفته شود فلانی ایدز دارد عرفاً عیب است هر چند بعد آن را توجیه کنیم که این بیماری به خاطر تزریق آمپول آلوده بوده است. حتّی نسبت یک شخصی که بگوییم خانواده خوبی ندارد یا برادر او چنین است.

لذا چیزی که عرفاً عیب نیست اطلاق غیبت شامل او نمی شود.

و ذکر عیب ولو بدون قصد تنقیص غیبت است هر چند قصد کمک به او را داشته باشد، مثلًا عیب را می گوید و بعد می گوید او را دعا کنید.

کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /ادامه مسأله نهم (تزاحم بین وقت فضیلت و نماز جماعت) ۹۶/۰۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات نماز های یومیه /ادامه مسأله نهم (تزاحم بین وقت فضیلت و نماز جماعت)

خلاصه مباحث گذشته:

ادامه مسأله نهم (تزاحم بین وقت فضیلت و نماز جماعت)

یستحب التعجیل فی الصلاه فی وقت الفضیله و فی وقت الإجزاء بل کلما هو أقرب إلی الأول یکون أفضل إلا إذا کان هناک معارض کانتظار الجماعه أو نحوه - قد مر أن الأفضل فی کل صلاه تعجیلها فنقول یستثنی من ذلک موارد ... السادس لانتظار الجماعه إذا لم یفض إلی الإفراط فی التأخیر

ص: ۱۰۹۲

نظر صاحب عروه

بحث راجع به این بود که صاحب عروه فرمود:

تأخیر نماز از أول وقت برای انتظار جماعت و یا انتظار حضور در مسجد، فضیلت دارد مگراین که منجرّ به افراط در تأخیر نماز بشود.

نظر مرحوم حکیم

مرحوم حکیم اعتراض کردند که: حتّی اگر منجرّ به افراط در تأخیر شود ثواب عظیم نماز جماعت منشأ می شود که تأخیر برای درک این ثواب عظیم أولی از اتیان به نماز در وقت فضیلت باشد.

نظر مرحوم تبریزی

مرحوم استاد مشابه همین فرمایش مرحوم حکیم را بیان کرده اند: که ما باید در دو مقام بحث کنیم؛

مقام أول تأخیر نماز از أول وقت در جایی که قبل از فوت وقت فضیلت نماز جماعت برقرار می شود:

که در این صورت شکی نیست که تأخیر نماز برای درک نماز جماعت أولی است زیرا در روایت وارد شده است که نماز جماعت بیست و پنج برابر نماز فرادا است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ فِي جَمَاعَةٍ تَفْضُلُ عَلَى كُلِّ صَلَاةِ الْفَرْدِ بِأَرْبَعٍ وَ عِشْرِينَ دَرَجَةً تَكُونُ خَمْساً وَ عِشْرِينَ صَلَاةً.(۱)

ولی در مورد نماز أول وقت همچون تعبیراتی نداریم و تنها می گوید:

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع أَصْلَحَكَ اللَّهُ وَقْتُ كُلِّ صَلَاةٍ- أَوَّلُ الْوَقْتِ أَفْضَلُ أَوْ وَسَطُهُ أَوْ آخِرُهُ قَالَ أَوَّلُهُ- إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ- يُحِبُّ مِنَ الْخَيْرِ مَا يُعَجَّلُ.(۲)

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۲۸۵، ابواب صلاه الجماعه، باب۱، شماره۱۰۶۷۵، ح۱، ط آل البیت.

۲- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۱۲۲، ابواب المواقیت، باب۳، شماره۴۶۸۳، ح۱۲، ط آل البیت.

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ وَ فَضَالَهَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِی عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ: لِکُلِّ صَلَاهٍ وَقْتَانِ وَ أَوَّلُ الْوَقْتَیْنِ أَفْضَلُهُمَا- وَ لَا یَنْبَغِی تَأْخِیرُ ذَلِکَ عَمْداً- وَ لَکِنَّهُ وَقْتُ مَنْ شُغِلَ أَوْ نَسِیَ أَوْ سَهَا أَوْ نَامَ- وَ لَیْسَ لِأَحَدٍ أَنْ یَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَیْنِ وَقْتاً إِلَّا مِنْ عُذْرٍ أَوْ عِلَّهٍ.(1)

این روایات دلیل بر أفضلیت نماز أول وقت بر نماز جماعت نیست.

یا مثلاً در نماز صبح داریم که در ابتدای طلوع فجر نماز بخوانید تا ملائکه لیل و ملائکه نهار هر دو آن را ثبت کنند که عملاً ثوابش معادل ثواب دو نماز می شود که قابل مقایسه با ثواب نماز جماعت نیست که حداقل بیست و پنج برابر ثواب نماز فرادا است.

مقام دوم این است که نماز جماعت منشأ فوت وقت فضیلت شود؛

-که در این جا مرحوم خویی در فضیلت درک جماعت اشکال کرده اند و فرموده اند:

روایات فضیلت نماز جماعت، انصراف به نماز جماعت هایی دارد که در وقت فضیلت خوانده می شده است. و متعارف در زمان أئمه و در زمان کنونی همین است. و در روایات برای تأخیر نماز تعابیر تندی آمده است و تأخیر نماز را تضییع نماز دانسته اند و برخی از فقهاء مثل صاحب حدائق به خاطر همین تعبیرات فرمودند واجب تکلیفی است که مختار در همین وقت معروف به وقت فضیلت نماز بخواند.

-ولی مرحوم استاد این را قبول نکرده اند و فرموده اند:

اگر تضییع نماز عصر مثلاًـ به به این باشد که نزدیک غروب آفتاب نماز جماعت برقرار شود قبول داریم. ولی این که شش هفتم شاخص بگذرد اشکالی ندارد و صحیحه سلیمان بن خالد: وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْعَصْرُ عَلَی ذِرَاعَیْنِ- فَمَنْ تَرَکَهَا حَتَّی تَصِیرَ عَلَی سِتَّهِ أَقْدَامٍ فَذَلِکَ الْمُضَیِّعُ.(2) این روایت باید حمل بر تضییع وقت فضیلت شود نه این که بر تضییع وقت نماز حمل شود زیرا تضییع وقت نماز به این است که یدعها حتّی تصفرّ و تغیب یعنی خورشید زرد شود و در شرف غائب شدن باشد. لذا اگر نماز فرادا را رها کند که بعد از اصفرار شمس نماز جماعت را بخواند قبول داریم که تضییع است و نماز فرادا مقدّم است.

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۱۱۹، ابواب المواقیت، باب۳، شماره۴۶۷۵، ح۴، ط آل البیت.

۲- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۱۵۲، ابواب المواقیت، باب۹، شماره۴۷۷۷، ح۲، ط آل البیت.

و این که مرحوم خویی فرمودند: أدله فضیلت نماز جماعت انصراف به نماز های متعارف دارد که نماز را در وقت فضیلت می خواندند وجهی ندارد زیرا همه نماز جماعت ها در مساجد نبوده است بلکه در خانه هم نماز جماعت خوانده می شده است و أهل و فرزند و یا دوست مأموم می شدند و أدله فضیلت نماز جماعت هم اطلاق دارد و شامل این موارد هم می شود.

لذا مرحوم استاد می فرماید: به نظر ما حتّی اگر به افراط در تأخیر منجرّ شود باز أفضل این است که صبر شود تا نماز با جماعت خوانده شود، مگر این که تضییع نماز صورت بگیرد.

ایشان می فرماید: ما در تأخیر نماز أول وقت برای درک فضیلت نماز در مسجد هم همین را می گوییم که تأخیر أفضل است: زیرا أقل مساجد، مسجد بازار است که دوازده برابر نماز فرادا است و نماز در مسجد قبیله ۲۵ برابر نماز در خانه است و در مورد رعایت وقت فضیلت چنین تعابیری وارد نشده است و این قدر ثواب نگفته اند:

موثقه سکونی؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَّانَ عَنْ أَبِی مُحَمَّدٍ النَّوْفَلِیِّ عَنِ النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّكُونِیِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیٍّ ع قَالَ: صَلَاةٌ فِی بَیْتِ الْمَقْدِسِ تَعْدِلُ أَلْفَ صَلَاةٍ- وَ صَلَاةٌ فِی الْمَسْجِدِ الْأَعْظَمِ مِائَةُ صَلَاةٍ- وَ صَلَاةٌ فِی مَسْجِدِ الْقَبِیلَةِ خَمْسٌ وَ عِشْرُونَ صَلَاةً- وَ صَلَاةٌ فِی مَسْجِدِ السُّوقِ اثْنَتَا عَشْرَةَ صَلَاةً- وَ صَلَاةُ الرَّجُلِ فِی بَیْتِهِ وَحْدَهُ صَلَاةٌ وَاحِدَةٌ.(1) (ظاهراً مراد از مسجد أعظم مسجد جامع است و گرنه در مورد نماز فریضه در مسجد الحرام و مسجد النبی و مسجد الکوفه و بیت المقدس وارد شده که نماز در آن معادل حجّ است و نافله در آن معادل عمره است.)

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۵، ص۲۸۹، ابواب احکام المساجد، باب۶۴، شماره۶۵۷۳، ح۲، ط آل البیت.

این محصّل فرمایش مرحوم استاد می باشد.

نظر استاد مدّ ظلّه

ولی این مطلب برای ما خالی از اشکال نیست؛

همان طور که مرحوم خویی و آقای سیستانی دارند، فضیلت تأخیر نماز از وقت فضیلت برای درک جماعت، برای ما ثابت نیست زیرا:

روایاتی که می گوید «صلاه جماعه تعدل خمساً و عشرین جماعه» ناظر به ذات نماز است یعنی نماز جماعت با قطع نظر از امتیازات دیگر با نماز فرادای دیگر با قطع نظر از امتیازات دیگر حساب شده است مثل این روایت که می گوید: فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر النجوم فی لیله البدر؛ که اگر عالمی باشد که چند مسأله یاد گرفته باشد و در مقابل عابدی باشد که أورع و أتقی الناس باشد این روایت شامل آن نمی شود که این عالم فضیلت بیشتری داشته باشد. در محل بحث هم نماز جماعت فی نفسه و جدای از امتیازات دیگر از نماز فرادا فی نفسه بالاتر است ولی اگر نماز فرادا امتیازات دیگری داشته باشد مثل این که در نماز فرادا حضور قلب بیشتری داشته باشد به خاطر شرائطی که در مسجد وجود دارد که باعث می شود حضور قلب را از دست بدهد مثل وجود صور ارواح و مجسمه ها، معلوم نیست این نماز فرادا که با حضور قلب است ۲۵ مرتبه کمتر از نماز جماعت بدون حضور قلب باشد. لذا در این جا هم می گوییم معلوم نیست نماز جماعتی که در وقت فضیلت خوانده نمی شود ۲۵ برابر نماز فرادایی باشد که در وقت فضیلت خوانده می شود.

و معنای ان الله یحب من الخیر عاجله نیز حیثی است یعنی وقتی دو چیز خیر اند و من جمیع الجهات مساوی اند خدا عاجل را دوست دارد ولی اگر متأخّر أشدّ خیراً باشد مثل نماز شب قُبیل طلوع فجر، خدا آن را هم دوست دارد و برای درک فضیلت متأخّر مثل همین نماز شب مجبوریم تأخیر بیندازیم و أفضل تأخیر است نه این که ابتدای شب خوانده شود.

ص: ۱۰۹۶

و سارعوا إلی مغفره من ربکم متعلّق آن مسارعت به مغفرت خدا است نه این که اگر واجب یا مستحبّ موسّعی بود سریع تر آن را انجام دهیم بلکه به این معنا است که بر هم دیگر پیشی بگیرید و به سمت مغفرت خدا بشتابید و گاهی مغفرت خدا در تأخیر یک فعل است مثل نماز شب قبل از طلوع فجر. یا مثل نماز عشاء که مغفرت خدا در این است که بعد اذ ذهاب حمره مغربیه خوانده شود.

خلاصه این که: در تزاحم بین نماز جماعت و وقت فضیلت دلیلی بر استحباب درک جماعت ولو منجرّ به فوت وقت فضیلت شود، نداریم ولی اگر قبل از فوت وقت فضیلت نماز جماعت خوانده شود تأخیر نماز اشکالی ندارد.

نکته باقیمانده از بحث استحباب تفریق بین دو نماز

نکته ای هم از بحث قبل مانده است که مطرح می کنیم؛

صاحب عروه فرمود که تفریق بین دو نماز أفضل است که مرحوم خویی فرمود فیه اشکال و آقای سیستانی فرمود لم یثبت استحباب التفریق بعنوانه.

برخی به ما اشکال کرده اند که:

وقتی شما روایت ذکری را سنداً و دلالهً قبول کردید چرا ملتزم به استحباب تفریق نمی شوید.

و آقای خویی با این که روایات استحباب تفریق را قبول کرد ولی معارض پیدا کرد وفرمود: «إن هی إلا سبحتک» قرینه بر خلاف بلکه معارض با این روایاتی است که می گوید تفریق أفضل است (به این بیان که فاصله بین نماز ظهر و عصر به جهت نافله است و اگر نافله نمی خوانی یا مثل سفر نافله ساقط است نماز عصر را بدون فاصله بخوان و تفریق أفضل نیست و استحباب تفریق به خاطر نافله است)؛

ولی شما این معارضه را قبول نکردید و فرمودید:

أولاً: اگر این روایات که می گفت «إن هی إلا سبحتک یا شرّع لمکان النافله» تمام شود جمع عرفی دارد و کشف می شود که التفریق أفضل به این خاطر که نافله بین دو نماز خوانده شود گفته شده است و تعارض ندارند و وجهی برای این تعارض نیست. (مرحوم خویی به جهت معارضه فتوا نداده اند ولی عام فوقانی بعد از تعارض را بیان نکرده اند و شاید در نظر مبارک ایشان این بوده که إن الله یحب من الخیر عاجله عام فوقانی است.)

ثانیاً: در مقابل این روایات «إن هی إلا سبحتک یا شرّع لمکان النافله» روایتی است که صحیحه است:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ جُعِلْتُ فِدَاكَ رَوَى أَصْحَابُنَا- عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُمَا قَالا- إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَيْنِ- إِلَّا أَنَّ بَيْنَ يَدَيْهَا سُبْحَةً- إِنْ شِئْتَ طَوَّلْتَ وَ إِنْ شِئْتَ قَصَّرْتَ- وَ رَوَى بَعْضُ مَوَالِيكَ عَنْهُمَا- أَنَّ وَقْتَ الظُّهْرِ عَلَى قَدَمَيْنِ مِنَ الزَّوَالِ- وَ وَقْتَ الْعَصْرِ عَلَى أَرْبَعَهِ أَقْدَام مِنَ الزَّوَالِ- فَإِنْ صَلَّيْتَ قَبْلَ ذَلِكَ لَمْ يُجْزِكَ- وَ بَعْضُهُمْ يَقُولُ يُجْزِي وَ لَكِنَّ الْفَضْلَ فِي انْتِظَارِ الْقَدَمَيْنِ وَ الْأَرْبَعَهِ أَقْدَامٍ- وَ قَدْ أَحْبَبْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَنْ أَعْرِفَ- مَوْضِعَ الْفَضْلِ فِي الْوَقْتِ- فَكَتَبَ الْقَدَمَانِ وَ الْأَرْبَعَهُ أَقْدَامٍ صَوَابٌ جَمِيعاً.(۱)

که سه قول را نقل می کند و امام علیه السلام القدمان و أربعه أقدام را صواب معرّفی می کند. و روایت إن هی إلا سبحتک را ترجیح نمی دهد که معنایش این است که روایت إن هی إلا سبحتک بیان جواز می کند نه استحباب در مقابل عامه که می گفتند تأخیر نماز عصر واجب است این روایت می گوید تأخیر نماز عصر واجب نیست و تقدیم نماز و خواندن آن قبل از بلوغ الظل مثله، جایز است.

۱- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۱۴۸، ابواب المواقیت، باب۸، شماره ۴۷۷۰، ح ۳۰، ط آل البیت.

لـذا عرض مـا این می شود که حـال که به خـاطر این روایت صـحیحه، روایت إن هی إلا سـبحتک حمل بر ترخیص شـد دیگر تعارض و یا جمع عرفی برطرف شـد و التفریق أفضل باقی می ماند و إن هی إلا سـبحتک هم می گوید تقدیم نماز عصـر جایز است که منافات با استحباب تفریق ندارد. و این اشکالی است که به ما می شود.

و جواب ما این است که:

ما معتقدیم التفریق أفضل در ارتکاز متشـرّعی در آن زمان ظهور بیش از این نداشت که جمع بین دو نماز به این است که نماز در غیر وقت فضـیلت، خوانده شود به این که عصـر مقدم شود و یا ظهر مؤخّر شود و این خلاف فضـیلت است و التفریق أفضل در مقابـل جمـع است که در روایت دارد که جمـع رسول الله بین صـلاتین من غیر مطر و لاـ سـفر. لـذا تفریق بیش از این ظهور نـدارد که اتیـان هر نمازی در وقت فضـیلت آن أفضل است لـذا ما هم مثل آقای خویی و آقای سیسـتانی می گوییم اسـتحباب تفریق فی نفسه ثابت نشده است و تنها به جهت رعایت وقت فضیلت مستحبّ است.

مسأله دهم عروه

یستحب الغلس بصلاه الصبح أی الإتیان بها قبل الأسفار فی حال الظلمه

این مسـأله را قبلاًـ بحث کردیم و روایت وارد شـده که اگر در ابتـدای طلوع فجر نمـاز صـبح را بخوانی هم ملاـئکه لیـل و هم ملائکه نهار آن نماز را ثبت می کنند که دلیل بر أفضلیت نماز صبح در این وقت است.

مسأله یازدهم عروه

کل صـلاه أدرک من وقتها فی آخره مقدار رکعه فهو أداء و یجب الإتیان به فإن من أدرک رکعه من الوقت فقد أدرک الوقت لکن لا یجوز التعمد فی التأخیر إلی ذلک

ص: ۱۰۹۹

این مسأله را هم قبلاً بحث کردیم.

فصل سوم عروه: اوقات رواتب

ما این فصل را زیاد بحث نمی کنیم و از لابلای بحث های گذشته مقداری روشن شد.

روایت می گوید: وقتی شما دو هفتم شاخص شد دیگر نافله ظهر را نخوان و نماز ظهر را بخوان و وقتی چهار هفتم شاخص شد نافله عصر را نخوان و نماز عصر را بخوان و این را قبلاً بحث کردیم و تکرار آن لازم نیست.

مهم در اوقات الرواتب این است که وقت نماز شب را بحث کنیم که وقت نماز شب برای حاضر از ابتدای شب است کما علیه جماعه کالسید السیستانی و یا از نیمه شب است. در جلسه بعد این را بحث می کنیم و بعد احکام اوقات را دنبال می کنیم.

کتاب الصلاه/اوقات فرائض و رواتب /حکم درک یک رکعت نماز با تیمم در وقت/منتهای وقت نافله ظهر و عصر ۹۶/۰۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کتاب الصلاه/اوقات فرائض و رواتب /حکم درك یك رکعت نماز با تیمم در وقت/منتهای وقت نافله ظهر و عصر

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات نماز های یومیه

مسأله یازدهم عروه

كل صلاه أُدرك من وقتها فی آخره مقدار ركعه فهو أداء و یجب الإتیان به، فانّ من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت لكن لا یجوز التعمد فی التأخیر إلی ذلك

مشروعیت نمازی که یك رکعت از آن با تیمم در وقت قرار می گیرد

فرعی در فرمایش مرحوم خویی در ذیل قاعده من أدرك در مسأله یازدهم عروه، مطرح شده است:

اگر کسی وضو بگیرد یك رکعت از نماز را هم در وقت درك نمی کند و اگر تیمم کند یك رکعت را در وقت درك می کند. آیا واجب است تیمم کند و نماز أدایی بخواند و یا واجب نیست؛

ص: ۱۱۰۰

مناقشه در مشروعیت

ممکن است گفته شود که در این حال، دلیلی بر مشروعیّت تیمّم نداریم زیرا این شخص مریض نیست تا آیه (إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَی

أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جٰاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغٰائِطِ أَوْ لاٰمَسْتُمُ النِّسٰاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا) شامل او شود و به ملاک ضیق وقت می خواهد تیمّم کند و ملاک ضیق وقت در جایی است که این شخص بتواند کل نماز را در وقت درک کند که در صحیحه زراره تعبیر می کند اذا خاف الوقت فلیتیمم. (مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَیْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: إِذَا لَمْ یَجِدِ الْمُسَافِرُ الْمَاءَ فَلْیَطْلُبْ مَا دَامَ فِی الْوَقْتِ- فَإِذَا خَافَ أَنْ یَفُوتَهُ الْوَقْتُ- فَلْیَتَیَمَّمْ وَ لْیُصَلِّ فِی آخِرِ الْوَقْتِ- فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلَا قَضَاءَ عَلَیْهِ وَ لْیَتَوَضَّ لِمَا یَسْتَقْبِلُ(۱)) ولی اگر وقت ضیق است و با تیمم هم کل رکعات در وقت درک نمی شود دلیلی بر مشروعیّت تیمم نداریم.

اثبات مشروعیت با قاعده من أدرک

و این که قاعده من أدرک در وقت توسعه می دهد:

عدم وجود اطلاق در دلیل این قاعده

جواب داده می شود که اطلاقی در قاعده من أدرک نسبت به این فرض نیست زیرا دلیل قاعده من أدرک موثقه عمار ساباطی است (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِیدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ: فَإِنْ صَلَّی مِنَ الْغَدَاةِ رَکْعَةً ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ- فَلْیُتِمَّ الصَّلَاةَ وَ قَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ- وَ إِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ أَنْ یُصَلِّیَ رَکْعَةً فَلْیَقْطَعِ الصَّلَاةَ- وَ لَا یُصَلِّ حَتَّی تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ یَذْهَبَ شُعَاعُهَا(۲)) که ظاهرش این است که صلّی رکعه من الغداه حسب وظیفته، أما این که وظیفه اش وضو بود یا تیمم، در مقام بیان آن نیست.

ص: ۱۱۰۱

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۳۶۶، ابواب التیمم، باب۱۴، شماره۳۸۸۳، ح۳، ط آل البیت.

۲- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۱۷، ابواب المواقیت، باب ۳۰، شماره ۴۹۶۱، ح۳، ط آل البیت.

ممکن است کسی بگوید باید ببینیم که از قاعده من أدرک چه چیزی استفاده می کنیم:

اگر تنزیل در وقت استفاده شود به این معنا که من أدرک بعض الوقت فقد أدرک تمام الوقت؛ طبق این معنا اگر کل وقت را درک می کردیم وظیفه ما این بود که حال که نمی توانیم وضو بگیریم تیمم کنیم لذا در فرضی که جزئی از وقت را درک می کند گویا تمام وقت را درک کرده است لذا باید تیمم کنیم.

و اگر تنزیل به لحاظ رکعت استفاده شود یعنی من أدرک رکعه من الصلاه فقد أدرک الصلاه؛ طبق این معنا مراد از رکعه من الصلاه، یک رکعت مشروع است و أول کلام است این شخصی که یک رکعت از نماز را با تیمم درک می کند یک رکعت مشروع را درک کرده باشد.

و ظاهر تنزیل، تنزیل رکعت است نه تنزیل جزء وقت به منزله تمام وقت.

دوری بودن اثبات مشروعیت با قاعده من أدرک

و این که بخواهیم با قاعده من أدرک مشروعیت تیمم را اثبات کنیم دوری است زیرا هر کدام بر دیگری توقّف دارد:

زیرا قاعده من أدرک متوقّف بر این است که این رکعت با تیمم مشروع باشد (زیرا درک یک رکعت غیر مشروع مثلاً بدون وضو و تیمم فایده ندارد و باید یک رکعت مشروع باشد تا قاعده من أدرک شامل آن شود) تا ادراک رکعه مشروعه صدق کند و قاعده من أدرک موضوع پیدا کند.

و از طرف دیگر مشروعیّت تیمم به خاطر ضیق وقت، متوقّف بر جریان قاعده من أدرک است و گرنه تیمم برای درک یک رکعت مثل تیمم برای درک نیم رکعت از نماز می شود که غیر مشروع است و قاعده من أدرک می خواهد یک رکعت نماز با تیمم در وقت را مشروع کند.

ص: ۱۱۰۲

خلاصه این که: قاعده من أدرک متوقّف بر تحقق موضوع و مشروعیّت یک رکعت با تیمم است و مشروعیّت یک رکعت با تیمم هم متوقّف بر شمول قاعده من أدرک نسبت به آن است.

جواب مرحوم خویی از اشکال دور

مرحوم خویی دو جواب داده اند؛

جواب أول

اگر پنج دقیقه به غروب آفتاب وقت بود و با تیمم کل چهار رکعت در وقت خوانده می شد اذا خاف الوقت فلیتیمم شامل او می شد و حال هم که دو دقیقه تا غروب آفتاب فرصت باقی است مشروعیت تیمم ادامه پیدا می کند.(و هذه الوظیفه باقیه إلی أوان بقاء مقدار الرکعه، إذ لم یطرأ ما یوجب ارتفاعها، أو انقلابها إلی وظیفه أُخری(۱))

جواب دوم

الصلاه لاتسقط بحال: این شخصی که یک رکعت با تیمم فرصت دارد اگرتیمم کند می تواند نماز أدایی بخواند و أدای نماز هیچ گاه از مکلّف ساقط نمی شود. و الصلاه لاتسقط بحال مربوط به أداء است.

انصافاً هر دو جواب ناتمام است:

مناقشه در جواب أول

در جلد ۱۰ موسوعه صفحه ۱۵۸ در بحث تیمم صریحاً فرمودید:

اگر پنج دقیقه به غروب آفتاب مانده است و اگر تیمم کند می تواند کل نماز را در وقت بخواند باید تیمم کند (به خاطر آیه شریفه: اذا قمتم إلی الصلاه و کنتم مرضی فتیمموا یعنی اگر برای أدای نماز در وقت قیام کردید و نتوانستید برای آن وضو بگیرید تیمم کنید و روایت صحیحه: اذا خاف الوقت فلیتیمم.) ولی اگر وقت کمتر باشد و با تیمم سه رکعت و با وضو یک رکعت از نماز را درک می کند و فوت یک رکعت از نماز عصر قطعی است: شما فرمودید این جا باید وضو بگیرید زیرا مقتضای أولیه این است که تکلیف ساقط است ولی دلیل ثانوی یعنی قاعده من أدرک توسعه می دهد و لذا دلیل شرطیّت وضو می گوید باید وضو بگیرد لذا وظیفه عوض شده است.

۱- (۳) موسوعه الإمام الخوئی، سید ابوالقاسم خوئی، ج ۱۱، ص۲۳۶.

و غیر از این فرمایش، این مطلب که چیزی پیش نیامده تا وظیفه عوض شود صحیح نیست زیرا حالت عوض شده است و قبلاً پنج دقیقه تا غروب فاصله بود و با تیمم کل رکعات نماز در وقت درک می شد و الآن دو دقیقه وقت باقی است و کل رکعات نماز با تیمم در وقت درک نمی شود و لذا حالت جدیدی است و استصحاب بقاء مشروعیت تیمم هم استصحاب در شبهات حکمیه انحلالیه است و دلیل مشروعیت برای کسی بود که کل رکعات نماز را با تیمم درک کند. لذا أصل برائت می گوید نماز با تیمم در فرضی که یک رکعت را با تیمم درک می کند، واجب نیست و اگر هم بخواند استصحاب بقاء حدث و عدم طهارت، حکم به بطلان نماز می کند.

مناقشه در جواب دوم

أولاً: این عبارت الصلاه لاتسقط بحال از روایتی در باب استحاضه اقتباس شده است: لاتدع الصلاه بحال و بار ها عرض کرده ایم که این عبارت وعظ است یعنی سختی نماز بر مستحاضه با انجام وظیفه مستحاضه باعث نشود که نمازش را رها کند و این روایت در مقام تشریع نیست تا بخواهد شامل ما نحن فیه شود.

ثانیاً: لاصلاه إلا بطهور حاکم بر الصلاه لاتسقط بحال است؛ و لذا خود مرحوم خویی فرمود که بر فاقد الطهورین أدای نماز واجب نیست. و این به جهت حکومت است و لاصلاه إلا بطهور می گوید نماز بی طهور أصلاً نماز نیست.

جواب استاد از اشکال دور

لذا با این بیان مرحوم خویی مشکل حلّ نشد ولی انصاف این است که مدّعای آقای خویی صحیح است زیرا این که بگوییم این شخص که می تواند با تیمم یک رکعت از نماز را در وقت درک کند بر او نماز واجب نیست و برائت جاری کنیم و یا استصحاب عدم طهارت جاری کنیم و بگوییم این نماز محکوم به بطلان است، خلاف اطلاق أدله بدلیت تیمم است مثل صحیحه حلبی: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَمُرُّ بِالرَّكِيَّةِ وَ لَيْسَ مَعَهُ دَلْوٌ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ أَنْ يَدْخُلَ الرَّكِيَّةَ لِأَنَّ رَبَّ الْمَاءِ هُوَ رَبُّ الْأَرْضِ فَلْيَتَيَمَّمْ(۱) . شخصی از بیابان عبور می کرد و دلوی همراه ندارد تا آب بکشد که امام علیه السلام فرمود لازم نیست درون چاه برود و خدای آب خدای خاک هم هست و لذا تیمّم کند. که ظاهر روایت این است که در فرضی که نسبت به وضو مشکل پیدا می کنیم بدل اضطراری آن تیمم است. و در روایت دیگر آمده است: یکفیک عشر سنین یعنی خاک برای کسی که عذر در استعمال آب دارد تا ده سال هم بدل قرار می گیرد. و این شخص هم در استعمال آب عذر دارد و فرصت ندارد تا یک رکعت را با وضو در وقت درک کند و گرنه وظیفه او این بود که وضو بگیرد و یک رکعت را در وقت درک کند.

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۳۴۳، ابواب التیمم، باب۳، شماره۳۸۱۹، ح۱، ط آل البیت.

و دوری که در این جا لازم می آید دور معی است:

یعنی هر شی ای بر وجود شیء آخر ولو در طول آن توقّف دارد مثل این که می خواهید عدالت زید و عالم بودن زید را استصحاب کنید و موضوع مرکب از علم و عدالت است و هر دو مشکوک اند و لذا هر کدام از استصحاب عدالت و استصحاب عالم بودن زید متوقّف بر دیگری است و بدون دیگری أثر ندارد و لغو است. و لکن دو معی است یعنی هر کدام بر وجود تعلیقی دیگری توقّف دارد یعنی استصحاب عدالت زید می گوید: ای استصحاب علم زید آیا تو ولو در طول جریان من جاری می شوی. استصحاب علم زید هم در طول جریان عدالت زید جاری می شود لذا استصحاب عدالت و استصحاب علم جاری می شود. و دور معی أصلاً دور نیست و ما یتوقّف علیه چیز دیگری است و وجود تعلیقی است مثل این که عمرو رفتن به خانه میزبان را متوقّف بر آمدن زید کند و زید هم رفتن به خانه میزبان را متوقّف بر آمدن عمرو کند که در این مثال آمدن زید بر آمدن فعلی عمرو با قطع نظر از آمدن زید توقّف ندارد بلکه بر قضیه شرطیه توقّف دارد: اذا جاء عمرو یجیء زید و این قضیه شرطیه صادق است.

در این جا هم همین گونه است: وقتی اطلاق بدلیّت تیمم در فرضی که قاعده من أدرک ولو در طول دلیل بدلیّت تیمم می آید، اشکالی ندارد.

اوقات رواتب

راجع به اوقات نوافل نماز های یومیه چون بحث، بحثی فنّی و مورد نزاع است و ثمره عملیه هم دارد این را بحث می کنیم که نافله نماز های یومیه تا چه زمانی امتداد دارد؛

منتهای نافله ظهر و عصر

در این که نافله ظهر و عصر تا چه زمانی امتداد دارد سه قول مطرح است:

أقوال

قول أول :که قول مشـهور است که مرحوم خویی اختیار کرده است: نافله ظهر تا بلوغ ذراع یعنی دو هفتم شاخص و نافله عصـر تا بلوغ ذراعین یعنی رسیدن سایه به اندازه چهار هفتم شاخص، امتداد دارد.

قول دوم: (قول شیخ در خلاف، محقق در معتبر، علامه در بعض کتبش) وقت نافله ظهر تا بلوغ الظل مثل الشاخص و وقت نافله عصر تا بلوغ الظل مثلی الشاخص است.

قول سوم: (قول صاحب عروه که مرحوم فاضل نراقی در مـدارک پـذیرفته است و مرحوم اسـتاد هم همین قول را انتخاب کرده است) نافله ظهر و عصـر تا غروب آفتاب ادامه دارد. (البته به شـرطی که نماز ظهر را نخوانـد ولی اگر نماز ظهر را بخوانـد نافله ظهر قضا می شود)

دلیل قول أول

روایات می گوید وقتی سایه به اندازه ذراع شد ترکت النافله و بدأت بالفریضه (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ فَقَالَ ذِرَاعٌ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ- وَ وَقْتُ الْعَصْرِ ذِرَاعاً مِنْ وَقْتِ الظُّهْرِ- فَذَاکَ أَرْبَعَهُ أَقْدَام مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ- ثُمَّ قَالَ إِنَّ حَائِطَ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ص کَانَ قَامَهً- وَ کَانَ إِذَا مَضَی مِنْهُ ذِرَاعٌ صَلَّی الظُّهْرَ- وَ إِذَا مَضَی مِنْهُ ذِرَاعَانِ صَلَّی الْعَصْرَ- ثُمَّ قَالَ أَ تَدْرِی لِمَ جُعِلَ الذِّرَاعُ وَ الذِّرَاعَانِ- قُلْتُ لِمَ جُعِلَ ذَلِکَ قَالَ لِمَکَانِ النَّافِلَهِ- لَکَ أَنْ تَتَنَفَّلَ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلَی أَنْ یَمْضِیَ ذِرَاعٌ- فَإِذَا بَلَغَ فَیْؤُکَ ذِرَاعاً بَدَأْتَ بِالْفَرِیضَهِ وَ تَرَکْتَ النَّافِلَهَ وَ إِذَا بَلَغَ فَیْؤُکَ ذِرَاعَیْنِ- بَدَأْتَ بِالْفَرِیضَهِ وَ تَرَکْتَ النَّافِلَهَ.(1))و برای نافله عصر هم گفته شده که وقتی سایه به اندازه دو ذراع شد نافله را ترک کن و نماز عصر را شروع کن.

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۱۴۱، ابواب المواقیت، باب۹، شماره۴۷۴۳، ح۳، ط آل البیت.

دلیل قول دوم

محقق در معتبر می گوید:

در روایت علی بن حنظله آمده است که الذراع قامه و الذراعان قامتان یعنی این که بعد از زوال شمس تا یک ذراع صبر می کردند و نافله می خواندند و بعد فریضه ظهر را می خواندند، مراد از ذراع قامه است.

تذکّر: در روایت داریم که دیوار مسجد النبی به اندازه قامت یک انسان بود و شاخص همین دیوار بود. و ذراع دو هفتم قامت و قدم یک هفتم قامت است لذا مراد از قامت این است که سایه به اندازه مثل شاخص برسد و مراد از ذراع این است که سایه به اندازه دو هفتم شاخص برسد و مراد از قدم این است که سایه به اندازه یک هفتم شاخص برسد.

و واقعاً این استدلال عجیب است:

زیرا أولاً این روایت علی بن حنظله ضعف سند دارد و شما در رجال سختگیری می کنید که باید خبر امامی عدل باشد.

ثانیاً این روایت دلیل نمی شود که در همه جا مراد از ذراع، قامت باشد و در همین صحیحه زراره، هم قامت و هم ذراع در مقابل هم ذکر شده است و نمی توان گفت معنای ذراع همان قامت است:

مرحوم شهید ثانی در شرح لمعه دلیل دیگری آورده است:

که متناسب با فعل نبی و أئمه این بوده است. البته نافله را جدا جدا می خواندند و آخرین نافله ظهر را که می خواندند نماز ظهر را شروع می کردند. و باید بگوییم نافله ظهر تا هفت هفتم شاخص ادامه دارد زیرا نماز ظهر پیغمبر و ائمه زمانی بود که سایه هفت هفتم شاخص می شد و نماز عصر زمانی بود که سایه چهارده هفتم یعنی دو برابر ظلّ شاخص می شد.

ص: ۱۱۰۷

و این هم برای ما عجیب است و تاریخ مشخص نیست و مبهم است:

أولاً خود أهل سنت گفته اند که پیغمبر اذا بلغ الظل مثله نماز عصر را می خواند نه این که اذا بلغ الظل مثلیه نماز عصر بخواند. و در روایات معتبره ما هم این گونه آمده است که اذا بلغ الظل ذراعاً صلی الظهر و اذا بلغ ذراعین صلی النبی العصر. و بلوغ الظل مثله و بلوغ الظل مثلیه دلیل ندارد که پیامبر در این موقع نماز ظهر و عصر می خواند.

ثانیاً دلیلی نداریم که پیامبر نافله را متّصل به نماز فریضه می خواند. حضرت نافله را در حجره می خواند و نماز فریضه را در مسجد می خواندند و مردم علم غیب نداشتند که پیامبر تا نافله ظهر تمام می شود به مسجد می آید و نماز فریضه ظهر را می خواند، این ها دعوای بدون حجّت قطعیه است.

منتهای نافله ظهر و عصر/تقدیم نافله بر زوال /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منتهای نافله ظهر و عصر/تقدیم نافله بر زوال /اوقات رواتب /کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

ادامه مسأله أول (منتهای نافله ظهر و عصر)

وقت نافله الظهر من الزوال إلی الذراع و العصر إلی الذراعین أی سبعی الشاخص و أربعه أسباعه بل إلی آخر وقت إجزاء الفریضتین علی الأقوی و إن کان الأولی بعد الذراع تقدیم الظهر بعد الذراعین تقدیم العصر و الإتیان بالنافلتین بعد الفریضتین فالحدان الأولان للأفضلیه و مع ذلک الأحوط بعد الذراع و الذراعین عدم التعرض لنیه الأداء و القضاء فی النافلتی(۱)

ص: ۱۱۰۸

۱- (۱) العروه الوثقی، سید محمد کاظم یزدی، ج۱، ص۵۲۳.

بحث راجع به این بود که نوافل ظهر و عصر تا چه زمانی امتداد دارد:

قول أول : که قول مشهور است که مرحوم خویی اختیار کرده است: نافله ظهر تا بلوغ ذراع یعنی دو هفتم شاخص و نافله عصر تا بلوغ ذراعین یعنی رسیدن سایه به اندازه چهار هفتم شاخص، امتداد دارد.

قول دوم: (قول شیخ در خلاف، محقق در معتبر، علامه در بعض کتبش) وقت نافله ظهر تا بلوغ الظل مثل الشاخص و وقت نافله عصر تا بلوغ الظل مثلی الشاخص است.

قول سوم: (قول صاحب عروه که مرحوم فاضل نراقی در مدارک پذیرفته است و مرحوم استاد هم همین قول را انتخاب کرده است) نافله ظهر و عصر تا غروب آفتاب ادامه دارد. (البته به شرطی که نماز ظهر را نخواند ولی اگر نماز ظهر را بخواند نافله ظهر قضا می شود)

دلیل قول أول

مرحوم خویی فرمودند حق با مشهور است که نافله ظهر تا بلوغ ظل به یک ذراع و نافله عصر تا بلوغ ظل به دو ذراع بیشتر وقت ندارد: چون روایات صحیحه داریم که:(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ فَقَالَ ذِرَاعٌ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ- وَ وَقْتُ الْعَصْرِ ذِرَاعاً مِنْ وَقْتِ الظُّهْرِ- فَذَاکَ أَرْبَعَهُ أَقْدَام مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ- ثُمَّ قَالَ إِنَّ حَائِطَ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ص کَانَ قَامَهً- وَ کَانَ إِذَا مَضَی مِنْهُ ذِرَاعٌ صَلَّی الظُّهْرَ- وَ إِذَا مَضَی مِنْهُ ذِرَاعَانِ صَلَّی الْعَصْرَ- ثُمَّ قَالَ أَ تَدْرِی لِمَ جُعِلَ الذِّرَاعُ وَ الذِّرَاعَانِ- قُلْتُ لِمَ جُعِلَ ذَلِکَ قَالَ لِمَکَانِ النَّافِلَهِ- لَکَ أَنْ تَتَنَفَّلَ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلَی أَنْ یَمْضِیَ ذِرَاعٌ- فَإِذَا بَلَغَ فَیْؤُکَ ذِرَاعاً بَدَأْتَ بِالْفَرِیضَهِ وَ تَرَکْتَ النَّافِلَهَ وَ إِذَا بَلَغَ فَیْؤُکَ ذِرَاعَیْنِ- بَدَأْتَ بِالْفَرِیضَهِ وَ تَرَکْتَ النَّافِلَهَ)(۱)

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۱۴۱، ابواب أبواب المواقیت، باب۸، شماره۴۷۴۳، ح۳، ط آل البیت.

موثقه عمار ساباطی: (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَقْتُ صَلَاهِ الْجُمُعَهِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ شِرَاكٌ أَوْ نِصْفٌ- وَ قَالَ لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ الزَّوَالَ- مَا بَيْنَ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلَى أَنْ يَمْضِيَ قَدَمَانِ- فَإِنْ كَانَ قَدْ بَقِيَ مِنَ الزَّوَالِ رَكْعَهٌ وَاحِدَهٌ- أَوْ قَبْلَ أَنْ يَمْضِيَ قَدَمَانِ- أَتَمَّ الصَّلَاهَ حَتَّى يُصَلِّيَ تَمَامَ الرَّكَعَاتِ- فَإِنْ مَضَى قَدَمَانِ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ رَكْعَهً- بَدَأَ بِالْأُولَى وَ لَمْ يُصَلِّ الزَّوَالَ إِلَّا بَعْدَ ذَلِكَ- وَ لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ مِنْ نَوَافِلِ الْأُولَى مَا بَيْنَ الْأُولَى إِلَى أَنْ تَمْضِيَ أَرْبَعَهُ أَقْدَامٍ- فَإِنْ مَضَتِ الْأَرْبَعَهُ أَقْدَامٍ- وَ لَمْ يُصَلِّ مِنَ النَّوَافِلِ شَيْئاً فَلَا يُصَلِّي النَّوَافِلَ وَ إِنْ كَانَ قَدْ صَلَّى رَكْعَهً فَلْيُتِمَّ النَّوَافِلَ حَتَّى يَفْرُغَ مِنْهَا- ثُمَّ يُصَلِّي الْعَصْرَ وَ قَالَ لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ- إِنْ بَقِيَ عَلَيْهِ شَيْ ءٌ مِنْ صَلَاهِ الزَّوَالِ- إِلَى أَنْ يَمْضِيَ بَعْدَ حُضُورِ الْأُولَى نِصْفُ قَدَمٍ- وَ لِلرَّجُلِ إِذَا كَانَ قَدْ صَلَّى مِنْ نَوَافِلِ الْأُولَى شَيْئاً- قَبْلَ أَنْ تَحْضُرَ الْعَصْرُ- فَلَهُ أَنْ يُتِمَّ نَوَافِلَ الْأُولَى- إِلَى أَنْ يَمْضِيَ بَعْدَ حُضُورِ الْعَصْرِ قَدَمٌ- وَ قَالَ الْقَدَمُ بَعْدَ حُضُورِ الْعَصْرِ- مِثْلُ نِصْفِ قَدَمٍ بَعْدَ حُضُورِ الْأُولَى فِي الْوَقْتِ سَوَاءً)(۱)

نکته: این موثقه مضطرب المتن است و مرحوم خویی مجبور شده است که متن را تصحیح کند: فإن کان قد بقی من الزوال صحیح نیست و من الذراع درست است: یعنی اگر نوافل را نخواندی و تنها یک رکعت تا ذراع و دو هفتم شاخص وقت باقی است. و نیز این که گفته است: و للرجل أن یصلی من نوافل الاولی اشتباه است و نوافل العصر صحیح است.

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۴۵، ابواب مواقیت، باب ۴۰، شماره۵۰۴۹، ح ۱، ط آل البیت.

دلیل قول دوم

أما کلام محقق در معتبر که فرمود نافله ظهر تا رسیدن شاخص به مثل شاخص و نافله عصر تا رسیدن شاخص به اندازه دو برابر شاخص امتداد دارد:

دلیل أول و مناقشه در آن

دلیل آن روایت علی بن حنظله است که سند آن ضعیف است:

(الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ خَلِيلٍ الْعَبْدِيِّ عَنْ زِيَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي كِتَابِ عَلِيٍّ ع الْقَامَةُ ذِرَاعٌ وَ الْقَامَتَانِ ذِرَاعَانِ.)(۱)

علاوه بر این که این روایت قامت را تفسیر کرده است و ذراع را تفسیر نکرده است یعنی اگر در جایی قامت را به کار بردیم و گفتیم اذا مضی من الزوال قامه صل الظهر و اذا مضی قامتان صل العصر، منظورمان ذراع بوده است. مثلاً وقتی گفته می شود الفقّاع خمر یعنی فقّاع احکام خمر را دارد و با الخمر فقّاع تفاوت داد.

روایت دیگری هم ایشان از علی بن حنظله نقل می کند؛

(وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ أَبُو بَصِيرٍ كَمِ الْقَامَةُ- قَالَ فَقَالَ ذِرَاعٌ إِنَّ قَامَةَ رَحْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص كَانَتْ ذِرَاعاً)(۲)

که در معتبر «قامه رِجل» نقل کرده است ولی روایت به این شکل بی معنا است و نمی توان گفت اندازه قدم پیامبر یک ذراع بوده است بلکه ظاهراً مراد رحل است یعنی بار انداز روی شتر پیامبر به اندازه یک ذراع بوده است لذا این استدلال معتبر هم تمام نیست.

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۱۴۷، ابواب مواقیت، باب۸، شماره۴۷۶۶، ح۲۶، ط آل البیت.

۲- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۱۴۵، ابواب مواقیت، باب۸، ح۱۶، ط آل البیت.

دلیل دوم

برخی به نفع محقق در معتبر، به اطلاقات استدلال کرده اند و ذراع و ذراعین را بر مراتب استحباب حمل می شود زیرا در باب مستحبات مطلق بر مقیّد حمل نمی شود بلکه بر مراتب استحباب حمل می شود.

مناقشه

و لکن:

أولاً دلیلی نداریم که نسبت به وقت نافله اطلاق داشته باشد و تنها دلیل بر تشریع نافله و ترغیب به نوافل و تعداد آن داریم و یا برخی روایات در مقام بیان وقت فرائض بوده است و در ضمن آن به نوافل هم ترغیب شده است. و این مطلب را مرحوم خویی هم بیان کرده اند.

أما «و إن شئت قصّرت و إن شئت طوّلت» نیز اطلاق ندارد و شامل تطویل زیاد و تا غروب آفتاب نمی شود بلکه تطویل متعارف را می گوید که تا بلوغ ذراع و ذراعین بیشتر طلوع نمی کشد و روایت ناظر به حیث تطویل است و ناظر به حیث خروج وقت نوافل نیست.

ثانیاً بر فرض اطلاقی داشته باشیم این که گفتید در مستحبّات مطلق را بر مقیّد نباید حمل کرد به صورت کلی صحیح نیست بلکه اگر مثبتین بودند مطلق را بر مقیّد حمل نمی کنیم مثل زر الحسین علیه السلام و زر الحسین علیه السلام فی یوم العرفه یا مغتسلاً. ولی اگر یکی مثبت و دیگری نافی بود مطلق بر مقیّد حمل می شود مثل زر الحسین علیه السلام و لاتزر الحسین علیه السلام و أنت محدث. و أوامر شرطیّه در مستحبّات ظهور در تقیید مستحبّات دارد به این که مشتمل بر آن شرط باشند. و در صحیحه زراره و موثقه عمار گفت: لک أن تتنفّل فاذا بلغ ذراعا بدأت بالفریضه و ترکت بالنافله، که منشأ حمل مطلق بر مقیّد می شود.

ثالثاً و اگر واقعاً دلیل بر قول محقق در معتبر را تمسّک به اطلاقات می دانید چرا قول معتبر را قبول می کنید بلکه قول صاحب عروه و مرحوم استاد را بگویید که می گویند وقت نافله تا غروب آفتاب ادامه دارد و چرا مختص به رسیدن سایه به مثل یا مثلی الشاخص می کنید.

دلیل قول سوم

از این جا گفته می شود که: طبق اطلاقات، وقت نوافل تا غروب آفتاب امتداد دارد؛

و مرحوم استاد فرموده اند در موثقه أبی بصیر وارد شده است که: (وَ عَنْهُ عَنْ وُهَیْبِ بْنِ حَفْصٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاهُ فِی الْحَضَرِ ثَمَانِی رَکَعَاتٍ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ- مَا بَیْنَکَ وَ بَیْنَ أَنْ یَذْهَبَ ثُلُثَا الْقَامَهِ- فَإِذَا ذَهَبَ ثُلُثَا الْقَامَهِ بَدَأْتَ بِالْفَرِیضَهِ)(۱)

و دو سوم شاخص بیشتر از چهار هفتم شاخص است که با ذراع و ذراعین فرق دارد.

لذا ایشان فرموده است روایاتی که می گفت«اذا بلغ فیؤک ذراعاً بدأت بالفریضه و ترکت النافله» از باب مراتب استحباب است یعنی أولی این است که نافله ظهر را تا سایه به دو هفتم شاخص نرسیده بخوانی ولی اگر نخواندی تا رسیدن سایه به دو سوم شاخص فرصت داری.

مرحوم استاد فرموده اند: نگویید که به چه دلیل می گویید تا غروب آفتاب وقت نافله ادامه دارد زیرا وقتی این دو روایت در کنار هم قرار گرفت و همدیگر را شکاندند و روایتی که نهی ترکت النافله دارد بر مراتب استحباب حمل شد، و موثقه أبی بصیر هم ظهور ندارد در این که از اتیان به نافله بعد از بلوغ سایه به دوسوم شاخص نهی می کند.

ص: ۱۱۱۳

۱- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۱۴۶، ابواب مواقیت، باب۸، ح۲۳، ط آل البیت.

خلاصه این که روایات ناهیه که صحیحه زراره و موثقه عمار بود با موثقه أبی بصیر حمل بر مراتب استحباب شد و موثقه أبی بصیر هم تنها یک فرد أفضل را می گوید و نهی ندارد و صرفاً گفته است بدأت بالفریضه و نگفته است ترکت النافله، یعنی بدء به فریضه أولی است. نتیجه این که وقتی روایات مقیّده دیگر صلاحیّت تقیید نداشت به اطلاقات مثل صحیحه ذریح محاربی رجوع می کنیم(وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ذَرِيحٍ الْمُحَارِبِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَتَى أُصَلِّي الظُّهْرَ- فَقَالَ صَلِّ الزَّوَالَ ثَمَانِيَةً ثُمَّ صَلِّ الظُّهْرَ- ثُمَّ صَلِّ سُبْحَتَكَ طَالَتْ أَوْ قَصُرَتْ ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ.)(۱)

متی أصلی الظهر: راوی از وقت سؤال می کند لذا از حیث وقت نوافل اطلاق دارد، و از طرفی هم روایات ناهیه از نافله بعد ازبلوغ الظل ذراعا توسط موثقه أبی بصیر بر مراتب فضل حمل شد و موثقه أبی بصیر از نافله بعد از بلوغ الظل ثلثی القامه نهی نمی کند لذا وقت نافله تا غروب آفتاب ادامه دارد.

مناقشه

به نظر ما فرمایش مرحوم استاد قابل مناقشه است:

راجع به موثقه أبی بصیر احتمال قوی می دهیم که مراد از «بدأت بالفریضه» فریضه عصر باشد. طبق روایتی که می گفت اذا بلغ ذراعین صلّ العصر، و دو سوم شاخص حدوداً همان ذراعین و چهار هفتم شاخص می شود و بقیه کسر أعشاری می شود که بیان آن عرفی نیست.

و أصلاً ما معتقدیم روایت که گفت «الصلاه فی الحضر ثمان رکعات» معلوم نیست نوافل را بگوید و شاید نماز ظهر و عصر را می گوید که در حضر هشت رکعت و در سفر قصر می شود.

ص: ۱۱۱۴

۱- (۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۱۳۲، ابواب مواقیت، باب۵، ح۳، ط آل البیت.

حال اگر گفته شود بعید است و مطلب واضح بوده است و نیاز به گفتن نداشته لذا لابد روایت نوافل را می گوید، باز می گوییم که شاید مراد از بدأت بالفریضه نماز عصر باشد و به قرینه سایر روایات روشن نیست که نماز ظهر را بگوید بلکه به این معنا است که نوافل را رها کن و فریضه را بخوان و طبعاً نماز فریضه الآن نماز عصر است و روایت مفروغ عنه گرفته که این شخص نماز ظهر را خوانده است و بعد از این که چهار هفتم شاخص شد جنس نوافل بما فیه نوافل عصر، وقتش می گذرد و باید سراغ جنس فرائض بروی که طبق روایات دیگر نماز فریضه ای که الان وقت آن است نماز عصر است. ما این احتمال را می دهیم.

حال اگر اشکال کنید که این احتمال خلاف ظاهر است و ظاهر روایت همانی است که مرحوم استاد فرمودند که مراد از بدأت بالفریضه این است که وقتی دو سوم شاخص شد دیگر نافله ظهر را نخوان و خود فریضه ظهر را بخوان:

می گوییم:

أولاً ظاهر این روایت که می گوید بدأت بالفریضه، نهی از نافله است و ظاهر آن این است که حدّ أقصای نافله را بیان می کند و لذا مقیّد اطلاقات می شود. البته این که حدّ اقصای نافله ظهر دو سوم شاخص باشد را کسی مطرح نکرده است ولی ظاهر روایت همین است.

ثانیاً صحیحه ذریح محاربی اطلاق ندارد زیرا ظاهر آن این است که در ابتدای زوال، نافله و نماز را می خواند: صلّ الزوال یعنی صلّ عند الزوال. و متعارف نیست که نماز و نافله تا غروب آفتاب و یا حتّی تا بلوغ الظل مثله طول بکشد. بله اگر نوافل را دیر شروع کند ممکن است تا غروب ادامه پیدا کند ولی روایت می گوید صلّ عند الزوال و شامل صورتی که با تأخیر نافله می خواند نمی شود و خود سبحتک ظاهر در این است که فاصله بین ظهر و عصر را خود نافله ایجاد کرده است و چهار هفتم شاخص حدود دو ساعت و اندی بعد از زوال است که زمانی نسبتاً طولانی است.

ص: ۱۱۱۵

ثالثاً روایت از وقت نوافل سؤال نکرد بلکه از وقت نماز ظهر سؤال کرد که متی أصلی الظهر.

لذا به نظر ما صحیحه ذریح محاربی ظهوری در اطلاق ندارد و اگر هم مطلق باشد روایت أبی بصیر حدّ أقصای آن را ذکر کرده است.

فالأظهر ما علیه المشهور وفاقاً للسید الخویی من أن وقت نافله الظهر بعد البلوغ الظل ذراعاً ینتهی. و بعد از این وقت نافله ظهر مشروع نیست مگر این که رجاء خوانده شود. و برای قصد جزمی باید نماز ظهر خوانده شود و بعد قضای آن را به جا آورد البته لا تطوّع فی وقت الفریضه دلالت می کند که بهتر این است که بعد از نماز عصر، نافله ظهر را قضا کند تا مصداق تطوّع در وقت فریضه نباشد.

مسأله دوم (تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال)

المشهور عدم جواز تقدیم نافلتی الظهر و العصر فی غیر یوم الجمعه علی الزوال و إن علم بعدم التمکن من إتیانهما بعده لکن الأقوی جوازه فیهما خصوصا فی الصوره المذکوره (۱)

أقوال

در مسأله سه قول مطرح است:

قول أول قول مشهور است که تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال را در غیر روز جمعه جایز نمی دانند هر چند بدانید بعد از اذان متکّن از اتیان نافله ظهر و عصر نیستید.

قول دوم قول صاحب عروه است که جمعی از متأخّری المتأخّرین هم قائل شده اند: که تقدیم مطلقاً جایز است.

قول سوم تفصیل مرحوم شیخ است که: اگر کاری داری که بعد از اذان نمی توانی بخوانی تقدیم جایز است.

مرحوم خویی نوعاً تمایل به خلاف مشهور دارد و در این جا هم به خاطر صحیحه اسماعیل بن جابر قائل به قول سوم شده است:

۱- (۸) العروه الوثقی، سید محمد کاظم یزدی، ج۱، ص۵۲۳.

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي أَشْتَغِلُ- قَالَ فَاصْنَعْ كَمَا نَصْنَعُ صَلِّ سِتَّ رَكَعَاتٍ- إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ فِي مِثْلِ مَوْضِعِهَا صَلَاةَ الْعَصْرِ- يَعْنِي ارْتِفَاعَ الضُّحَى الْأَكْبَرِ وَ اعْتَدَّ بِهَا مِنَ الزَّوَالِ)(۱)

راوی می گوید من مشغول کاری هستم حضرت فرمود فاصنع کما تصنع یعنی همان کاری که می کنی انجام بده یعنی به کارت ادامه بده.

مرحوم خویی فرموده اند: معنای روایت این است که حال که تو مشغولی حکم تو این است. از اذان ظهر تا وقت نمازعصر چهار هفتم شاخص می گذرد. نقطه مقابل وقت نماز عصر قبل از زوال یعنی چهار هفتم شاخص قبل از زوال را حساب کن و نماز نافله ظهر را بخوان.

وجه این که صاحب عروه قائل به جواز تقدیم مطلقاً شده است این است که معتقد است که روایت مطلقه داریم.

لذا بحث در دو مقام واقع می شود که مشهور که قائل به عدم جواز تقدیم هستند أولاً صحیحه اسماعیل بن جابر را چه می کنند. ثانیاً با روایات مطلقه چه می کنند.

منتهای وقت نافله ظهر و عصر/تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منتهای وقت نافله ظهر و عصر/تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال /اوقات رواتب /کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

نکته باقیمانده از مسأله أول (منتهای وقت نافله ظهر و عصر)

ص: ۱۱۱۷

۱- (۹) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۳۲، ابواب مواقیت، باب۳۷، ح۴، ط آل البیت.

راجع به فرع گذشته در رابطه با وقت نافله ظهر و عصر مطالبی مانده که عرض می کنیم و بعد وارد بحث تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال می شویم؛

امتداد نافله ظهر و عصر تا ذراع و ذراعین

گفتیم ظاهر أدله این است که وقت نافله ظهر تا دو هفتم شاخص و وقت نافله عصر تا چهار هفتم شاخص است و به برخی از

روایات از جمله صحیحه زراره تمسّک کردیم:

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ فَقَالَ ذِرَاعٌ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ- وَ وَقْتُ الْعَصْرِ ذِرَاعاً مِنْ وَقْتِ الظُّهْرِ- فَذَاکَ أَرْبَعَهُ أَقْدَام مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ- ثُمَّ قَالَ إِنَّ حَائِطَ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ص کَانَ قَامَهً- وَ کَانَ إِذَا مَضَی مِنْهُ ذِرَاعٌ صَلَّی الظُّهْرَ- وَ إِذَا مَضَی مِنْهُ ذِرَاعَانِ صَلَّی الْعَصْرَ- ثُمَّ قَالَ أَ تَدْرِی لِمَ جُعِلَ الذِّرَاعُ وَ الذِّرَاعَانِ- قُلْتُ لِمَ جُعِلَ ذَلِکَ قَالَ لِمَکَانِ النَّافِلَهِ- لَکَ أَنْ تَتَنَفَّلَ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلَی أَنْ یَمْضِیَ ذِرَاعٌ- فَإِذَا بَلَغَ فَیْؤُکَ ذِرَاعاً بَدَأْتَ بِالْفَرِیضَهِ وَ تَرَکْتَ النَّافِلَهَ وَ إِذَا بَلَغَ فَیْؤُکَ ذِرَاعَیْنِ- بَدَأْتَ بِالْفَرِیضَهِ وَ تَرَکْتَ النَّافِلَهَ)(۱)

و گفتیم ظاهر روایت این است که بعد از گذشت ذراع وقت نافله ظهر گذشته است و مشروع نیست.

و این که بگوییم:

روایت در این مطلب ظهور ندارد، و شاید از باب این باشد که نافله ظهر با وقت فضیلت ظهر مزاحمت پیدا می کند که اتیان به نماز مستحبّ در وقت فضیلت نماز فریضه یا حرام و یا مکروه است. (و این بحث را بعداً مطرح می کنیم و به علمای شیعه یا اکثر علمای شیعه نسبت داده شده که تطوّع در وقت فریضه را نامشروع می دانند و مرحوم شیخ در کتبش دارد و علمای دیگر هم ذکر کرده اند ولی ما خواهیم گفت که تطوّع در وقت فریضه مکروه است) گفته می شود که امام علیه السلام شاید به خاطر نهی از تطوّع در وقت فریضه فرموده است که بدأت بالفریضه و ترکت النافله.

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۱۴۱، ابواب مواقیت، باب۸، شماره۴۷۴۳، ح۳، ط آل البیت.

این مطلب انصافاً خلاف ظهور اطلاقی صحیحه است:

اطلاق ترکت النافله اقتضا می کند که نماز نافله مشروع نباشد و این که به خاطر ترک تطوّع فرموده باشد نافله را ترک کن و به این ملاک بوده است، نیازمند قرینه است. و شاهد عرض ما موثقه اسماعیل جعفی است:

(وَ عَنْهُ عَنِ الْمِيثَمِيِّ عَنْ أَبَانٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: أَ تَدْرِي لِمَ جُعِلَ الذِّرَاعُ وَ الذِّرَاعَانِ- قَالَ قُلْتُ: لِمَ قَالَ لِمَكَانِ الْفَرِيضَهِ- لِئَلَّا يُؤْخَذَ مِنْ وَقْتِ هَذِهِ وَ يُدْخَلَ فِي وَقْتِ هَذِهِ)(۱)

روایت می گوید: این که خداوند نافله ظهر را تا دو هفتم شاخص و نافله عصر را تا چهار هفتم شاخص قرار داده است به خاطر فریضه ظهر و عصر بوده است تا از وقت یکی در وقت دیگری داخل نکنند یعنی قبل از بلوغ ذراع وقت نافله و بعد از بلوغ ذراع وقت فریضه است و ظاهر آن این است. لِئَلَّا يُؤْخَذَ مِنْ وَقْتِ هَذِهِ وَ يُدْخَلَ فِي وَقْتِ هَذِهِ: برای این که در وقت نافله و وقت فضیلت ظهر تداخل نشود حدّ مائز ذراع بود و قبلش وقت نافله و بعدش وقت فریضه ظهر است که ظاهر آن این است که وقت نافله تا ذراع است.

بله در روایت دیگر اسماعیل جعفی که موثقه است تعلیلی ذکر کرده است؛

(وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عُدَيْسٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا كَانَ الْفَيْءُ فِي الْجِدَارِ ذِرَاعاً صَلَّى الظُّهْرَ- وَ إِذَا كَانَ ذِرَاعَيْنِ صَلَّى الْعَصْرَ- قُلْتُ الْجُدْرَانُ تَخْتَلِفُ مِنْهَا قَصِيرٌ وَ مِنْهَا طَوِيلٌ- قَالَ إِنَّ جِدَارَ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ص كَانَ يَوْمَئِذٍ قَامَهً- وَ إِنَّمَا جُعِلَ الذِّرَاعُ وَ الذِّرَاعَانِ- لِئَلَّا يَكُونَ تَطَوُّعٌ فِي وَقْتِ فَرِيضَه)(۲)

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۱۴۶، ابواب مواقیت، باب۸، ح۲۱، ط آل البیت.

۲- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۱۴۸، ابواب مواقیت، باب۸، ح۲۸، ط آل البیت.

یعنی ذراع را برای این قرار داده اند تا قبل از ذراع نافله ظهر خوانده شود و بعد از ذراع نافله خوانده نشود تا تطوّع در وقت فریضه محقّق بشود.

ممکن است این روایت مستند قرار بگیرد که این مطلبی که بیان شد صغرا برای کبرای تطوّع در وقت فریضه است لذا اگر در کبرای تطوّع در وقت فریضه قائل به کراهت شدیم و این که تطوّع در وقت فریضه نامشروع نیست و تنها أقلّ ثواباً است در این جا هم ملتزم می شویم که بعد از بلوغ ذراع، نافله ظهر أقل ثواباً است و نامشروع نیست.

جواب این است که:

شاید این بیان، حکمت برای توقیت نافله ظهر باشد و اطلاق روایات جاری است. و هر چند در تطوع در وقت فریضه نهی حمل بر کراهت شود دلیل نمی شود که نهی در اتیان به نافله ظهر بعد از بلوغ سایه به ذراع نیز حمل بر کراهت شود زیرا روایت ظهور در علّت ندارد تا بعد بگوییم اگر ظهور در علّت داشت گاهی أفضل تأخیر فریضه است زیرا نماز جماعت با تأخیر و مثلاً در سه هفتم شاخص برقرار می شود (که تأخیر به خاطر نماز جماعت أفضل است زیرا وقت فضیلت ظهر از دو هفتم شاخص تا چهار هفتم شاخص امتداد دارد و فوت نمی شود) که تطوّع در وقت فریضه در این صورت اشکال ندارد زیرا به خاطر درک فضیلت نماز جماعت، نماز را تأخیر انداختیم. و لکن این حکمت حکم است و اطلاق روایات می گوید وقت نافله ظهر تا ذراع و دو هفتم شاخص است.

حال شاید گفته شود که صحیحه زراره اطلاق ندارد زیرا می گوید اذا بلغ فیؤك ذراعا بدأت بالفریضه و شامل فرضی که فریضه ظهر را نمی خواهیم بخوانیم و مستحب است صبر کنیم با جماعت بخوانیم، نمی شود.

ص: ۱۱۲۰

أمـا موثقه اسـماعیل بن جعفی اطلاـق دارد: لِئَلَّا یُؤْخَذَ مِنْ وَقْتِ هَذِهِ وَ یُدْخَلَ فِی وَقْتِ هَذِهِ: که می گویـد وقت نافله با وقت فریضه نبایـد تـداخل کنـد لـذا شارع بلوغ ذراع را معیار قرار داده است. و هر چند شاید لئلا یؤخذ حکمت باشد ولی از این که تعبیر به «وقت هـذه» کرده است معلوم می شود که نافله ظهر هم وقت دارد. و حکمت می تواند مکرّر باشد و حکمت به معنای وجه غالب است.

ما معتقدیم اطلاقی در أدله نافله ظهر و عصر نداریم که بگوید وقت نافله تا غروب آفتاب امتداد دارد و کسی که ادّعای امتداد می کند نیازمند اثبات اطلاق است.

امتداد وقت نافله تا غروب آفتاب

مرحوم داماد وجهی صناعی و فنّی برای امتداد وقت نافله ظهر و عصر تا غروب آفتاب، ذکر کرده اند؛

و البته این مطلب مبتنی بر این است که قضا عنوان قصدی نباشد و همان نماز در خارج وقت اسـمش قضا باشد که ما هم همین را قائلیم که أدای نماز صبح امروز و قضای نماز صبح امروز عنوان قصدی نیست (هر چند أدای نماز صبح امروز و قضای نماز صبح دیروز به خاطر متعلّقش دو چیز است.)

طبق این مبنا مرحوم داماد فرموده اند:

نماز نافله ظهر تا غروب آفتاب أمر دارد و صحیح است و بعد از بلوغ ذراع وقت فضیلت آن تمام می شود؛

ایشـان فرموده انـد: مـا مبنـایی داریم که اگر به یـک فعلی در یـک زمـان أمر کردنـد مثل صل صـلاه الفجر بین الطلوعین، اگر خطابی دیگر نیایـد که بگوید یجب قضاؤه اذا فات، شاید وحدت مطلوب داشـته باشد و نماز صـبح در ما بین الطلوعین مطلوب باشد و أصـلًا قضا ندارد. ولی اگر دلیل ثانوی آمد که اقض ما فات کما فات معلوم می شود که طبیعی نماز صـبح ملاک دارد و نمـاز صـبح در ما بین طلوعین ملاک دارد و تعـدّد ملاک داریم: در نتیجه یک أمر به طبیعی نماز صـبح چه در داخل وقت و چه در خارج وقت داریم و یک أمر هم به نماز صبح در داخل وقت داریم و تعدّد مطلوب است.

عرف می گوید وقتی کسی بگوید روز جمعه به ما مهمانی بده و بعد بگوید اگر جمعه نشد یک روز دیگر بده ولی تا می شود جمعه مهمانی بده که عرف از این تعدّد مطلوب می فهمد. یا مثلاً می گوید نان سنگک بگیر اگر نان سنگک نبود نان بگیر که عرف تعدّد مطلوب می فهمد که أصل نان گرفتن مطلوب و نان سنگک گرفتن مطلوب دیگر است و عرفی نیست که بگوییم ترک نماز صبح در داخل وقت باعث می شود نماز خارج وقت به وصف خارج وقت بودن ملاک جدید پیدا کند. و این مطلب درست است.

این مطلب را آقای حکیم هم در مستمسک دارند و بر آن ثمره بار می کند و می خواهیم ببینیم ثمره ای که مرحوم حکیم بر آن بار کرده است درست است یا نه:

ایشان فرموده است که ما أمر به طبیعی نماز صبح را کشف می کنیم و بعد از طلوع آفتاب اگر شک کنیم طبیعی نماز را به جا آوردیم یا نه، قاعده اشتغال جاری می شود: یقین داشتیم که به طبیعی نماز صبح و به نماز صبح در داخل وقت أمر داشتیم و محل طبیعی نماز نگذشته است لذا اشتغال جاری می شود مگر این که دلیل خاص بگوید به این شک اعتنا نکن ولی برائت از وجوب قضاء به این بیان که قضاء به أمر جدید است و ما شک در فوت داریم صحیح نیست زیرا با دلیل بر وجوب قضا، أمر به طبیعی نماز صبح را کشف می کنیم.

ما این ثمره را انکار کردیم که:

قبول داریم ملاک در طبیعی نماز صبح است ولی شارع به خاطر مصالحی اراده خودش را این گونه تنظیم می کند که من اراده کردم نماز را داخل وقت بخوانید و اراده کردم هر کسی نمازش را در وقت انجام نداد در خارج وقت قضا کند. عرف ملاک را کشف می کند که طبیعی نماز صبح ملاک دارد ولی آیا کشف می شود که اراده هم به طبیعی تعلّق گرفته است و از ابتدای اذان صبح دو اراده دارد و أصلاً تعدّد اراده به قول آقای سیستانی معلوم نیست عرفی باشد. مولا وقتی می گوید نان بخر و تا می شود نان سنگک بخر، عرفی نیست که دو اراده داشته باشد و از أول بگوید دو تکلیف داری باید نان سنگک بخری و باید نان بخری، بلکه عرفی این است که نان سنگک بخر و اگر نان سنگک نشد یک نان دیگر بخر.

و قطعاً وقتی أمر به قضاء می شود عرف نمی پذیرد که فوت أدا برای قضا از باب کفاره ملاک درست می کند. قضا کفاره نیست بلکه برای تدارک مقدار ممکن از ملاک در طبیعی فعل است.

مرحوم داماد همین مطلب را در بحث نافله ظهر و عصر پیاده کرده است که:

تا وقتی أمر به قضا نداشته باشیم وحدت و تعدّد مطلوب فهمیده نمی شود ولی وقتی أمر به قضای نوافل ظهر داشته باشیم معلوم می شود یک أمر به طبیعی نوافل ظهر داریم و یک أمر به نوافل ظهر قبل از بلوغ ذراع داریم. و این که کشف کنیم طبیعی نافله ظهر بعد از بلوغ ذراع أداء است یا قضا است مهم نیست زیرا أداء و قضاء عنوان قصدی نیست لذا این بحث ثمره ندارد.

انصافاً این فرمایش ناتمام است زیرا:

دلیل بر قضای نوافل ظهر بعد از بلوغ ذراع نداریم. بلکه تا نماز ظهر خوانده نشود معلوم نیست أمر به نوافل ظهر وجود داشته باشد وشاید مانعی از وجود أمر باشد: بدأت بالفریضه و ترکت النافله و أصل، عدم مشروعیّت و عدم استحباب بعد ازبلوغ سایه به ذراع و قبل از اتیان به فریضه ظهر است.

مرحوم استاد برای اثبات این که طبیعی نافله ظهر تا غروب آفتاب أمر دارد به صحیحه ذریح محاربی تمسّک کرده اند:

(وَ عَنْ عَلِیٍّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ ذَرِیحٍ الْمُحَارِبِیِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مَتَی أُصَلِّی الظُّهْرَ- فَقَالَ صَلِّ الزَّوَالَ ثَمَانِیَةً ثُمَّ صَلِّ الظُّهْرَ- ثُمَّ صَلِّ سُبْحَتَکَ طَالَتْ أَوْ قَصُرَتْ ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ.)(1)

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۱۳۲، ابواب مواقیت، باب۵، ح۳، ط آل البیت.

برخی مطلبی گفتند و با مراجعه دیدیم این مطلب درست است و آن این که به نوافل ظهر در روایات اطلاق صلاه الزوال می شود:

در همین موثقه عمار چنین آمده است:

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَقْتُ صَلَاهِ الْجُمُعَهِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ شِرَاكٌ أَوْ نِصْفٌ- وَ قَالَ لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ الزَّوَالَ- مَا بَيْنَ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلَى أَنْ يَمْضِيَ قَدَمَانِ- فَإِنْ كَانَ قَدْ بَقِيَ مِنَ الزَّوَالِ رَكْعَهٌ وَاحِدَهٌ- أَوْ قَبْلَ أَنْ يَمْضِيَ قَدَمَانِ- أَتَمَّ الصَّلَاهَ حَتَّى يُصَلِّيَ تَمَامَ الرَّكَعَاتِ- فَإِنْ مَضَى قَدَمَانِ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ رَكْعَهً- بَدَأَ بِالْأُولَى وَ لَمْ يُصَلِّ الزَّوَالَ إِلَّا بَعْدَ ذَلِكَ- وَ لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ مِنْ نَوَافِلِ الْأُولَى مَا بَيْنَ الْأُولَى إِلَى أَنْ تَمْضِيَ أَرْبَعَهُ أَقْدَام- فَإِنْ مَضَتِ الْأَرْبَعَهُ أَقْدَام- وَ لَمْ يُصَلِّ مِنَ النَّوَافِلِ شَيْئاً فَلَا يُصَلِّي النَّوَافِلَ وَ إِنْ كَانَ قَدْ صَلَّى رَكْعَهً فَلْيُتِمَّ النَّوَافِلَ حَتَّى يَفْرُغَ مِنْهَا- ثُمَّ يُصَلِّي الْعَصْرَ وَ قَالَ لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ- إِنْ بَقِيَ عَلَيْهِ شَيْ ءٌ مِنْ صَلَاهِ الزَّوَالِ- إِلَى أَنْ يَمْضِيَ بَعْدَ حُضُورِ الْأُولَى نِصْفُ قَدَم- وَ لِلرَّجُلِ إِذَا كَانَ قَدْ صَلَّى مِنْ نَوَافِلِ الْأُولَى شَيْئاً- قَبْلَ أَنْ تَحْضُرَ الْعَصْرُ- فَلَهُ أَنْ يُتِمَّ نَوَافِلَ الْأُولَى- إِلَى أَنْ يَمْضِيَ بَعْدَ حُضُورِ الْعَصْرِ قَدَمٌ- وَ قَالَ الْقَدَمُ بَعْدَ حُضُورِ الْعَصْرِ- مِثْلُ نِصْفِ قَدَمٍ بَعْدَ حُضُورِ الْأُولَى فِي الْوَقْتِ سَوَاءً)(۱)

می گوید اگر صلاه زوال را تا دو هفتم شاخص نخواندی دیگر نماز ظهر و نافله عصر و نماز عصر را بخوان و بعد از نماز عصر صلاه زوال را بخوان. که مراد از صلاه الزوال نافله ظهر است.

ص: ۱۱۲۴

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۴۵، ابواب مواقیت، باب۴۰، ح۱، ط آل البیت.

روایت دیگری که کیفیّت صلاه الزوال را از امام علیه السلام سؤال می کند:

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَیْنِ الطَّوِیلِ عَنْ أَبِی دَاوُدَ الْمُنْشِدِ عَنْ مُحَسِّنٍ الْمِیثَمِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: یُقْرَأُ فِی صَلَاهِ الزَّوَالِ فِی الرَّکْعَهِ الْأُولَی الْحَمْدُ- وَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ- وَ فِی الرَّکْعَهِ الثَّانِیَهِ الْحَمْدُ وَ قُلْ یَا أَیُّهَا الْکَافِرُونَ- وَ فِی الرَّکْعَهِ الثَّالِثَهِ الْحَمْدُ وَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ- وَ آیَهُ الْکُرْسِیِّ وَ فِی الرَّکْعَهِ الرَّابِعَهِ- الْحَمْدُ وَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ- وَ آخِرُ الْبَقَرَهِ آمَنَ الرَّسُولُ إِلَی آخِرِهَا- وَ فِی الرَّکْعَهِ الْخَامِسَهِ الْحَمْدُ وَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ- وَ الْخَمْسُ آیَاتٍ مِنْ آلِ عِمْرَانَ إِنَّ فِی خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ- إِلَی قَوْلِهِ إِنَّکَ لَا تُخْلِفُ الْمِیعَادَ وَ فِی الرَّکْعَهِ السَّادِسَهِ الْحَمْدُ وَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ- وَ ثَلَاثُ آیَاتِ السُّخْرَهِ إِنَّ رَبَّکُمُ اللَّهُ الَّذِی خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ- إِلَی قَوْلِهِ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِیبٌ مِنَ الْمُحْسِنِینَ وَ فِی الرَّکْعَهِ السَّابِعَهِ الْحَمْدُ وَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ- وَ الْآیَاتُ مِنْ سُورَهِ الْأَنْعَامِ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَکَاءَ الْجِنَّ- إِلَی قَوْلِهِ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ وَ فِی الرَّکْعَهِ الثَّامِنَهِ الْحَمْدُ وَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ- وَ آخِرُ سُورَهِ الْحَشْرِ مِنْ قَوْلِهِ لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَی جَبَلٍ إِلَی آخِرِهَا فَإِذَا فَرَغْتَ فَقُلِ اللَّهُمَّ مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَ الْأَبْصَارِ- ثَبِّتْ قَلْبِی عَلَی دِینِکَ- وَ لَا تُزِغْ قَلْبِی بَعْدَ إِذْ هَدَیْتَنِی- وَ هَبْ لِی مِنْ لَدُنْکَ رَحْمَهً إِنَّکَ أَنْتَ الْوَهَّابُ سَبْعَ مَرَّاتٍ- ثُمَّ تَقُولُ أَسْتَجِیرُ بِاللَّهِ مِنَ النَّارِ سَبْعَ مَرَّاتٍ.)(۱)

۱- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۶۳، ابواب القراءه الصلاه، باب۱۳، شماره۷۳۵۳، ح۱، ط آل البیت.

یا صحیحه زراره دارد:

(وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ بُکَیْرٍ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مَا جَرَتْ بِهِ السُّنَّهُ فِی الصَّلَاهِ- فَقَالَ ثَمَانُ رَکَعَاتِ الزَّوَالِ وَ رَکْعَتَانِ بَعْدَ الظُّهْرِ- وَ رَکْعَتَانِ قَبْلَ الْعَصْرِ وَ رَکْعَتَانِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ- وَ ثَلَاثَ عَشْرَهَ رَکْعَهً مِنْ آخِرِ اللَّیْلِ- مِنْهَا الْوَتْرُ وَ رَکْعَتَا الْفَجْرِ- قُلْتُ فَهَذَا جَمِیعُ مَا جَرَتْ بِهِ السُّنَّهُ قَالَ نَعَمْ فَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ أَ فَرَأَیْتَ إِنْ قَوِیَ فَزَادَ- قَالَ فَجَلَسَ وَ کَانَ مُتَّکِئاً فَقَالَ إِنْ قَوِیتَ فَصَلِّهَا- کَمَا کَانَتْ تُصَلَّی وَ کَمَا لَیْسَتْ فِی سَاعَهٍ مِنَ النَّهَارِ- فَلَیْسَتْ فِی سَاعَهٍ مِنَ اللَّیْلِ- إِنَّ اللَّهَ یَقُولُ وَ مِنْ آناءِ اللَّیْلِ فَسَبِّحْ)(1)

لذا «صل الزوال ثمانیه» به معنای نوافل ظهر می شود و ما قبول می کنیم.

حال مرحوم استاد می فرمایند که در این روایت ذریح محاربی (که صلّ الزوال به معنای نوافل ظهر است) برای نافله وقت تعیین نشد و اطلاق دارد لذا تا غروب آفتاب فرصت دارد و روایات مقیّد هم جوابش داده شد که بر مراتب استحباب حمل می شود لذا به اطلاق رجوع می کنیم.

اشکال ما این است که هر چند صلاه الزوال اسم برای نوافل ظهر است ولی عند الاطلاق انصراف به این دارد که نوافل ظهر مقارن با زوال خوانده شود. و لاأقل این روایت در مقام بیان وقت نوافل نیست و راوی سؤال می کند «متی أصلی الظهر» و از وقت نماز ظهر سؤال می کند. و ادّعای اطلاق روایت نسبت به امتداد وقت نوافل تا غروب آفتاب، مشکل است.

۱- (۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۶۰، ابواب وجوب الصلاه، باب۱۴، شماره۴۵۰۴، ح۳، ط آل البیت.

مرحوم استاد ترکت النافله را بر مراتب استحباب حمل کردند که أفضل بدء به فریضه است ولی اتیان به نافله ظهر بعد از دو هفتم شاخص مشروع است.

می گوییم : اگر نافله ظهر را بخواهد بعد از بلوغ دو هفتم شاخص بگذارد باز در این جا بگویند نافله ظهر را بخوان و أمر کند عرفی نیست زیرا این که مشروع بودن را با لسان أمر و ترغیب ذکر کنند با این که أفضل مبادرت به فریضه است، عرفی نیست.

به نظر ما:

اگر ظهور روایات مقیّده را در تحدید وقت نافله ظهر اشکال کنیم که بدأت بالفریضه و ترکت النافله شاید از باب أمر به أهم باشد نه از باب ارشاد به عدم مشروعیت نافله ظهر، در این صورت ما نیازی به اطلاق نداریم و آقای خویی و مرحوم استاد هم نیاز به اطلاق ندارند و برائت کافی است: چون شک می کنیم نافله ظهر به وقت محدودی مقیّد است یا نه که ما تبعاً للسید الخویی و الشیخ الاستاذ أصل برائت از شرط مشکوک در مستحب را برای رسیدن به ثواب مستحب پذیرفتیم خلافاً للبحوث.

از برخی روایاتی که مربوط به تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال است ممکن است استفاده شود که وقت نافله تا غروب ادامه دارد زیرا تعبیر می کنند که نماز تطوّع مثل هدیه است و إن شئت قدّمت و إن شئت أخّرت که تقدیم به این است که قبل از زوال بخوانیم و تأخیر به این است که نزدیک غروب آفتاب بخوانیم. لذا ابتدا أصل فرع تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال را بررسی می کنیم تا ببینیم روایات آن دلالت بر تقدیم می کند یا نه و اگر دلالت بر تقدیم کرد ببینیم آیا بر این مطلب محل بحث هم دلالت دارد یا نه.

ص: ۱۱۲۷

ادامه مسأله دوم (تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال)

راجع به تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال شمس سه قول است:

قول أول: مطلقاً تقدیم جایز است. قول دوم: مطلقاً جایز نیست که نظر مشهور است. قول سوم تفصیل که مرحوم شیخ مطرح کرده است و مرحوم خویی پذیرفته است.

دلیل قول به تفصیل

دلیل قول به تفصیل را بررسی می کردیم:

صحیحه اسماعیل بن جابر:(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي أَشْتَغِلُ- قَالَ فَاصْنَعْ كَمَا نَصْنَعُ صَلِّ سِتَّ رَكَعَاتٍ- إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ فِي مِثْلِ مَوْضِعِهَا [من] صَلَاةَ الْعَصْرِ- يَعْنِي ارْتِفَاعَ الضُّحَى الْأَكْبَرِ وَ اعْتَدَّ بِهَا مِنَ الزَّوَالِ)(۱)

در برخی کتب فاصنع کما تصنع دارد و ما جلسه قبل این گونه خواندیم. ولی در استبصار و تهذیب و وسائل فاصنع کما نصنع دارد یعنی ما این کار را می کنیم شما هم همین کار را انجام بده.

مرحوم خویی فرموده اند: در فرضی که اشتغال و کار دارد تقدیم نوافل بر زوال تجویز شده است و ما در همین حدّ ملتزم می شویم.

یک اشکال این است که این روایت در رابطه با نماز ظهر است آن هم نه کل هشت رکعت بلکه تنها شش رکعت آن، لذا نمی توان به طور مطلق بگوییم که تقدیم نوافل چه ظهر و چه عصر جایز است.

اشکال دیگر اشکال مرحوم استاد است که فرموده اند: شما «فی مثل موضعها من صلاه العصر» را قبل از زوال و نقطه مقابل سایه در هنگام وقت عصر معنا می کنید در حالی که شاید روایت می خواهد بگوید که اگر موقع اذان کار داشتی و نافله نخواندی صبر کن و موقع نماز عصر که خورشید در وقت نماز عصر است نماز عصر را بخوان و بعد شش رکعت بخوان و این روایت أصلاً مربوط به تأخیر نافله ظهر است نه مربوط به تقدیم نافله ظهر. و فی مثل موضعها من صلاه العصر یعنی خورشید در حدود موضعش در وقت نماز عصر باشد.

۱- (۸) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۳۲، ابواب مواقیت، باب۳۷، ح۴، ط آل البیت.

بررسی کبیره بودن گناه غیبت /غیبت /محرمات ۹۶/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی کبیره بودن گناه غیبت /غیبت /محرمات

خلاصه مباحث گذشته:

بررسی کبیره بودن گناه غیبت

بحث صغروی (کبیره بودن غیبت)

آیه اشاعه فحشاء

البته این که غیبت از کبائر است برای ما ثابت نشد مگر در جایی که مصداق آیه شریفه باشد که: ﴿إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفَاحِشَهُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَهِ وَ اللَّهُ یَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُون﴾(۱)

یعنی: أولاً ذکر عیب نشر و اشاعه آن باشد نه این که صرفاً ذکر عیب نزد خواص باشد که موجب شیوع و انتشار آن نمی شود.

ثانیاً آن عیب باید گناه بزرگ باشد وگرنه صدق فاحشه بر آن محرز نیست و فواحش ظاهر در گناهان بزرگ است.

اگر کسی راجع به یک مؤمن شایع می کند که او مرتکب گناهان بزرگ می شود و این را منتشر می کند مصداق آیه شریفه می شود.

و لذا این که مرحوم شیخ انصاری فرموده اند: این که در کبیره بودن غیبت تشکیک شود ناشی از وسوسه است؛

می گوییم: فی الجمله کبیره بودنش مسلّم است ولی این که به طور مطلق کبیره باشد برای ما مسلّم نیست.

آیه غیبت

بله اگر آیه شریفه(یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثِیراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لاَ تَجَسَّسُوا وَ لاَ یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً أَ یُحِبُّ أَحَدُکُمْ أَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ أَخِیهِ مَیْتاً فَکَرِهْتُمُوهُ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِیم)(۲) وعید به عذاب و آتش جهنّم داده بود مصداق «الکبائر کل ما أوعد الله علیه النار» می شد و کبیره بودن ثابت می شد ولی از آیه وعید به عذاب را نمی فهمیم و تنها غیبت را به خوردن گوشت برادر مؤمن تشبیه می کند که باعث اشمئزاز است و وعید به عذاب نمی دهد که روز قیامت غیبت کننده را در جهنّم می سوزانند و گوشت مرده به او می دهند تا بخورد. و لذا این که مرحوم شیخ خواسته از این آیه هم کبیره بودن را اثبات کند به نظر ما صحیح نیست.

۱- (۱) نور/سوره۲۴، آیه۱۹.

۲- (۲) حجرات/سوره۴۹، آیه۱۲.

أما أکل میته از کبائر باشد و لذا با تشبیه کبیره بودن غیبت هم ثابت می شود، باید بررسی شود و فعلاً در ذهنم نیست که أکل میته از کبائر باشد (ابتدای منهاج الصالحین را نگاه کنید که در آنجا کبائر را ذکر می کند)، و اگر از کبائر باشد روایت از این جهت تشبیه نمی کند بلکه از جهت اشمئزاز تشبیه را انجام می دهد لذا در ادامه می فرماید: فکرهتموه که وجه تشبیه را ذکر می کند: یعنی همان گونه که از خوردن گوشت مرده بدتان می آید از غیبت کردن هم بدتان بیاید.

خیانت بودن غیبت

و این که مرحوم شیخ می فرمایند: غیبت، خیانت است و خیانت از کبائر است.

صحیح نیست زیرا هر غیبتی عرفاً مصداق خیانت نیست و خیانت یک مفهوم عرفی است و در مقابل أمانت است. بله اگر کسی سرّی پیش شما گذاشت و شما آن را فاش کردی إنما المجالس بالأمانه می گوید سرّ دیگران را اگر عیب هم نباشد حرام است نزد دیگران بیان شود. أما مطلق غیبت عرفاً خیانت باشد أول کلام است و آبروی مؤمن را چه کسی پیش ما أمانت گذاشته است تا بگوییم غیبت خیانت است.

بله خداوند عرض مؤمن را مثل مال او محترم شمرده است: آیا غصب مصداق خیانت است؟ هر تصرّف در مال و عرضی خیانت محسوب نمی شود که بگوییم عرض مؤمن امانت خدا است و غیبت خیانت در أمانت است مثلاً اگر کسی به ماشین کسی تکیه دهد با این که غصب است ولی خیانت محسوب نمی شود و احترام عرض هم مثل احترام مال است و در مورد عرض هم خیانت صدق نمی کند.

ص: ۱۱۳۰

أشد بودن غیبت از زنا

و روایتی که می گوید غیبت أشدّ از زنا است را جواب دادیم که أشدّ حیثی است یعنی صاحب زنا توبه می کند و خدا توبه اش را قبول می کند ولی صاحب غیبت گناهش با توبه بخشیده نمی شود و نیاز به رضایت مغتاب هم دارد و لذا در باب تزاحم کسی قائل نشده است که انجام غیبت بر انجام زنا مقدّم شود و لذا کبیره بودن از روایتی که می گوید غیبت أشدّ از زنا است هم استفاده نمی شود.

روایت حرمت بهشت بر مغتاب

و کبیره بودن غیبت از روایت ذیل هم ثابت نمی شود؛

(الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ فِی کِتَابِ الزُّهْدِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ عُلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَیْدِ بْنِ عَلِیٍّ عَنْ آبَائِهِ عَنِ النَّبِیِّ ص قَالَ: تَحْرُمُ الْجَنَّهُ عَلَی ثَلَاثَهٍ عَلَی الْمَنَّانِ- وَ عَلَی الْمُغْتَابِ وَ عَلَی مُدْمِنِ الْخَمْرِ)(۱)

(نکته: منّان یعنی کسی که سر مردم منّت می گذارد و حرام است زیرا منّت موجب اذلال مؤمن است و اذلال مؤمن حرام است و مراد از منّت این معنا است و اگر بدون اذلال باشد حرام نیست. مثلاً این که گفته اند اگر کسی آب وضو را به شما می دهد ولی منّت می گذارد مراد منّتی است که مصداق اذلال است که تحمّل آن از باب لاحرج و نیز از باب روایت ان الله فوض إلی المؤمن امورها کلّها و لم یفوّض إلیه أن یذلّ نفسه، لازم نیست.)

تحرم الجنه علی الثلاث: خداوند بهشت را بر غیبت کننده حرام کرده است لذا معلوم می شود غیبت از کبائر است زیرا ما أوعد الله علیه النار فهو من الکبائر.

ص: ۱۱۳۱

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۲۸۱، ابواب غیبت، باب۱۵۲، ح۱۰، ط آل البیت.

اشکال می کنیم که:

أولاً سند روایت ضعیف است و ما عمرو بن خالد را نمی شناسیم ثانیاً روایت مصداق ما أوعد الله علیه النار نمی شود و تنها مصداق أوعد الامام است. مگر این که ملاک دیگری را بیان کنید که بهشت بر مرتکب صغیره حرام نمی شود که حرف خوبی است. ولی مهم ضعف سند روایت است.

لذا عمده دلیل بر کبیره بودن غیبت روایت صحیحه محمد بن حمران است: (وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ قَالَ فِی مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْهُ عَیْنَاهُ وَ سَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ- فَهُوَ مِنَ الَّذِینَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ- الْفَاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ- وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ فِی الْأَمَالِی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَیُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنِ الصَّادِقِ ع مِثْلَهُ)(۱)

بحث کبروی (تقسیم گناه به کبیره و صغیره)

بحث کبروی راجع به این که آیا کبیره و صغیره داریم و آیا ارتکاب صغیره مخلّ به عدالت است یا نه محل بحث آن در این جا نیست ولی اجمالاً عرض می کنیم:

به نظر ما مطلب مشهور درست است و این که مرحوم خویی فرموده اند کبائر و صغائر نداریم و همه معاصی کبائر اند و تنها برخی از برخی أکبر اند و کبیره بودن نسبی است. و این که فرموده اند بر فرض کبائر و صغائر داشته باشیم عدالت به معنای استقامت در جاده شریعت است و مرتکب کبیره و صغیره در جاده شریعت استقامت ندارد و انحراف عملی پیدا کرد و عناوینی که در روایات ذکر شده است: أن تعرفوه بالستر و العفاف، مأموناً، خیراً و أمثال آن بر او صادق نیست، لذا عدالت ندارد.

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص ۲۸۰، ابواب احکام العشره، باب۱۵۲، ح۶، ط آل البیت.

ما این فرمایش آقای خویی را در بحث اجتهاد و تقلید بیان کردیم و نقد کردیم که:

أما تقسیم کبائر به صغائر و کبائر انصافاً ظاهر از آیات و روایات است:

۱-إن تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم

۲-در صحیحه إبن أبی عمیر دارد که: لا کبیره مع الاستغفار و لا صغیره مع الاصرار

۳-در صحیحه ابن أبی یعفور: و یعرف (یعنی عادل) باجتناب الکبائر

۴-صحیحه زراره: من أقام علی الکبائر فهو کافر (البته کافر در این روایت به قرینه سایر روایات -مثل الاسلام ما علیه الناس، الاسلام شهاده أن لا إله إلا الله و التصدیق برسول الله، الایمان ما وقر فی القلوب- در مقابل مسلم نیست بلکه در مقابل مؤمن عادل و مطیع است. معتزله می گفتند مرتکب کبائر مسلمان نیست و إبن أبی الحدید که معتزلی است می گوید مرتکب کبیره کافر است و مسلمان نیست لذا معاویه را کافر می داند. و نیز خوارج و أصحاب جمل را مسلمان نمی داند و تنها أصحابی که پیامبر فرموده است که این ها أهل بهشت اند از برهان لمّ کشف می کنیم که این ها توبه کرده اند مثل عشره مبشّره که طلحه و زبیر در بین آن ها است و خلیفه سوم را جزو أفرادی ذکر می کند که وعده بهشت به آنها داده شده است.)

۵-صحیحه سلیمان بن خالد: (مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ عَنِ ابْنِ بُکَیْرٍ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللّٰهَ لٰا یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ بِهِ- وَ یَغْفِرُ مٰا دُونَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَشٰاءُ* الْکَبَائِرَ فَمَا سِوَاهَا قَالَ- قُلْتُ دَخَلَتِ الْکَبَائِرُ فِی الِاسْتِثْنَاءِ قَالَ نَعَمْ)(۱)

ص: ۱۱۳۳

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۵، ص۳۳۳، ابواب جهاد نفس، باب۴۷، ح۱، ط آل البیت.

۶-صحیحه محمد بن أبی عمیر: من اجتنب الکبائر من المؤمنین لم یسأل عن الصغائر

۷-صحیحه یونس: أصحاب الکبائر اذا اقیم علیهم الحد مرتین قتلوا فی الثالثه: (نکته: حدّ به قرینه أصحاب کبائر و به قرینه این که حدّ در روایات أعم است در این جا هم مراد، أعم از حدّ و تعزیر است. روایت می گوید اگر أصحاب کبائر دو بار تعزیر یا حدّ بر آن ها جاری شود در بار سوم کشته می شود مثل این که دو باره بدون عذر روزه خواری کرد که برای بار سوم حکمش قتل است. این حدیث بحث هایی دارد: که شاید مراد از حدّ، حدّ شرعی باشد و شامل تعزیر نشود. ولی وارد این بحث نمی شویم و می خواهیم بگوییم أصحاب الکبائر در مقابل أصحاب الصغائر داریم.)

نتیجه این که از روایات استفاده می شود که گناهان به دو دسته کبیره و صغیره تقسیم می شود.

بررسی فاسق بودن مرتکب صغیره

أما راجع به این که ارتکاب صغائر تا به حدّ اصرار نرسد به عدالت لطمه نمی زند، نظر مشهور است ولی مرحوم خویی مرتکب صغیره را فاسق می داند و امام قدس سره هم می فرماید احتیاط این است که تا مرتکب صغیره توبه نکرده است احکام عدالت را مترتّب نکنید.

أدله مشهور بر تعریف عدالت به خصوص اجتناب از کبائر

دلیل أول

صحیحه إبن أبی یعفور: یعرف باجتناب الکبائر (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی یَعْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع بِمَ تُعْرَفُ عَدَالَهُ الرَّجُلِ- بَیْنَ الْمُسْلِمِینَ حَتَّی تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَ عَلَیْهِمْ- فَقَالَ أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسَّتْرِ وَ الْعَفَافِ- (وَ کَفِّ الْبَطْنِ) وَ الْفَرْجِ وَ الْیَدِ وَ اللِّسَانِ- وَ یُعْرَفُ بِاجْتِنَابِ الْکَبَائِرِ- الَّتِی أَوْعَدَ اللَّهُ عَلَیْهَا النَّارَ مِنْ شُرْبِ الْخَمْرِ- وَ الزِّنَا وَ الرِّبَا وَ عُقُوقِ الْوَالِدَیْنِ- وَ الْفِرَارِ مِنَ الزَّحْفِ وَ غَیْرِ ذَلِکَ- وَ الدَّلَالَهُ عَلَی ذَلِکَ کُلِّهِ- (أَنْ یَکُونَ سَاتِراً) لِجَمِیعِ عُیُوبِهِ- حَتَّی یَحْرُمَ عَلَی الْمُسْلِمِینَ مَا وَرَاءَ ذَلِکَ- مِنْ عَثَرَاتِهِ وَ عُیُوبِهِ وَ تَفْتِیشُ مَا وَرَاءَ ذَلِکَ- وَ یَجِبُ عَلَیْهِمْ تَزْکِیَتُهُ وَ إِظْهَارُ عَدَالَتِهِ فِی النَّاسِ- وَ یَکُونُ مِنْهُ التَّعَاهُدُ لِلصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ- إِذَا وَاظَبَ عَلَیْهِنَّ- وَ حَفِظَ مَوَاقِیتَهُنَّ بِحُضُورِ جَمَاعَهٍ مِنَ الْمُسْلِمِینَ- وَ أَنْ لَا یَتَخَلَّفَ عَنْ جَمَاعَتِهِمْ فِی مُصَلَّاهُمْ إِلَّا مِنْ عِلَّهٍ- فَإِذَا کَانَ کَذَلِکَ لَازِماً لِمُصَلَّاهُ- عِنْدَ حُضُورِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ- فَإِذَا سُئِلَ عَنْهُ فِی قَبِیلِهِ وَ مَحَلَّتِهِ- قَالُوا مَا رَأَیْنَا مِنْهُ إِلَّا خَیْراً- مُوَاظِباً عَلَی الصَّلَوَاتِ- مُتَعَاهِداً لِأَوْقَاتِهَا فِی مُصَلَّاهُ- فَإِنَّ ذَلِکَ یُجِیزُ شَهَادَتَهُ وَ عَدَالَتَهُ بَیْنَ الْمُسْلِمِینَ- وَ ذَلِکَ أَنَّ الصَّلَاهَ سِتْرٌ وَ کَفَّارَهٌ لِلذُّنُوبِ- وَ لَیْسَ یُمْکِنُ الشَّهَادَهُ عَلَی الرَّجُلِ بِأَنَّهُ یُصَلِّی- إِذَا کَانَ لَا یَحْضُرُ مُصَلَّاهُ- وَ یَتَعَاهَدُ جَمَاعَهَ الْمُسْلِمِینَ- وَ إِنَّمَا جُعِلَ الْجَمَاعَهُ وَ الِاجْتِمَاعُ إِلَی الصَّلَاهِ- لِکَیْ یُعْرَفَ مَنْ یُصَلِّی مِمَّنْ لَا یُصَلِّی- وَ مَنْ یَحْفَظُ مَوَاقِیتَ الصَّلَاهِ مِمَّنْ یُضَیِّعُ- وَ لَوْ لَا ذَلِکَ لَمْ یُمْکِنْ أَحَدٌ أَنْ یَشْهَدَ عَلَی آخَرَ بِصَلَاحٍ- لِأَنَّ مَنْ لَا یُصَلِّی لَا صَلَاحَ لَهُ بَیْنَ الْمُسْلِمِینَ- فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص هَمَّ بِأَنْ یُحْرِقَ قَوْماً فِی مَنَازِلِهِمْ- لِتَرْکِهِمُ الْحُضُورَ لِجَمَاعَهِ الْمُسْلِمِینَ- وَ قَدْ کَانَ فِیهِمْ مَنْ یُصَلِّی فِی بَیْتِهِ فَلَمْ یَقْبَلْ مِنْهُ ذَلِکَ- وَ کَیْفَ یُقْبَلُ شَهَادَهٌ أَوْ عَدَالَهٌ بَیْنَ الْمُسْلِمِینَ- مِمَّنْ جَرَی الْحُکْمُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنْ رَسُولِهِ ص- فِیهِ الْحَرَقُ فِی جَوْفِ بَیْتِهِ بِالنَّارِ وَ قَدْ کَانَ یَقُولُ لَا صَلَاهَ لِمَنْ لَا یُصَلِّی فِی الْمَسْجِدِ مَعَ الْمُسْلِمِینَ إِلَّا مِنْ عِلَّه)(۱)

۱- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۳۹۲، ابواب شهادات، باب۴۱، ح۱، ط آل البیت.

مناقشه

اشکال می شود که اجتناب کبائر أماره بر عدالت و معرّف عادل بودن است (العداله یعرف ب..) ولی این که ثبوتاً عدالت به چه معنا است در خود روایت آمده است که: أن تعرفوه بالستر و العفاف که شامل اجتناب از صغائر هم می شود.

دلیل دوم

قرآن می گوید(إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئَاتِکُمْ وَ نُدْخِلْکُمْ مُدْخَلًا کَرِیماً)(۱) : که نکفّر عنکم سیّئاتکم با این نمی سازد که شخص فاسق باشد و بگوید ندخلکم مدخلاً کریما.

تأیید دلیل دوم

انصافاً این وجه، وجه خوبی است به این بیان که: وقتی عرف این آیه را می بیند، و نیز آیه دیگر که می گوید(فَمَا أُوتِیتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ فَمَتَاعُ الْحَیَاهِ الدُّنْیا وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَیْرٌ وَ أَبْقَی لِلَّذِینَ آمَنُوا وَ عَلَی رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلُونَ (۳۶) وَ الَّذِینَ یَجْتَنِبُونَ کَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ وَ إِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ یَغْفِرُونَ (۳۷) وَ الَّذِینَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا الصَّلاَهَ وَ أَمْرُهُمْ شُورَی بَیْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ یُنْفِقُونَ (۳۸))(۲) که ظاهر آن این است که ویژگی انسان های عادل را بیان می کند که از کبائر اثم اجتناب می کنند. عرف می گوید نمی شود کسی فاسق باشد ولی ندخلکم مدخلاً کریما در مورد او صادق باشد و نیز می گوید وقتی کسی مصداق آیه دوم شد او هم عادل است و دیگر فاسق نیست.

آیه دیگر: (وَ لِلَّهِ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِی الْأَرْضِ لِیَجْزِیَ الَّذِینَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَ یَجْزِیَ الَّذِینَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَی (۳۱)

الَّذِینَ یَجْتَنِبُونَ کَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّکَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَهِ هُوَ أَعْلَمُ بِکُمْ إِذْ أَنْشَأَکُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ إِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّهٌ فِی بُطُونِ أُمَّهَاتِکُمْ فَلاَ تُزَکُّوا أَنْفُسَکُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَی (۳۲))(۳) که روایت در ابتدا می گوید و یجزی الذین أحسنوا بالحسنی و بعد این ها را با اجتناب کبائر توصیف می کند.

ص: ۱۱۳۵

۱- (۷) نساء/سوره۴، آیه۳۱.

۲- (۸) شوری/سوره۴۲، آیه۳۷.

۳- (۹) نجم/سوره۵۳، آیه۳۱.

لـذا این که مرتکب صـغیره فـاسق باشـد خلاـف مـدلول التزامی این آیات است و لااقل مردمی که این آیات را شـنیده انـد جوّ متشـرّعی برایشان به وجود آمده بود که کسی که در این آیات داخل است فاسق نخواهد بود و جوّ متشرعی قبول نمی کند که کسـی که: ندخلکم مدخلاً کریما یا یجزی الذین أحسـنوا بالحسنی در مورد او جاری می شود فاسق باشد و نباید شهادت او را قبول کرد و نباید پشت سر او نماز خواند.

لذا این مطلب مشهور را درست می دانیم.

دلیل سوم

نکته دیگر این است که:

طبق تعریف مرحوم خویی تنها أفراد اندکی از مردم عادل اند با این که در شرع احکام زیادی بر عدالت مترتّب شده است: مثل نماز جماعت که فضیلت زیادی دارد، یا شهادت که باید شاهدین عادل باشند.

و عـادل یعنی انسـان مسـتقیم و درسـت و کسـی که در جـاده شـرع اسـتقامت دارد و این که هر روز از جـاده کـج برود و دائم اسـتغفار کنـد باعث نمی شود عادل شود تا بگوییم اگر مرتکب صـغیره هم فاسق باشـد باز أفراد زیادی برای عادل بودن وجود دارد، و گرنه مرتکب کبیره هم اگر استغفار کند عادل باید بشود.

و روایتی که می گویـد لا کبیره مع الاسـتغفار یعنی کبیره با توبه از بین می رود ولی احکام عادل بر کسـی مترتّب می شود که در راه دین مسـتقیم باشـد و لـذا کسـی که ابتـدای بلوغ او است و گنـاه نکرده است عادل نیست و با یک روز به این خاطر که فرصت گناه و زمینه گناه محقّق نبوده است عدالت ثابت نمی شود.

ص: ۱۱۳۶

مشهور عدالت را ملکه نفسانیه می داند ولی مرحوم خویی عدالت را وصف عملی و به این می داند که شخص مستقیم و درست باشد که این اختلاف ثمره عملی ندارد و صرفاً اختلاف تعریفی است. زیرا مشهور وصف نفس و ملکه نفسانی می دانند مثلاً کسی که ملکه سخاوت دارد به آسانی می بخشد ولی کسی که سخی نیست از جانش پول را جدا می کند و می دهد. و لذا عادل کسی است که وقتی به گناه می رسد به راحتی گناه را ترک می کند. که ما اشکال کردیم که عدالت به این نیست و هر چند گناه را به سختی به خاطر عذاب جهنّم یا شوق بهشت، ترک کند باز عدالت صادق است. و لازم نیست عادل با آسایش گناه را ترک کند و لذا ملکه عدالت لازم نیست ولی باید عملاً استقامت در جاده شریعت داشته باشد نه این که گناه پیش نیامده است. عادل کسی است که کفّ نفس کند و عفیف باشد.

لذا کسی که کبیره را انجام می دهد و استغفار می کند گناه کبیره اش با استغفار پاک می شود ولی عادل نمی شود و عادل کسی است که اگر زمینه گناه هم به وجود بیاید باز گناه نمی کند.

لذا به نظر ما در این که غیبت مطلقاً از کبائر باشد اشکال وجود دارد و لذا بحث کبروی را مطرح کردیم و در جلسه بعد تعریف غیبت را دنبال می کنیم.

تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقدیم نافله ظهر و عصر بر زوال /اوقات رواتب /کتاب الصلاه

ص: ۱۱۳۷

خلاصه مباحث گذشته:

تقدیم نوافل ظهر و عصر بر زوال

بحث راجع به این بود که تقدیم نوافل ظهر و عصر بر اذان ظهر جایز است یا نه؛

برخی مثل صاحب عروه، به خاطر روایات قائل به جواز تقدیم شده اند و به مشهور نسبت داده شده که قائل به عدم جواز تقدیم اند حتّی اگر مکلّف بداند که بعداً متمکّن از نافله ظهر و عصر نخواهد بود.

جواز تقدیم در فرض اشتغال

مرحوم خویی فرموده اند: ما قائل به قول متوسّط می شویم که قول شیخ طوسی ره است که:

اگر می داند که بعد از اذان به خاطر کاری، برای خواندن نافله ظهر و عصر تمکّن ندارد، تقدیم مشروع است و گرنه تقدیم مشروع نیست و دلیل این مطلب این روایت است:

صحیحه اسماعیل بن جابر:(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّی أَشْتَغِلُ- قَالَ فَاصْنَعْ کَمَا نَصْنَعُ صَلِّ سِتَّ رَکَعَاتٍ- إِذَا کَانَتِ الشَّمْسُ فِی مِثْلِ مَوْضِعِهَا صَلَاهَ الْعَصْرِ- یَعْنِی ارْتِفَاعَ الضُّحَی الْأَکْبَرِ وَ اعْتَدَّ بِهَا مِنَ الزَّوَالِ)(۱)

مرحوم خویی فرموده اند:

این روایت در فرض اشتغال فرمود که وقتی خورشید بالا آمد و به اندازه چهار هفتم شاخص تا اذان ظهر فاصله دارد إِذَا کَانَتِ الشَّمْسُ فِی مِثْلِ مَوْضِعِهَا صَلَاهَ الْعَصْرِ نافله را بخوان.

مرحوم استاد می فرماید:

معنای این روایت این است که اگر کار داشتی و گرفتار بودی صبر کن، نماز عصر را که خواندی بعد از آن شش رکعت نافله به عنوان نافله ظهر بخوان و إِذَا کَانَتِ الشَّمْسُ فِی مِثْلِ مَوْضِعِهَا صَلَاهَ الْعَصْرِ یعنی وقتی خورشید به حدود موضعش در هنگام نماز عصر رسید نافله ظهر را بخوان.

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۳۲، ابواب مواقیت، باب۳۷، ح۴، آل البیت.

این فرمایش استاد خلاف ظاهر است:

زیرا اگر فرمایش مرحوم استاد، مراد إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ فِي مِثْلِ مَوْضِعِهَا صَلَاةَ الْعَصْرِ بود تعبیر از وقت نماز عصر به این بیان که فی مثل موضعها من صلاه العصر غیر عرفی بود و می توانست این گونه بگوید که: «اذا کان بعد أربعه أقدام من الزوال».

و لذا فی مثل موضعها من صلاه العصر ظاهر در این است که می خواهد بگوید: شبیه آن زمانی که خورشید در وقت نماز عصر است، باشد. و شبیه آن یعنی قرینه سازی می کند و نقطه تقابل ایجاد می کند که گاهی در موضعها من صلاه العصر است و گاهی در مثل موضعها من صلاه العصر است.

و مؤیّد این کلام ادامه روایت است:

فرموده است: يَعْنِي ارْتِفَاعَ الضُّحَى الْأَكْبَرِ که یعنی از کلام امام علیه السلام نیست زیرا در لغت عربی هر گاه می خواهد کلام خود را تفسیر کند أعنی می گوید و یعنی به معنای یقصد و یرید است که از خود متکلّم عرفی نیست لذا راوی این را گفته است. البته در زبان فارسی متکلّم برای تفسیر کلام خود از کلمه یعنی استفاده می کند ولی در عربی عرفی نیست. ولی همین که راوی هم این را گفته باشد کافی است: و ضحی به معنی چاشت است که در ابتدای چاشت خورشید یک ارتفاعی دارد و با زیاد شدن آن ضحی الاکبر صدق می کند و تعبیر به ضحی برای قبل از ظهر است و برای بعد از ظهر تعبیر به عشیّه می کنند و عشیّةً أو ضحاها به معنای قبل از ظهر و بعد از ظهر است.

ص: ۱۱۳۹

و مؤیّد دیگر این است که:

در ادامه هم چنین می گوید که: وَ اعْتَدَّ بِهَا مِنَ الزَّوَالِ و اگر بعد از نماز عصر نافله ظهر را بخوانیم شبهه ندارد و یا أداء و یا قضای نافله ظهر است و بعید نیست که این جمله هم قرینه باشد بر این که روایت می گوید قبل از اذان ظهر شش رکعت بخوان و این را به حساب نماز زوال بگذار.

عمده حرف و تکیه ما، کلمه مثل است که به معنای شبیه است نه این که به معنای حدود باشد. و اگر به معنای حدود باشد می شد با بیان های عرفی واضح تری این معنا را رساند.

و لکن ما قبول داریم که استدلال به این صحیحه بر مطلق حکم به جواب تقدیم عند الاشتغال درست نیست زیرا:

اولاً شامل نافله عصر نمی شود و ثانیاً تنها شش رکعت را گفته قبل از اذان بخوان و دو رکعت دیگر را نگفته است.

جواز تقدیم مطلقاً

صاحب عروه برای جواز تقدیم نوافل ظهر و عصر بر اذان ظهر به عده ای از روایات می تواند استدلال کند:

۱-صحیحه محمد بن عذافر:(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلَاةُ التَّطَوُّعِ بِمَنْزِلَةِ الْهَدِيَّةِ مَتَى مَا أُتِيَ بِهَا قُبِلَتْ- فَقَدِّمْ مِنْهَا مَا شِئْتَ وَ أَخِّرْ مِنْهَا مَا شِئْتَ)(۱)

گفته می شود که صلاه التطوّع هر چند أعم از نوافل یومیه است و نماز های مستحب بی نام یعنی مبتدئه(در مقابل رواتب) را شامل می شود ولی به قرینه فقدم منها ما شئت و أخر منها ما شئت معلوم می شود که مراد نوافل یومیه است زیرا رواتب موقّت به وقت خاصی است و غیر رواتب وقت خاصی ندارد.

ص: ۱۱۴۰

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۳۳، ابواب مواقیت، باب۳۷، ح۸، ط آل البیت.

لـذا روایت می گویـد نافله یومیه مثل هـدیه است که هر مقـدار را دوست داشتی جلوتر انجام بده و هر مقدار دوست داشتی را دیرتر انجام بده. و به این روایت هم برای تقدیم و هم برای تأخیر نوافل تمسّک می شود.

۲- قاسم بن ولیـد غسّانی: (وَ عَنْهُ عَنْ عَمَّارِ بْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ ظَرِيفِ بْنِ نَاصِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْوَلِيدِ الْغِفَارِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ صَلَاةُ النَّهَارِ- النَّوَافِلُ كَمْ هِيَ قَالَ سِتَّ عَشْرَةَ رَكْعَةً- أَيَّ سَاعَاتِ النَّهَارِ شِئْتَ أَنْ تُصَلِّيَهَا صَلَّيْتَهَا- إِلَّا أَنَّكَ إِنْ صَلَّيْتَهَا فِي مَوَاقِيتِهَا أَفْضَلُ)(۱)

انصافاً دلالت واضـح است ولی مشـکل سـند آن است که مشـتمل بر مجاهیل است: عمار بن مبارک عن ظریف بن ناصـح عن قاسم بن ولید غسّانی

۳- مرسـله علی بن حکم؛ (وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لِي صَلَاةُ النَّهَارِ سِتَّ عَشْرَةَ رَكْعَةً أَيَّ النَّهَارِ شِئْتَ- إِنْ شِئْتَ فِي أَوَّلِهِ وَ إِنْ شِئْتَ فِي وَسَطِهِ وَ إِنْ شِئْتَ فِي آخِرِهِ) (۲)

ظاهر روایت این است که إن شـئت فی أوله به معنای اول نهار است و حمل آن بر اول زوال عرفی نیست. و روایت مرسله است که اعتبار ندارد.

۴- (وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ نَافِلَةِ النَّهَارِ- قَالَ سِتَّ عَشْرَةَ رَكْعَةً مَتَى مَا نَشِطْتَ- إِنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ ع كَانَتْ لَهُ سَاعَاتٌ مِنَ النَّهَارِ- يُصَلِّي فِيهَا فَإِذَا شَغَلَهُ ضَيْعَةٌ أَوْ سُلْطَانٌ قَضَاهَا- إِنَّمَا النَّافِلَةُ مِثْلُ الْهَدِيَّةِ مَتَى مَا أُتِيَ بِهَا قُبِلَت)(۳)

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۳۳، ابواب مواقیت، باب۳۷، ح۵، ط آل البیت.

۲- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۳۳، ابواب مواقیت، باب۳۷، ح۶، ط آل البیت.

۳- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۳۳، ابواب مواقیت، باب۳۷، ح۷، ط آل البیت.

برخی نسخ سیف بن عبد الأعلی دارد که ظاهراً اشتباه است و سیف عن عبد الأعلی درست است.

دلالت این روایت هم تمام است زیرا از نوافل ظهر و عصر سؤال می کند و حضرت می فرماید هر گاه حال داشتی بخوان.

اشکالی که به این روایت می شود این است که:

شاید مقصود این باشد که هر روزی که حال داشتی متی ما نشطت، نوافل ظهر و عصر را بخوان و هر روز حال نداشتی نخوان. نه این که هر زمانی در روز ولو ساعت هشت صبح حال داشتی نافله را بخوان. و لذا در ادامه دارد که حضرت وقتی گرفتاری داشت نافله را نمی خواند و قضای آن را می خواند. و تعبیر به هدیه به این جهت است که تو را مؤاخذه نمی کنند که چرا هدیه را نیاوردی و هر گاه هدیه را ببری اشکال ندارد.

نکته: برای جواز تقدیم نیاز به نصّ خاص داریم و تعبیر به متی ما نشطت نمی تواند جواز تقدیم را برساند و اطلاق فایده ندارد زیرا انصراف به نماز نافله مشروعه دارد که باید نافله در وقت خود و بعد از زوال تا غروب خوانده شود. و هر وقت به معنای هر روز می تواند باشد.

۵- (عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِیهِ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: نَوَافِلُکُمْ صَدَقَاتُکُمْ فَقَدِّمُوهَا أَنَّی شِئْتُمْ)(۱)

گفته می شود به قرینه تقدیم، مراد از نوافل، نوافل یومیه است نه نوافل مبتدئه.

ص: ۱۱۴۲

۱- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۳۴، باب۳۷، ابواب مواقیت، ح۹، ط آل البیت.

اشکال می شود که:

مراد از قدّموا معلوم نیست تقدیم بر وقت باشد بلکه شاید مراد تقدیم برای عالم آخرت است: وقتی کسی می میرد أهل او می گوید ماذا خلّفت و ملائکه می گوید ماذا قدّمت. لذا روایت به این معنا است که هر روزی که خواستی نافله بخوانید خوب است ولی نافله مشروعه و اگر وقت دارد باید وقت آن هم مراعات شود.

و لکن مهم نیست زیرا روایت قاسم بن ولید غسّانی در دلالت صریح و مرسله علی بن حکم ظاهر در جواز تقدیم است.

و این که دلالت دو روایت أخیره را خدشه کردیم به این خاطر بود که کسی نگوید: چهار روایت داریم و وثوق به صدور پیدا می کنیم مخصوصاً شاید روایت عبدالأعلی توثیق شود زیرا شاید مراد از آن عبدالأعلی بن أعین معروف باشد که توثیق دارد و صفوان از او نقل حدیث می کند.

حمل مطلق از روایات بر مقیّد

مرحوم خویی فرموده اند:

بر فرض دلالت و سند روایات تمام شود صحیحه اسماعیل بن جابر صلاحیّت تقیید دارد.

ولی این فرمایش صحیح نیست:

زیرا از این روایت نمی توان مفهوم گیری کرد زیرا منطوق آن فرض اشتغال است و شما از این روایت مفهوم می گیرید که اگر کار پیش نیاید دیگر مشروعیت ثابت نیست و ایشان می فرماید مفهوم به قرینه فاء فهمیده می شود: فاصنع یعنی حال که تو کار داری پس همان کاری را انجام بده که ما انجام می دهیم.

انصاف این است که: فاء ظهور در مفهوم ندارد که اگر این گونه نباشد تقدیم نافله ظهر و عصر بر اذان مشروع نیست: مثل این که کسی از شما بپرسد قبل از اذان گرفتاری دارم و نمی توانم نافله ظهر را بخوانم و شما بگویید فاصنع کما أصنع که این می سازد با این که این کاری که پیشنهاد می کنید کار غیر متعارف باشد و کاری باشد که فالأفضل است و فعل اول که شخص گفت نمی توانم انجام دهد أفضل باشد و همین در تعبیر به فاء کافی است. لذا اگر سند و دلالت تمام باشد ما به اطلاق بقیه روایات أخذ می کنیم.

و این بحث ما ربطی به بحث اصولی که مرحوم خویی اشاره می کند ندارد:

ایشان فرموده انـد: در خطابات مطلق و مقیّـد در مستحبّات، حمل مطلق بر مقیّد را قبول نداریم و حمل بر مراتب استحباب می شود مگر این که خطاب مقیّد نافی باشد که خطاب مطلق را تقیید می زند و مطلق بر مقیّد حمل می شود: زر الحسین علیه السلام و لاتزر الحسین علیه السلام محدثاً. و اینجا هم مرحوم خویی می فرماید باید مطلق را بر مقیّد حمل کنیم.

حرف ما این است که این روایت نافی نیست و با بیان ترغیب به فرد فالأفضل هم می سازد.

بله روایت دیگری غیر از صحیحه اسماعیل بن جابر داریم که سند آن ضعیف است:

(مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ یَزِیدَ بْنِ ضَمْرَهَ اللَّیْثِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الرَّجُلِ یَشْتَغِلُ عَنِ الزَّوَالِ- أَ یُعَجِّلُ مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ قَالَ نَعَمْ- إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ یَشْتَغِلُ فَیُعَجِّلُهَا فِی صَدْرِ النَّهَارِ کُلَّهَا)(۱)

این روایت واقعاً مفهوم دارد و قبلًا گفتیم که مراد از زوال، صلاه الزوال یعنی نافله ظهر است لـذا روایت نسبت به نماز عصر اطلاق ندارد. ولی سند آن ضعیف است و برید بن ضمره لیثی مجهول است.

لذا اشکال اساسی به صاحب عروه این است که آن دو روایتی که به آن استدلال می کنید سنداً ضعیف است.

مؤیّد و مؤکّد این که تقدیم جایز نیست این است که:

۱- (۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۳۲، ابواب مواقیت، باب۳۷، ح۱، ط آل البیت.

مرحوم خویی فرموده اند جایی سراغ نداریم که ائمه نافله را قبل از اذان ظهر خوانده باشند و اگر بنا بود مشروع شود حداقل یک بار این کار را می کردند. و این مطلب از روایات هم استفاده می شود؛

(وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ عِدَّةٍ أَنَّهُمْ سَمِعُوا أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع لَا يُصَلِّي مِنَ النَّهَارِ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ- وَ لَا مِنَ اللَّيْلِ بَعْدَ مَا يُصَلِّي الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ- حَتَّى يَنْتَصِفَ اللَّيْلُ)(۱)

حضرت بعد از طلوع آفتاب تا ظهر نماز نمی خواندند.

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا يُصَلِّي مِنَ النَّهَارِ شَيْئاً حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ فَإِذَا زَالَ النَّهَارُ قَدْرَ نِصْفِ إِصْبَعٍ صَلَّى ثَمَانِيَ رَكَعَاتٍ الْحَدِيثَ)(۲)

به نظر ما استدلال مرحوم خویی تمام نیست:

از این روایات استفاده می شود که ائمه نوافل را مقدّم نمی کردند و این به معنای مشروع نبودن تقدیم نیست بلکه میزان تقیّد و اهتمام به فضیلت وقت نافله ظهر و عصر را بیان می کند که همیشه در وقت خود می خواندند.

مگر این که گفته شود که:

این روایات می گوید ما مقدّم نمی کنیم ولی روایت دیگر می گفت فاصنع کما نصنع یعنی ما هم گاهی مقدّم می کنیم لذا با هم تعارض می کنند.

۱- (۸) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۳۰، ابواب مواقیت، باب۳۶، ح۵، ط آل البیت.

۲- (۹) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۲۳۱، ابواب مواقیت، باب۳۶، ح۷، ط آل البیت.

جواب این است که:

این ها با هم تعارض ندارند زیرا فاصنع کما نصنع در فرض اشتغال بود و خاص است. و خود مرحوم خویی هم پذیرفت. و لذا این روایات که می گوید پیغمبر و ائمه نافله را بر اذان ظهر مقدّم نمی کردند دلیل نمی شود که مشروع نیست.

بله می توان چنین گفت که:

اطلاق دو روایت قابل التزام نیست زیرا اگر بخواهیم به اطلاق صحیحه محمد بن عذافر عمل کنیم که صَلَاةُ التَّطَوُّعِ بِمَنْزِلَةِ الْهَدِيَّةِ مَتَى مَا أُتِيَ بِهَا قُبِلَتْ به این معنا خواهد بود که قبل از روز هم می توان نافله ظهر را خواند حتّی نافله ظهر فردا را امشب می توان خواند و لذا اگر مرحوم صاحب عروه بگوید به این روایت تمسّک می کنیم که سند آن خوب است:

جواب می دهیم که این روایت اطلاق دارد و می توان امروز نوافل روز بعد را هم خواند لذا قرینه می شود که این روایت راجع به تقدیم زمانی نیست بلکه محتمل است که به این معنا باشد که: نماز نافله مثل هدیه است و هر مقدار انجام دهی قبول می شود و هر مقدار که حال داری زود بخوان و هر مقدار که حال نداری بعداً بخوان و زود خواندن به معنای مقدّم کردن بر وقت نیست.

و نیز روایت در خصوص نافله ظهر و عصر نیامده و مطلق است و اگر قرار باشد بر جواز تقدیم دلالت کند باید در نافله مغرب و نافله عشاء هم قائل به جواز تقدیم شوید در حالی که شما تنها در نافله ظهر و عصر قائلید. لذا معلوم می شود که روایت به معنای دیگری است که بیان کردیم.

ص: ۱۱۴۶

و لذا ما هم مثل مشهور معتقدیم که تقدیم نوافل ظهر و عصر بر اذان ظهر جایز نیست و تنها تقدیم شش رکعت از نافله ظهر بر زوال عند ارتفاع الضحی الاکبر را پذیرفتیم و باقی را قبول نکردیم.

وقت نافله روز جمعه /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وقت نافله روز جمعه /اوقات رواتب /کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

مسأله سوم صاحب عروه (وقت نافله روز جمعه)

نافله یوم الجمعه عشرون رکعه و الأولی تفریقها بأن یأتی ستا عند انبساط الشمس و ستا عند ارتفاعها و ستا قبل الزوال و رکعتین عنده (۱)

بحث راجع به نوافل روز جمعه است:

جواز تقدیم نافله روز جمعه بر زوال

مشهور قائل به جواز تقدیم آن بر زوال شده اند و این مطلب از روایات مختلفی استفاده شده است.و صاحب عروه فرموده است:

نافله روز جمعه بیست رکعت است که بهتر است به این نحو بخواند؛ شش رکعت را ابتدای طلوع آفتاب که خورشید بالای آسمان منبسط می شود بخواند و وقتی خورشید بالا می آید شش رکعت را بخواند و نزدیک زوال هم شش رکعت بخواند و هنگام زوال هم دو رکعت بخواند که مجموعاً بیست رکعت می شود. این که فرموده ستا قبل الزوال و رکعتین عند الزوال به این معنا است که نزدیکی های زوال شش رکعت و هنگام زوال دو رکعت بخواند.

أدله

دلیل صاحب عروه برخی از روایات است:

۱-صحیحه بزنطی: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ التَّطَوُّعِ یَوْمَ الْجُمُعَهِ- قَالَ سِتُّ رَکَعَاتٍ فِی صَدْرِ النَّهَارِ- وَ سِتُّ رَکَعَاتٍ قَبْلَ الزَّوَالِ- وَ رَکْعَتَانِ إِذَا زَالَتْ- وَ سِتُّ رَکَعَاتٍ بَعْدَ الْجُمُعَهِ- فَذَلِکَ عِشْرُونَ رَکْعَهً سِوَی الْفَرِیضَهِ(۲)

۱- (۱) العروه الوثقی، سید محمد کاظم یزدی، ج۱، ص۵۲۴.

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۷، ص۳۲۳، أبواب صلاه الجمعه، باب۱۱، ح۶، ط آل البیت.

أصل جواز تقدیم بعض نوافل روز جمعه بر زوال از این روایت استفاده می شود ولی کیفیّتی که صاحب عروه فرمود از این روایت استفاده نمی شود زیرا می گوید: وَ سِتُّ رَکَعَاتٍ بَعْدَ الْجُمُعَهِ.

تذکّر: ما فعلاً ـ مجموع روایات را که قدر مشترک آن این است که نوافل روز جمعه را ولو فی الجمله می توان قبل از زوال خواند، بیان می کنیم و در ضمن بررسی می کنیم که آیا کیفیّتی که صاحب عروه فرموده است از این روایات استفاده می شود یا نه.

نکته: با جمع بین روایات کیفیّت مخصوصی که در روایات ذکر شده است بر جواز و یا أفضلیّت حمل می شود و مشروعیت نافله روز جمعه مختص به این کیفیّت نیست و وجه این که بر جواز حمل شده است روایت بعدی است:

۲-صحیحه علی بن یقطین: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَخِیهِ الْحُسَیْنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ عَنْ أَبِیهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ النَّافِلَهِ- الَّتِی تُصَلَّی یَوْمَ الْجُمُعَهِ وَقْتَ الْفَرِیضَهِ- قَبْلَ الْجُمُعَهِ أَفْضَلُ أَوْ بَعْدَهَا- قَالَ قَبْلَ الصَّلَاهِ(۱)

نافله ای که در روز جمعه در وقت فریضه خوانده می شود قبل از نماز جمعه خوانده شود أفضل است. و از تعبیر به وقت فریضه فهمیده می شود که خواندن نافله در وقت فریضه مشروع است و لذا روایاتی که می گوید قبل از وقت فریضه یعنی قبل از زوال، نافله روز جمعه را بخوانید حمل بر رخصت می شود.

۳-صحیحه سعد بن سعد الأشعری: وَ عَنْهُ عَنِ الْبَرْقِیِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاهِ یَوْمَ الْجُمُعَهِ- کَمْ رَکْعَهً هِیَ قَبْلَ الزَّوَالِ- قَالَ سِتُّ رَکَعَاتٍ بُکْرَهً وَ سِتٌّ بَعْدَ ذَلِکَ- اثْنَتَا عَشْرَهَ رَکْعَهً- وَ سِتُّ رَکَعَاتٍ بَعْدَ ذَلِکَ- ثَمَانِیَ عَشْرَهَ رَکْعَهً- وَ رَکْعَتَانِ بَعْدَ الزَّوَالِ- فَهَذِهِ عِشْرُونَ رَکْعَهً- وَ رَکْعَتَانِ بَعْدَ الْعَصْرِ فَهَذِهِ ثِنْتَانِ وَ عِشْرُونَ رَکْعَهً(۲)

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۷، ص۳۲۲، أبواب صلاه الجمعه، باب۱۱، ح۳، ط آل البیت.

۲- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۷، ص۳۲۳، أبواب صلاه الجمعه، باب۱۱، ح۵، ط آل البیت.

این روایت نـافله روز جمعه را ۲۲ رکعت می دانـد و أصـل این که نافله روز جمعه قبل از زوال خوانـده می شود از این روایت استفاده می شود هر چند کیفیّت صاحب عروه استـفاده نمی شود و تنها می گوید شـش رکعت را ابتدا ی روز و شـش رکعت بعد از آن و شش رکعت دیگر بعد از آن خوانده می شود ولی زمان را دقیقاً مشخص نکرده است.

۴-صـحیحه سعید الأعرج یا سعد الأعرج: وَ عَنْهُ عَنِ الْحُسَیْنِ یَعْنِی ابْنَ سَعِیدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ سَعِیدٍ الْأَعْرَجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ صَلَاهِ النَّافِلَهِ یَوْمَ الْجُمُعَهِ- فَقَالَ سِتَّ عَشْرَهَ رَکْعَهً قَبْلَ الْعَصْرِ- ثُمَّ قَالَ وَ کَانَ عَلِیٌّ ع یَقُولُ مَا زَادَ فَهُوَ خَیْرٌ- وَ قَالَ إِنْ شَاءَ رَجُلٌ- أَنْ یَجْعَلَ مِنْهَا سِتَّ رَکَعَاتٍ فِی صَدْرِ النَّهَارِ- وَ سِتَّ رَکَعَاتٍ نِصْفَ النَّهَارِ- وَ یُصَلِّی الظُّهْرَ- وَ یُصَلِّی مَعَهَا أَرْبَعَهً ثُمَّ یُصَلِّی الْعَصْرَ(۱)

این روایت تعداد نافله را ۱۵ رکعت بیان کرده است لـذا در عـدد و کیفیّت با نظر صاحب عروه فرق می کند. بله به لحاظ عدد با صحیحه بزنطی سازگار است ولی به لحاظ کیفیّت با آن سازگاری ندارد.

۵- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ مُوسَی بْنِ بَکْرٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: صَلَاهُ التَّطَوُّعِ یَوْمَ الْجُمُعَهِ إِنْ شِئْتَ مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ- وَ مَا تُرِیدُ أَنْ تُصَلِّیَهُ یَوْمَ الْجُمُعَهِ- فَإِنْ شِئْتَ عَجَّلْتَهُ فَصَلَّیْتَهُ مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ- أَیَّ النَّهَارِ شِئْتَ قَبْلَ أَنْ تَزُولَ الشَّمْسُ.

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۷، ص۳۲۳، أبواب صلاه الجمعه، باب۱۱، ح۷، ط آل البیت.

بررسی سند روایت پنجم

نکته: مرحوم خویی به عبارتی در تهذیب استناد کرده است و گویا کتاب موسی بن بکر طبق شهادت صفوان مورد اتّفاق أصحاب است زیرا در روایت این گونه وارد شده است:

حُمَیْدُ بْنُ زِیَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَهَ قَالَ دَفَعَ إِلَیَّ صَفْوَانُ کِتَاباً لِمُوسَی بْنِ بَکْرٍ فَقَالَ لِی هَذَا سَمَاعِی مِنْ مُوسَی بْنِ بَکْرٍ وَ قَرَأْتُهُ عَلَیْهِ فَإِذَا فِیهِ مُوسَی بْنُ بَکْرٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ هَذَا مِمَّا لَیْسَ فِیهِ اخْتِلَافٌ عِنْدَ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ وَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع أَنَّهُمَا سُئِلَا عَنِ امْرَأَهٍ...(۱)

مرحوم خویی فرموده اند که: قال هذا مما لیس فیه اختلاف عند أصحابنا: فاعل قال صفوان است که می گوید کتاب موسی بن بکر مورد اختلاف بین أصحاب نیست.

این مطلب خلاف ظاهر است و فاعل قال زراره است و هذا اشاره به حدیث دارد و زراره گفته است که این حدیث راجع به ارث مورد اتّفاق أصحاب است و شاهد این که این جمله به حدیث مربوط است و به کتاب موسی بن بکر نظر ندارد روایت دیگری است که تهذیب نقل می کند:

عَنْهُ عَنْ مُوسَی بْنِ بَکْرٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ سَعِیدٍ قَالَ قُلْتُ لِزُرَارَهَ إِنَّ بُکَیْرَ بْنَ أَعْیَنَ حَدَّثَنِی عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع أَنَّ السِّهَامَ لَا تَعُولُ قَالَ هَذَا مَا لَیْسَ فِیهِ اخْتِلَافٌ بَیْنَ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع.(۲)

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۶، ص۱۳۲، أبواب میراث أبوین و أولاد، باب۱۸، ح۳، ط آل البیت.
۲- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۶، ص۷۲، أبواب موجبات ارث، باب۶، ح۳، ط آل البیت.

که در این جا ابتدا حدیث را می آورد و بعد عبارت هذا ما لیس فی اختلاف را می آورد.

بله مرحوم خویی می گوید از این جهت که موسی بن بکر در تفسیر قمی وارد شده است قبول می کنیم. ولی ما این وجه را قبول نداریم و به نظر ما موسی بن بکر به این خاطر که از مشایخ صفوان است و شیخ طوسی گفته است لایروی و لایرسل إلا عن ثقه، قبول می کنیم.

بررسی دلالت

این روایت می گوید کل نوافل جمعه و تمام ۲۲ رکعت را می توان قبل از زوال خواند لذا موافق با نظر صاحب عروه نیست.

نکته: خود لفظ عجّلته ممکن است ظهور داشته باشد که أفضل تأخیر است زیرا به معنای از وقت خودش جلوتر خواندن است. لذا أفضلیّت تقدیم از این روایت استفاده نمی شود أما این که أفضل این است که نوافل جمعه در وقت خودش خوانده شود ممکن است به عبارت إن شئت عجّلته تمسّک شود که تعجیل به معنای زودتر خواندن أمری قبل از وقت خودش است و نیز به روایت صحیحه علی بن یقطین می توان تمسّک کرد که سؤال می کند که نوافل وقت فریضه را بهتر این است که قبل از نماز جمعه بخوانی که در روایت نوافل را به نوافل وقت فریضه توقیت کرد.

نتیجه بحث از أدله جواز

ما دلیل واضحی بر کیفیّتی که صاحب عروه پیدا نکردیم جز این که مشهور به این مطلب قائل شده اند و فتوای مشهور موضوع تسامح در أدله سنن را محقّق می کند. البته این بحثی است که در اصول مطرح شده که آیا فتوای مشهور می تواند من بلغ را محقّق کند که گفتیم بعید نیست أخبار تسامح در أدله سنن شامل فتوای فقیه فضلاً از فتوای مشهور، بشود ولی أخبار تسامح در أدله سنن نمی تواند دلیل بر استحباب شود.

ص: ۱۱۵۱

ما روایاتی که نگاه کردیم مؤیّدی برای فتوای مشهور پیدا نکردیم و صحیحه سعد بن سعد با کیفیّتی که صاحب عروه فرمود تفاوت داشت: در روایت تعبیر به بعد ذلک می کند و زمان را مشخص نمی کند و عدد نافله هم ۲۲ می شود.

البته در مصباح المتهجّد رکعتان بعد العصر را ذکر نکرده است:

ثُمَّ تُصَلِّی نَوَافِلَ یَوْمِ الْجُمُعَهِ عَلَی مَا وَرَدَتْ بِهِ الرِّوَایَهُ عَنِ الرِّضَا ع أَنَّهُ قَالَ تُصَلِّی سِتَّ رَکَعَاتٍ بُکْرَهً وَ سِتَّ رَکَعَاتٍ بَعْدَهَا اثْنَتَا عَشْرَهَ وَ سِتَّ رَکَعَاتٍ بَعْدَ ذَلِکَ ثَمَانَ عَشْرَهَ وَ رَکْعَتَیْنِ عِنْدَ الزَّوَالِ وَ یَنْبَغِی أَنْ یَدْعُوَ بَیْنَ کُلِّ رَکْعَتَیْنِ بِالدُّعَاءِ الْمَرْوِیِّ ...(۱)

ولی ظاهراً سقط شده است زیرا بدون این دو رکعت، ۲۲ رکعت کامل نمی شود. علاوه بر این که عدم ذکر با ذکر تعارض نمی کند و تعارض در صورتی است که ظاهر روایت این باشد که هر چه هست نقل می کند و بیش از این نیست. و در هر صورت از لحاظ کیفیّت، با کیفیّتی که صاحب عروه ذکر کرد مطابقت ندارد.

نکته: (مراد از رکعتان عند الزوال)

مرحوم خویی فرموده اند:

این که در روایت آمده است و رکعتان عند الزوال مراد عند الشک فی الزوال است و اگر زوال احراز شود تطوّع در وقت فریضه می شود که نهی دارد لذا اگر علم به دخول زوال وجود داشته باشد دیگر نباید نافله خواند و باید فریضه را مقدم کرد. زیرا صحیحه عبد الله بن سنان می گوید: وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ یَوْمَ الْجُمُعَهِ فَابْدَأْ بِالْمَکْتُوبَهِ.(۲) و صحیحه حریز می گوید: وَ عَنْ حَرِیزٍ قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ أَمَّا أَنَا إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ یَوْمَ الْجُمُعَهِ- بَدَأْتُ بِالْفَرِیضَهِ وَ أَخَّرْتُ الرَّکْعَتَیْنِ إِذَا لَمْ أَکُنْ صَلَّیْتُهُمَا(۳) . لذا معلوم می شود که مراد از رکعتان عند الزوال وقتی است که توقّع این است که زوال شمس شود ولی هنوز علم حاصل نکرده ایم.

۱- (۸) مصباح المتهجد، شیخ طوسی، ج۱، ص۳۴۷.

۲- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۷، ص۳۱۹، أبواب صلاه الجمعه، باب۸، ح۱۵، ط آل البیت.

۳- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۷، ص۳۲۰، أبواب صلاه الجمعه، باب۸، ح۲۰، ط آل البیت.

انصافاً این مطلب خلاف ظاهر است زیرا:

صحیحه بزنطی تعبیر به رکعتان بعد الزوال کرد که قابل توجیه نیست و ظهور در این دارد که بعد از زوال نافله را بخواند و صحیحه سعد بن سعد هم و رکعتان اذا زالت داشت.

و لذا جمع عرفی اقتضا می کند که رکعتان بعد از زوال جواز را می گوید ولی أئمه فرموده اند که أفضل تقدیم فریضه است و نهایت این است که تعارض رخ می دهد. یعنی یا باید رکعتان بعد الزوال و رکعتان اذا زالت را حمل بر رخصت کنیم و یا قائل به تعارض شویم و به اطلاقات رجوع کنیم و این وجهی که مرحوم خویی فرموده اند عرفی نیست.

بله با صحیحه علی بن یقطین منافات ندارد که می گوید سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ النَّافِلَهِ- الَّتِی تُصَلَّی یَوْمَ الْجُمُعَهِ وَقْتَ الْفَرِیضَهِ- قَبْلَ الْجُمُعَهِ أَفْضَلُ أَوْ بَعْدَهَا- قَالَ قَبْلَ الصَّلَاهِ.(۱) که قابل حمل بر این است که قبل از این که زوال بشود بخوان، مقارن با دخول وقت فریضه و حوالی اذان ظهر نافله را بخوان تا اول زوال فریضه را بخوانی لذا تصلی یوم الجمعه وقت الفریضه به معنای قریب وقت الفریضه می شود و قابل حمل است ولی عرض من این است که مرحوم خویی با رکعتان بعد الزوال که در صحیحه بزنطی بود یا با رکعتان اذا زالت چه می کند و در جمعی که ایشان کرده اند جمیع روایات لحاظ نشده است.

مسأله چهارم (وقت نافله مغرب)

مشهور گفته اند بعد از ذهاب حمره مغربیه وقت نافله مغرب می گذرد و باید نماز عشاء خوانده شود.

۱- (۱۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۷، ص۳۲۲، أبواب صلاه الجمعه، باب۱۱، ح۳، ط آل البیت.

ولی مرحوم خویی قبول نکرده اند و فرموده اند دلیلی بر این مطلب نداریم و همان طور که شهید در ذکری و صاحب مدارک و کاشف اللثام گفته اند نافله مغرب تا نیمه شب ادامه دارد.

صاحب جواهر فرموده است: حق با مشهور است و نافله مغرب تنها تا ذهاب حمره مغربیه ادامه دارد؛

دلیل أول

پیغمبر و ائمه علیهم السلام نافله مغرب را بعد از ذهاب حمره مغربیه نمی خواندند.

مناقشه

جواب داده شده که این دلیل تنها أفضلیّت خواندن نافله مغرب قبل از ذهاب حمره مغربیه را می رساند و دلیل بر عدم مشروعیت بعد از ذهاب حمره نیست.

دلیل دوم

اتیان به نافله مغرب انصراف به این دارد که بعد از نماز مغرب باشد نه این که با فاصله زیاد باشد.

مناقشه

جواب این است که انصراف ندارد و چه بسا نماز مغرب را نزدیک سقوط حمره می خواند و نافله مغرب را هم بعد از آن می خواند. و علاوه بر این که بین نماز مغرب و نافله مغرب موالات شرط نیست و روایاتی که بر نافله مغرب تأکید می کنند اطلاق دارند.

نافله روز جمعه/منتهای وقت نافله مغرب /اوقات واتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نافله روز جمعه/منتهای وقت نافله مغرب /اوقات واتب /کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

نکته باقیمانده از مسأله سوم

مطلبی راجع به بحث دیروز عرض کنیم:

راجع به روایات «رکعتان بعد الزوال» که در برخی روایات فرمود اگر دو رکعت روز جمعه را تا زوال نخواندی بعد از زوال

نماز فریضه را بخوان:

مرحوم داماد فرموده اند:

من تعارض را قبول دارم:

ص: ۱۱۵۴

زیرا مفاد برخی روایات «رکعتان بعد الزوال» است مثل صحیحه سعد بن سعد و یعقوب بی یقطین(۱) و بزنطی که تعبیر«رکعتان اذا زالت الشمس و رکعتان بعد الزوال» دارد و در صحیحه سلیمان بن خالد تعبیر «و رکعتان عند الزوال» دارد.

در مقابل روایاتی است که خلاف این مطلب را بیان می کند:

صحیحه علی بن جعفر: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنِ الْعَمْرَکِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِیهِ مُوسَی ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَکْعَتَیِ الزَّوَالِ یَوْمَ الْجُمُعَهِ- قَبْلَ الْأَذَانِ أَوْ بَعْدَهُ قَالَ قَبْلَ الْأَذَانِ(۲)

موثقه سلیمان بن خالد: مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِیسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ نَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ الْبَزَنْطِیِّ عَنْ عَبْدِ الْکَرِیمِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَیُّمَا أَفْضَلُ- أُقَدِّمُ الرَّکْعَتَیْنِ یَوْمَ الْجُمُعَهِ- أَوْ أُصَلِّیهِمَا بَعْدَ الْفَرِیضَهِ- قَالَ تُصَلِّیهِمَا بَعْدَ الْفَرِیضَه(۳)

صحیحه بزنطی: وَ مِنْ کِتَابِ جَامِعِ الْبَزَنْطِیِّ صَاحِبِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الزَّوَالِ یَوْمَ الْجُمُعَهِ مَا حَدُّهُ- قَالَ إِذَا قَامَتِ الشَّمْسُ فَصَلِّ رَکْعَتَیْنِ- فَإِذَا زَالَتْ فَصَلِّ الْفَرِیضَهَ سَاعَهَ تَزُولُ- وَ إِذَا زَالَتْ قَبْلَ أَنْ تُصَلِّیَ الرَّکْعَتَیْنِ- فَلَا تُصَلِّهِمَا وَ ابْدَأْ بِالْفَرِیضَهِ- وَ اقْضِ الرَّکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْفَرِیضَهِ(۴)

ایشان فرموده است که: این دو طائفه از روایات با هم تعارض می کنند و طائفه أولی باید بر تقیّه حمل شود:

ص: ۱۱۵۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۷، ص۳۲۴، ط آل البیت.

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۷، ص۳۲۲، أبواب صلاه الجمعه، باب۱۱، ح۲، ط آل البیت.

۳- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۷، ص۳۲۶، أبواب صلاه الجمعه، باب۱۱، ح۱۴، ط آل البیت.

۴- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۷، ص۳۲۶، أبواب صلاه الجمعه، باب۱۱، ح۱۶، ط آل البیت.

زیرا در روایات قرینه داریم که عمل عامّه را مشخّص می کند که بعد از زوال روز جمعه و قبل از اقامه دو رکعت نماز می خواندند و به همین جهت:

در صحیحه حریز می گوید: « وَ عَنْ حَرِیزٍ قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ أَمَّا أَنَا إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ یَوْمَ الْجُمُعَهِ- بَدَأْتُ بِالْفَرِیضَهِ وَ أَخَّرْتُ الرَّکْعَتَیْنِ إِذَا لَمْ أَکُنْ صَلَّیْتُهُمَا(۱) » أما أنا: یعنی من این گونه هستم ولی باقی این گونه نیستند.

هم چنین در موثقه محمد بن مسلم (به خاطر این که در سند حسن بن محمد بن سماعه است تعبیر به موثقه می کنیم) می گوید: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الطَّاطَرِیِّ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَهَ جَمِیعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَهَ عَنْ عَلَاءٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: قَالَ لِی رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَدِینَهِ یَا أَبَا جَعْفَرٍ- مَا لِی لَا أَرَاکَ تَتَطَوَّعُ بَیْنَ الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَهِ- کَمَا یَصْنَعُ النَّاسُ فَقُلْتُ إِنَّا إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَتَطَوَّعَ- کَانَ تَطَوُّعُنَا فِی غَیْرِ وَقْتِ فَرِیضَهٍ- فَإِذَا دَخَلَتِ الْفَرِیضَهُ فَلَا تَطَوُّعَ(۲)

این فرمایش، خوب است ولی اشکالی که می توان به آن گرفت این است که:

اگر جمع عرفی بین روایات وجود داشته باشد نوبت به حمل بر تقیّه می رسد:

موثقه محمد بن مسلم أصلاً مربوط به نافله یوم الجمعه نیست بلکه عامه بعد از اذان چه اذان صبح و چه ظهر و چه مغرب، بلافاصله دو رکعت نماز به عنوان تطوّع می خوانند و نافله صبح و ظهر و مغرب نیست.

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۷، ص۳۲۰، أبواب صلاه الجمعه، باب۸، ح ۲۰، ط آل البیت.

۲- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۲۷، أبواب مواقیت، باب۳۵، ح۳، ط آل البیت.

أمـا صـحیحه حریز اگر چه در مورد نـافله یوم الجمعه است ولی لفـظ «أما أنا» دلالت نـدارد که این روش امام، بر خلاف روش عامه بوده است بلکه محتمل است که مراد این باشـد که روش من این گونه است و مقیّـد ام که این کار را انجام دهم ولی من اصرار ندارم که شما نیز این گونه عمل کنید بلکه جایز است که بعد از زوال بخوانید. یعنی تعبیر «أما أنا» قابل حمل بر أفضلیّت است که روایات «رکعتان بعد الزوال» قرینه بر حمل طائفه مقابل، بر أفضلیّت است.

لـذا روایت محمد بن مسـلم که در مورد نافله روز جمعه نیست و روایت حریز هم قابل حمل بر أفضـلیّت است لذا وجهی برای حمل بر تقیّه نیست.

علاوه بر این که «رکعتان بعـد الزوال» صـریح در بعـد از زوال و قبل از صـلاه فریضه نمی باشد بلکه قابل حمل بر بعد از صـلاه می باشـد و فقـط در روایت سـهل بن زیاد می گویـد: «رکعتان اذا زالت الشـمس ثم صل الفریضه» که صـریح در این است که نـافله قبـل از فریضه خوانـده شود ولی این روایت قابـل حمل بر رخصت است و روایتی که می گویـد «أما أنا» دالّ بر أفضـلیّت خواندن نماز فریضه بعد از اذان است.

منتهای وقت نافله مغرب

أدله امتداد تا ذهاب حمره مغربیه

مشهور فرموده اند: منتهای وقت نافله مغرب ذهاب حمره مغربیه است.

صاحب جواهر ره بر این مطلب أدله ای ذکر کردند که برخی را مطرح کردیم و عمده آن این بود که:

دلیل أول

روایت تعبیر به «و رکعتان بعـد المغرب» می کنـد که ظاهر در بَعدیّت قریب است و فصل طویل را شامل نمی شود. مثل این که بگویند بعد از نماز سفره را پهن کنید.

ص: ۱۱۵۷

مناقشه

جواب این است که:

أولاً اگر نزدیک سقوط شفق نماز مغرب را بخواند و با فاصله کم نافله مغرب را بخواند فصل طویل ندارد ولی نافله بعد از سقوط شفق قرار می گیرد. ثانیاً اگر قرینه نباشد به این معنا نیست که فاصله زیاد نیندازید مثل «و طواف بعد الحج» که طواف نساء طواف بعد الحجّ است ولو یک یا دو هفته فاصله بیفتد.

دلیل دوم

صاحب جواهر به این هم استدلال کرده است که:

وقت المغرب ضیّق است و وقتی وقت فریضه مغرب ضیّق باشد به طریق أولی وقت نافله مغرب هم ضیّق است.

مناقشه

جواب این است که:

أولاً وقت مغرب ضیّق است بر فضیلت حمل شد لذا مشکلی ندارد که وقت فضیلت نافله مغرب هم ضیّق باشد. ثانیاً این که وقت فریضه مغرب ضیّق است دلیل نمی شود که وقت نافله مغرب هم ضیّق باشد و شاید شارع در وقت نافله مغرب تسهیل کرده است که هر وقت خواستی نافله مغرب را بخوانید.

دلیل سوم

مرحوم محقق حلّی برای تأیید نظر مشهور وجه دیگری ذکر کرده است:

وقتی که سقوط شفق و ذهاب حمره مغربیه شد وقت فضیلت نماز عشاء می رسد و لا تطوّع فی وقت الفریضه: در وقت فضیلت نماز فریضه نباید تطوّع انجام داد.

مناقشه

این فرمایش هم اشکال صغروی و هم کبروی دارد:

أما اشکال صغروی این است که:

معنای لاـتطوّع فی وقت الفریضه این است که انسان به فریضه مبادرت کند و به خاطر نافله، فریضه را تأخیر نیندازد ولی اگر تأخیر فریضه به خاطر ادراک نماز جماعت مستحب باشد دیگر نماز تطوّع با نماز فریضه مزاحمت نمی کند لذا دیگر این جا تطوّع نهی ندارد. و این را هم از روایات استفاده کردیم که تطوّع در وقت فریضه زمانی نهی دارد که فریضه را رها کنیم و

سراغ نماز تطوّع برویم ولی در فرض انتظار برای نماز جماعت تطوّع اشکالی ندارد.

ص: ۱۱۵۸

اشکال کبروی این است که:

تطوّع در وقت فریضه حرام نیست بلکه مکروه است به این معنا که أقلّ ثواباً می باشد نه این که نامشروع باشد.

نکته ای راجع به تطوّع در وقت فریضه

در باب صوم از مسلّمات فقه است که: کسی که روزه قضا بر گردنش ثابت است مجاز نیست روزه مستحبّی بگیرد لاتطوّع لمن علیه الفرض ولی جزئیات این مطلب مورد نزاع است که:مراد از فرض، خصوص صوم قضاء است و یا أعمّ از هر صوم واجب تعیینی ولو صوم کفّاره است.

و یا بحث شده است که: مراد از صوم تطوّع چیست که این مورد اختلاف است و قدر مسلّم این است که: شخصی که روزه قضا بر گردن دارد مجاز نیست که روزه مستحب بگیرد و روزه مستحب باطل است. ولی اگر بخواهد روزه قضای دیگران را بگیرد با این که خودش روزه قضا دارد، آقای سیستانی فرموده اند: این صورت اشکال ندارد زیرا این صورت تطوّع نیست و قضاء صوم دیگران صوم شهر رمضان است که ذاتاً و شأناً فریضه الله است نه این که ذاتاً تطوّع باشد و اگر چه این قضاء صوم بر این شخص واجب نیست.

هم چنین اگر شخصی روزه مستحب با نذر بگیرد برخی مانند آقای خویی می فرمایند: این اشکال ندارد زیرا به مجرّد نذر این صوم از تطوّع خارج شده و واجب می شود یعنی عنوان نذر بر عنوان تطوّع ورود دارد. و به همین جهت آقای خویی مثل حیل ربا، برای روزه استجاری حیلی مطرح کرده اند که نهی نداشته باشد: کسی که برای صوم قضای دیگران أجیر می شود به جهت وجوب وفای به اجاره این صوم واجب خواهد بود و دیگر تطوّع نخواهد بود یعنی این شخص دیگر متطوّع نیست بلکه عامل به واجب می باشد و اگر چه در فرض عدم اجاره، قضای صوم دیگران تطوّع می باشد.

و لکن امام قدس سره با هر دو مطلب مخالف است:

قضای صوم دیگران صوم تطوّع است زیرا قضای صوم دیگران بر این شخص واجب نیست و وجوب وفای به اجاره موجب خروج عنوان قضاء صوم غیر، از استحباب نمی شود. آنچه واجب شد عنوان وفای به اجاره بود و ربطی به عنوان صوم قضای عن الغیر ندارد. لذا صوم قضا چه از باب اجاره و چه از باب نذر واجب شود از تطوّع بودن خارج نمی شود.

این اجمالی از بحث لا تطوّع لمن علیه الفرض در باب صوم بود.

در باب نماز هم شبیه این روایات آمده است که: لا تطوّع فی وقت الفریضه:

شیخ مفید، شیخ طوسی، علامه در جمله ای از کتبش، صریح محقّق حلّی در معتبر این است که صلاه تطوّع در وقت فریضه حرام است و می گوید هذا مذهب علمائنا. ولی شهید أول و ثانی گفته اند صلاه تطوّع در وقت فریضه جایز است. و در دروس می گوید این قول أشهر است و جای تعجّب است که محقق حلی در معتبر این گونه می گوید و در دروس این گونه می گوید و شاید دروس علمای زمان خودش را دیده است.

أدله عدم جواز تطوّع در وقت فریضه

مشهور در استدلال بر عدم جواز تطوّع در وقت فریضه، به روایاتی استدلال کرده اند:

روایت أول، صحیحه زراره:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ صَلَّی بِغَیْرِ طَهُورٍ- أَوْ نَسِیَ صَلَوَاتٍ لَمْ یُصَلِّهَا أَوْ نَامَ عَنْهَا- فَقَالَ یَقْضِیهَا إِذَا ذَکَرَهَا- فِی أَیِّ سَاعَهٍ ذَکَرَهَا مِنْ لَیْلٍ أَوْ نَهَارٍ- فَإِذَا دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاهِ وَ لَمْ یُتِمَّ مَا قَدْ فَاتَهُ- فَلْیَقْضِ مَا لَمْ یَتَخَوَّفْ أَنْ یَذْهَبَ وَقْتُ هَذِهِ الصَّلَاهِ- الَّتِی قَدْ حَضَرَتْ وَ هَذِهِ أَحَقُّ بِوَقْتِهَا فَلْیُصَلِّهَا- فَإِذَا قَضَاهَا فَلْیُصَلِّ مَا فَاتَهُ مِمَّا قَدْ مَضَی- وَ لَا یَتَطَوَّعُ بِرَکْعَهٍ حَتَّی یَقْضِیَ الْفَرِیضَهَ کُلَّهَا(۱)

ص: ۱۱۶۰

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۸، ص۲۵۷، أبواب قضاء الصلوات، باب۲، ح۳، ط آل البیت.

کسی که نماز قضا دارد نباید یک رکعت نماز مستحب بخواند. البته گفته اند که مورد این فریضه اگر چه من کان علیه صلاه القضاء می باشد ولی به طریق أولی این حکم در مورد من کان علیه صلاه الأداء ثابت خواهد بود زیرا وقت صلاه قضاء موسّع است در حالی که وقت صلاه أداء مضیّق است.

روایت دوم: شهید در ذکری می فرماید:

روی زراره فی الصحیح عن أبی جعفر علیه السلام: «قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: إذا دخل وقت صلاه مکتوبه، فلا صلاه نافله حتی یبدأ بالمکتوبه(۱)

روایت سوم: ابن إدریس در مستطرفات سرائر از کتاب حریز:

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِیسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ کِتَابِ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَا تُصَلِّ مِنَ النَّافِلَهِ شَیْئاً فِی وَقْتِ الْفَرِیضَهِ- فَإِنَّهُ لَا تُقْضَی نَافِلَهٌ فِی وَقْتِ فَرِیضَهٍ- فَإِذَا دَخَلَ وَقْتُ الْفَرِیضَهِ فَابْدَأْ بِالْفَرِیضَهِ(۲)

این روایات از صلاه نافله در وقت فریضه أداءً و قضاءً نهی می کند و مراد مشهور از حرمت، حرمت تشریعی است به این معنا که این نافله أمر ندارد و تشریع می باشد نه این که حرام باشد.

بررسی سندی

راجع به سند ابن أدریس به کتب أصحاب قبلاً بحث کردیم که فرقی بین ابن أدریس (که حدود ۱۰۰ سال با شیخ طوسی ره دارد) و شیخ طوسی نیست و همان أصاله الحسّی که راجع به شیخ طوسی نسبت که کتبی که از آن روایت نقل می کند، جاری می کنیم راجع به ابن إدریس هم جاری می کنیم کما علیه السید الزنجانی.

ص: ۱۱۶۱

۱- (۸) ذکری الشیعه، شهید اول، ج۲، ص۴۲۲.

۲- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۲۸، أبواب مواقیت، باب۳۵، ح۸، ط آل البیت.

بله روایت ذکری سنداً ناتمام است زیرا صحیح عند الشهید الأول ملازم با صحیح عندنا نیست مثل این که شخصی می گوید: این مرجع واجب التقلید است و سپس از او می پرسیم چرا واجب التقلید است او می گوید او أورع است و تقلید از مرجع أورع واجب است ولی ما با او مخالفیم زیرا تقلید از أعلم واجب است نه از أورع و ما مقلّد این شخص در این فتوی نیستیم.

حال شاید شهید أول در صحّت خبر قائل به توسعه بوده است:

زیرا هر چند شهید ره با سنی و واقفی و فطحی مشکل داشت، و شیعی عدل را مطرح می کرد ولی خیلی واضح نیست که در راوی شیعی چه قدر سخت می گرفت ولی با استدلال هایی که از أمثال ایشان شده است که إن جائکم فاسق فتبيّنوا بعید نیست که اینها دنبال این بوده اند که امامی ای باشد که فاسق نباشد و این که مرحوم خویی می گوید این ها و علامه أصاله العدالتی بوده اند درست نیست و خود این ها می گویند باید پشت سر کسی نماز بخوانیم که شاهد عادل بر عدالت او شهادت دهد و شهود بر عدالت را مطرح کرده اند.

و لذا مظنون به ظنّ قوی برای ما این است که مبنای شهید أول از مبنای ما أضیق بوده و تنها خبر امامی عدل را قبول می کرده است زیرا أمثال ایشان به ان جائکم فاسق فتبيّنوا استدلال می کردند و می گفتند: و أيّ فسق أعظم من ترک الولایه، و لذا می گفتند خبر عامی معتبر نیست و امامی اثنی عشری هم اگر فاسق باشد این بیان در حقّ او جاری می شود. لذا مظنون به ظن قوی این است که صحیح عند الشهید الأول صحیح عندنا هم هست ولی فعلاً ما جازم نیستیم.

ص: ۱۱۶۲

ولکن روایت أول و سوم کافی است و لکن به نظر ما تطوّع در وقت فریضه به خاطر برخی از روایات جایز است:

أدله جواز تطوّع در وقت فریضه

روایت أول: صحیحه محمد بن مسلم (خبر امامی عدل): وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا دَخَلَ وَقْتُ الْفَرِيضَهِ- أَتَنَفَّلُ أَوْ أَبْدَأُ بِالْفَرِيضَهِ- قَالَ إِنَّ الْفَضْلَ أَنْ تَبْدَأَ بِالْفَرِيضَهِ وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ وَ زَادَ وَ إِنَّمَا أُخِّرَتِ الظُّهْرُ ذِرَاعاً مِنْ عِنْدِ الزَّوَالِ- مِنْ أَجْلِ صَلَاهِ الْأَوَّابِينَ(۱)

یعنی شروع در فریضه فضیلت دارد یعنی واجب نیست. و این که گفته اند نماز ظهر را دو هفتم شاخص تأخیر بیندازید به خاطر این که به صلاه أوابین نائل شوید و نوافل ظهر را بخوانید. و صدر این روایت مطلق می باشد و مختص نافله ظهر نیست و امام بعد از این مطلب یک مطلب جدید در خصوص نماز ظهر بیان می کند که اشتباه نشود که پس چرا فضل در نماز ظهر بعد از ذراع است که تذکّر می دهد که نماز ظهر خصوصیّت دارد ولی در غیر آن مثل نماز مغرب وقتی اذان گفته می شود أفضل این است که نماز فریضه را بخوانید و نیز در نماز عشاء هم فضل این است که ابتدا عشاء خوانده شود.

روایت دوم:موثقه سماعه: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَهَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْمَسْجِدَ- وَ قَدْ صَلَّى أَهْلُهُ أَ يَبْتَدِئُ بِالْمَكْتُوبَهِ أَوْ يَتَطَوَّعُ- فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ حَسَنٍ- فَلَا بَأْسَ بِالتَّطَوُّعِ قَبْلَ الْفَرِيضَهِ- وَ إِنْ كَانَ خَافَ الْفَوْتَ مِنْ أَجْلِ مَا مَضَى مِنَ الْوَقْتِ- فَلْيَبْدَأْ بِالْفَرِيضَهِ وَ هُوَ حَقُّ اللَّهِ ثُمَّ لْيَتَطَوَّعْ مَا شَاءَ- أَلَا هُوَ مُوَسَّعٌ أَنْ يُصَلِّيَ الْإِنْسَانُ- فِي أَوَّلِ دُخُولِ وَقْتِ الْفَرِيضَهِ النَّوَافِلَ- إِلَّا أَنْ يَخَافَ فَوْتَ الْفَرِيضَهِ وَ الْفَضْلُ- إِذَا صَلَّى الْإِنْسَانُ وَحْدَهُ- أَنْ يَبْدَأَ بِالْفَرِيضَهِ إِذَا دَخَلَ وَقْتُهَا- لِيَكُونَ فَضْلُ أَوَّلِ الْوَقْتِ لِلْفَرِيضَهِ- وَ لَيْسَ بِمَحْظُورٍ عَلَيْهِ أَنْ يُصَلِّيَ النَّوَافِلَ- مِنْ أَوَّلِ الْوَقْتِ إِلَى قَرِيبٍ مِنْ آخِرِ الْوَقْتِ(۲)

ص: ۱۱۶۳

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص ۲۳۰، أبواب مواقیت، باب۶، ح۲، ط آل البیت.

۲- (۱۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۲۶، أبواب مواقیت، باب۳۵، ح۱، ط آل البیت.

طبعاً کسانی که دنبال خبر امامی عدل اند یا مطلقاً و یا در جایی که با خبر امامی عدل معارض بشود، می گویند خبر عامی معتبر نیست و لذا اگر موثقه سماعه با خبر های صحیح معارض شود طبعاً یک عدّه مثل آقای زنجانی می گویند معتبر نیست ولی ما وفاقاً للمشهور بین المتأخّرین موثقه را در حدّ صحیحه می دانیم لذا اگر تعارض کنند هر دو تساقط می کنند لذا این روایت در حجّیت در حدّ یک صحیحه است.

روایت می گوید فضل این است نه این که واجب باشد و محظور نیست که نوافل بخواند تا نزدیک به آخر وقت و بعد در آخر وقت فریضه را بخواند.

و لذا جمع عرفی بین روایات اقتضاء می کند که تطوّع در وقت فریضه مرجوح باشد مگر در جایی که مستحبّ نیست الآن فریضه را شروع کنیم مثل این که برای ادراک جماعت، فریضه را تأخیر انداخته شود. و یا برای این که اذان مثل أذان اعلام تمام شود و بعد نماز جماعت یا نماز فرادا بخوانیم.

روایتی دیگر از پیامبر در مزدلفه می ماند که حضرت نماز نافله مغرب را بعد از عشاء می خواندند یعنی أول عشاء را با تأخیر دو ساعته می خواندند و بعد نافله مغرب را می خواندند. که باید ببینیم آیا دلیل می شود نافله مغرب قبل از عشاء مشروع نباشد. که جواب آن این است که دلیل بر نامشروع بودن نافله مغرب قبل از عشاء ولو چند ساعت بعد از مغرب، نمی شود و حضرت أفضل را انتخاب کردند. این را جلسه بعد بررسی می کنیم.

ص: ۱۱۶۴

وقت نافله مغرب و عشاء/وقت نافله صبح /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وقت نافله مغرب و عشاء/وقت نافله صبح /اوقات رواتب /کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

ادامه مسأله چهارم (وقت نافله مغرب)

وقت نافله المغرب من حین الفراغ من الفریضه إلی زوال الحمره المغربیه

مرحوم خویی و استاد فرمودند: ولو مشهور گفته اند که نافله مغرب تا ذهاب حمره مغربیه وقت دارد ولی اطلاق أدله اقتضا می کند که وقت نافله مغرب تا نیمه شب ادامه داشته باشد.

مرحوم خویی به اطلاق أدله تمسّک کردند و صحیحه أبان بن تغلب را به عنوان مؤیّد ذکر کرده اند:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: صَلَّیْتُ خَلْفَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع الْمَغْرِبَ بِالْمُزْدَلِفَهِ- فَلَمَّا انْصَرَفَ أَقَامَ الصَّلَاهَ- فَصَلَّی الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ لَمْ یَرْکَعْ بَیْنَهُمَا- ثُمَّ صَلَّیْتُ مَعَهُ بَعْدَ ذَلِکَ بِسَنَهٍ فَصَلَّی الْمَغْرِبَ- ثُمَّ قَامَ فَتَنَفَّلَ بِأَرْبَعِ رَکَعَاتٍ- ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّی الْعِشَاءَ الْآخِرَهَ الْحَدِیثَ.(۱)

امام علیه السلام در مزدلفه یک سال بلافاصله بعد از نماز مغرب نماز عشاء را خواندند و سال بعد بعد از نماز مغرب، نافله مغرب را خواندند و بعد نماز عشاء را خواندند. و وقتی انسان از عرفات پیاده یا با شتر بعد از غروب آفتاب به سمت مزدلفه می رود حدود دو ساعت طول می کشد تا به مزدلفه برسد. و لذا این روایت شاهد بر این است که نافله مغرب قبل از نماز عشاء و لو ذهاب حمره مغربیه شده باشد مشروع است.

ص: ۱۱۶۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۲۴، أبواب مواقیت، باب۳۳، ح۱، ط آل البیت.

بله این که أفضل این است که بعد از نماز عشاء خوانده شود اشکالی ندارد و امام أقلّ ثواباً را به خاطر مصلحتی و لو بیان ترخیص و جواز، انتخاب کردند. علّت این که می گوییم أفضل این است که نافله مغرب را بعد از نماز عشاء بخواند صحیحه عنبسه بن مصعب است: وَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ عَنْبَسَهَ بْنِ مُصْعَبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّکَعَاتِ- الَّتِی بَعْدَ الْمَغْرِبِ لَیْلَهَ الْمُزْدَلِفَهِ- فَقَالَ صَلِّهَا بَعْدَ الْعِشَاءِ الْآخِرَهِ أَرْبَعَ رَکَعَاتٍ.(۱)

ظاهر صلّها بعد العشاء این است که أفضل است.

خلاصه این که مرحوم خویی و استاد ابتداءً به اطلاق أدله نافله مغرب تمسّک کرده اند و بعد به صحیحه أبان بن تغلب تمسّک کرده انـد ولی به نظر مـا مهم صـحیحه أبـان می باشـد و إلاـ اطلاق أدله نافله مغرب واضـح نیست و خود آقای خویی در مورد اطلاق أدله نافله ظهر و عصر به حسب وقت، اشکال کردند. و لذا ادّعای اطلاق در أدله نافله مغرب هم مشکل است.

و این عبارت که: أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْمَغْرِبِ- يَا حَارِثُ لَا تَدَعْهُنَّ فِي سَفَرٍ وَ لَا حَضَرٍ(۲) این در مقام بیان از حیث وقت نیست بلکه در مقام بیان إهتمام به نافله مغرب می باشـد لـذا معنا چنین می شود که لاتـدعنّ مع الشـرایط که محتمل است یکی از این شرایط قبل از ذهاب حمره مغربیه باشد.

ص: ۱۱۶۶

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۴، ص۱۴، أبواب وقوف بالمشعر، باب۶، ح۲، ط آل البیت.

۲- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۴، ص۴۸، ابواب اعداد الفرائض، باب۱۳، شماره۴۴۸۱، ح۹، ط آل البیت.

و بر فرض دلیلی بر سعه وقت نافله مغرب تا نیمه شب نباشد باید به أصل عملی رجوع کنیم و ما در مستحبّات مقتضای أصل را برائت از وجوب شرطی این وقت خاص می دانیم وفاقاً للسید الخویی و الشیخ الاستاذ و خلافاً لجماعه منهم السید الصدر که قائل اند برائت در مستحبّات و شرائط آن اثر جاری نیست چون أثر عملی ندارد و اگر رجاءً نماز خوانده شود نیاز به أمر نیست و اگر قصد أمر جزمی مقصود است حتّی بعد از جریان أصل برائت، چون علم نمی آورد، قصد أمر جزمی نمی توان کرد.

البته ممکن است گفته شود که حضرت در مزدلفه نافله مغرب را که بعد از ذهاب حمره مغربیه خواند، قضا کرد ولی این احتمال خلاف متفاهم عرفی است که امام علیه السلام نافله مغرب را که بعد از نماز مغرب و قبل از نماز عشاء خواندند به نیّت قضا خواندند چون تطوّع در وقت فریضه می شود. و ظاهر این است که نیّت أداء کردند و مزدلفه هم عرفاً خصوصیت ندارد.

مسأله پنجم

فرع أول (منتهای وقت نافله عشاء)

وقت نافله العشاء و هی الوتیره یمتد بامتداد وقتها و الأولی کونها عقیبها من غیر فصل معتد به

این نظر صاحب عروه موافق مشهور است.

نظر صاحب جواهر

ولی صاحب جواهر فرموده است:

ظاهر تعبیر از نافله عشاء به این که «رکعتین بعد العشاء» باشد بعدیّت عرفیه است و شامل فاصله طویل نمی شود.

نظر مرحوم خویی

مرحوم خویی فرموده است:

بعید نیست که روایاتی که می گوید «رکعتین بعد العشاء» از انفصال طویل و تأخیر فاحش منصرف باشد ولی دلیل منحصر به این عبارت نیست و دلیل هایی داریم که لفظ «بعد» در آن نیامده است مثل صحیحه زراره: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع مَنْ کَانَ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ فَلَا یَبِیتَنَّ إِلَّا بِوَتْرٍ.(۱)

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۹۵، أبواب اعداد فرائض، باب۲۹، ح۱، ط آل البیت.

و در روایت دیگر، وتر به وتیره عشاء تفسیر شده است بنابراین انفصال طویل میان نماز عشاء و وتیره اشکال ندارد.

و فرموده اند: لکن نباید از نیمه شب تأخیر بیندازد زیرا بعید نیست که منتهای وقت نافله عشاء نیمه شب باشد ولو منتهای وقت خود نماز عشاء مطلقاً یا للمضطرّ تا طلوع فجر باشد زیرا که مفاد فلایبیتنّ بیتوته قبل از نیمه شب است و کسی که تا ساعت یک نصف شب بیدار بماند و دو رکعت نافله عشاء بخواند و بخوابد نمی گویند قبل از بیتوته نافله را خواند. بیتوته، خواب در شب و همان متعارف بین مردم که قبل از نیمه شب می خوابند است و خواب سحر گاهی بیتوته نیست. و در خود روایاتِ بیتوته در منا، بیتوته بر نیمه أول اطلاق شده است: إن بتّ فی منی فلا بأس أن ینتصف اللیل و أنت فی غیر منی.

بررسی نظر مرحوم خویی

۱-أما این که فرمودند رکعتین بعد العشاء منصرف به این است که بین نماز عشاء و نماز وتیره فصل طویل نشود:

به نظر ما وجهی برای انصراف رکعتین بعد العشاء به عدم فصل طویل ندارد و مثل طواف بعد الحجّ است که فقیهی ملتزم نشده است که نباید میان آخرین مناسک حجّ و طواف نساء فصل طویل بشود لذا این روایت اطلاق دارد و فصل طویل را هم شامل می شود.

و ظاهر «بعدیّت» ترتیب است و فوریّت را نمی رساند. کما این که در مثال إلا أن هذه قبل هذه ترتیب فهمیده می شود و دالّ بر فوریّت نیست.

بله، در مقام بیان زمان، ظاهر از «بعدیّت و قبلیّت» عدم فصل طویل است: اگر بگوید قبل از ظهر بیا و او شب آمد نمی گویند قبل از ظهر آمد. یا اگر بگوید بعد از ظهر بیا و او شب بیاید نمی گویند بعد از ظهر آمد. ولی اگر بگوید بعد از این که چک تو وصول شد بیا با هم معامله کنیم و او ده روز بعد از وصول چک بیاید این جا صدق می کند که بعد از وصول چک آمده است و اگر قرینه خاصه نباشد بعدیّت، تنها ظهور در ترتیب دارد.

ص: ۱۱۶۸

۲-أما این که ایشان فرمود روایت لایبیتنّ إلا بوتر اطلاق دارد:

بله قبول داریم که اطلاق دارد ولی به شرطی که وتر به معنای وتیره باشد و خود شما فرمودید که وتر ظهور در وتر نماز شب دارد و گفته اید روایتی که وتر را در فلایبیتن إلا بوتر به وتیره عشاء تفسیر می کند سندش ضعیف است و أکثر رواه آن مجهول اند و صدوق در علل الشرایع نقل می کند: وَ عَنْ عَلِیٍّ ابْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُوسَی بْنِ عِمْرَانَ عَنْ عَمِّهِ الْحُسَیْنِ بْنِ یَزِیدَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ کَانَ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ فَلَا یَبِیتَنَّ إِلَّا بِوَتْرٍ- قَالَ قُلْتُ: تَعْنِی الرَّکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ- قَالَ نَعَمْ إِنَّهُمَا بِرَکْعَةٍ- فَمَنْ صَلَّاهُمَا ثُمَّ حَدَثَ بِهِ حَدَثٌ مَاتَ عَلَی وَتْرٍ- فَإِنْ لَمْ یَحْدُثْ بِهِ حَدَثُ الْمَوْتِ یُصَلِّی الْوَتْرَ فِی آخِرِ اللَّیْلِ- فَقُلْتُ هَلْ صَلَّی رَسُولُ اللَّهِ ص هَاتَیْنِ الرَّکْعَتَیْنِ قَالَ لَا- قُلْتُ وَ لِمَ قَالَ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص کَانَ یَأْتِیهِ الْوَحْیُ- وَ کَانَ یَعْلَمُ أَنَّهُ هَلْ یَمُوتُ فِی هَذِهِ اللَّیْلَةِ أَمْ لَا- وَ غَیْرُهُ لَا یَعْلَمُ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِکَ لَمْ یُصَلِّهِمَا وَ أَمَرَ بِهِمَا.(۱)

بله انصافاً لایبیتنّ بوتر ظاهر در این است که قبل از بیتوته نماز وتر را بخوانند. و وقتی می گویند لایبیتن الرجل إلا علی کذا به این معنا است که قبل از دخول در بیتوته این کار را انجام دهد نه این که قبل از تمام شدن بیتوته انجام دهد و ما نماز وتر از نماز شب را در آخر بیتوته شب می خوانیم لذا مراد از روایت وتیره عشاء می شود. مثل فلاینامنّ إلا بوتر یعنی قبل از خواب و قبل از دخول در خواب وتر را بخواند. و عرفی نیست که گفته شود: من یحبّ بطنه فلا یبیتنّ إلّا علی سحور. و روایات زیادی داشتیم که مؤید این مطلب است و عرف استفاده می کند که قبل از شروع بیتوته این کار را انجام دهد مثل این روایت: وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: تَرْکُ الْعَشَاءِ مَهْرَمَةٌ- وَ یَنْبَغِی لِلرَّجُلِ إِذَا أَسَنَّ أَنْ لَا یَبِیتَ- إِلَّا وَ جَوْفُهُ مِنَ الطَّعَامِ مُمْتَلِئٌ.(۲) لذا اگر سحری بخورد و تا نیم ساعت به اذان صبح گرسنه بماند و سحری بخورد این حکم را امتثال نکرده است.

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۹۶، أبواب اعداد فرائض، باب۲۹، ح۸، ط آل البیت.

۲- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۴، ص۳۳۳، أبواب آداب المائده، باب۴۸، ح۲، ط آل البیت.

لـذا این معنا قرینه می شود که مراد از نماز وتر، نافله عشاء است که در کلمات فقهاء به وتیره عشاء تعبیر شـده است. لذا ما این استـدلال را تمام می دانیم ولی مرحوم خویی نبایـد قبول می کرد و اگر از نظر سابق عـدول کرده است باید وجه عدول را بیان می کرد.

و این که فرموده در روایات وتر به وتیره عشاء تفسـیر شده است قابل تمسّک نیست زیرا روایت ضـعیف السند است و باید مثل ما می گفت که ظهور فلایبیتنّ إلا بوتر در این است که حـدوث بیتوته بایـد بعد از وتر باشد که طبعاً نماز وتر عشاء می شود نه نماز وتر نماز شب. و خود پیامبر قبل از اذان صـبح نماز وتر نماز شب را می خواند و لذا این تعبیر مربوط به نماز وتر نماز شب نمی باشد و مراد وتیره عشاء است.

راجع به بیتوته در منی تعبیر به «إن بات فی منی» و تعبیربه «لایبیت بمنی إلا و قد فعل کذا» در تعبیر أول با فعل ماضی تعبیر کرد و به این معنا است که اگر بیتوته أول شب محقّق بشود بعـد از نیمه شب می تواند از منا خارج شود و قیاس مقام به بحث بیتوته در منی قیاس مع الفارق است.

۳-أما این که مرحوم خویی فرمودند: بعد از نیمه شب نمی توان نافله عشاء را خواند:

بعید نیست روایات از نافله عشاء بعد از نیمه شب انصـراف داشـته باشد ولی دلیل ایشان که لایبیتنّ إلا بوتر به این معنا است که قبل از بیتوته باید نماز شب بخواند، قانع کننده نیست.

زیرا کسـی اشکال می کند که: در روایات داریم اگر در شب ۱۱ و ۱۲ أول شب تا نیمه شب داخل منا بودی: فلابأس أن تبیت فی غیر منی و برای بعد از نیمه شب هم تعبیر به بیتوته کرده است.

ص: ۱۱۷۰

ولی انصاف این است که ظهور اطلاقی لایبیتنّ إلّا بوتر این است که قبل از تحقّق عرفی بیتوته نماز نافله عشاء را بخوانـد و تنها دلیـل داریم که ابتـدای شب لازم نیست نافله را بخوانـد ولی این که تا اذان صـبح می توانـد نافله بخوانـد خلاف ظهور اطلاقی لایبیتنّ است.

فرع دوم

صاحب عروه فرموده است:

و إذا أراد فعل بعض الصلوات الموظفه فی بعض اللیالی بعد العشاء جعل الوتیره خاتمتها

بعـد از نماز عشاء نماز مسـتحبّ اشـکالی ندارد خوانده شود و أولی این است که آخرین نمازی که می خوانی نماز وتیره عشاء باشد.

ظاهراً دلیل این مطلب صحیحه زراره است:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیٍّ عَنْ أَبِیهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا اجْتَمَعَ عَلَیْکَ وَتْرَانِ وَ ثَلَاثَهٌ أَوْ أَکْثَرُ مِنْ ذَلِکَ- فَاقْضِ ذَلِکَ کَمَا فَاتَکَ- تَفْصِلُ بَیْنَ کُلِّ وَتْرَیْنِ بِصَلَاهٍ- لَا تُقَدِّمَنَّ شَیْئاً قَبْلَ أَوَّلِهِ الْأَوَّلَ فَالْأَوَّلَ- تَبْدَأُ إِذَا أَنْتَ قَضَیْتَ صَلَاهَ لَیْلَتِکَ ثُمَّ الْوَتْرَ- قَالَ وَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع (لَا وَتْرَانِ) فِی لَیْلَهٍ إِلَّا وَ أَحَدُهُمَا قَضَاءٌ وَ قَالَ إِذَا وَتَرْتَ مِنْ أَوَّلِ اللَّیْلِ وَ قُمْتَ مِنْ آخِرِ اللَّیْلِ فَوَتْرُکَ الْأَوَّلُ قَضَاءٌ- وَ مَا صَلَّیْتَ مِنْ صَلَاهٍ فِی لَیْلَتِکَ کُلِّهَا- فَلْتَکُنْ قَضَاءً إِلَی آخِرِ صَلَاتِکَ- فَإِنَّهَا لَیْلَتُکَ وَ لْیَکُنْ آخِرُ صَلَاتِکَ وَتْرَ لَیْلَتِکَ.(۱)

و لیکن آخر صلاتک وتر لیلتک دلیل فرمایش صاحب عروه است.

در حـالی که معنـای روایت بر أسـاس متن کامل روایت، این نیست که نماز وتیره آخرین نماز باشـد بلکه به این معنا است که: آخرین نمازی که در شب خوانـده می شود قضاء نماز وتر شب های سابق نباشد بلکه نماز وتر امشب باشد و در ابتدای روایت هم گفت اگر دو نماز وتر می خوانی أولی را قضاء و آخری را أداء قرار بده.

ص: ۱۱۷۱

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۸، ص۱۶۶، أبواب بقیه الصلوات المندوبه، باب۴۲، ح۵، ط آل البیت.

مسأله ششم (وقت نافله صبح)

وقت نافله الصبح بین الفجر الأول و طلوع الحمره المشرقیه و یجوز دسها فی صلاه اللیل قبل الفجر و لو عند النصف بل و لو قبله إذا قدم صلاه اللیل علیه إلا أن الأفضل إعادتها فی وقتها

در رابطه با نافله فجر تأکید زیادی شده است: و قرآن الفجر که در برخی تفاسیر به نافله فجر تفسیر شده است.

مشهور و صاحب عروه فرموده اند: وقت نافله فجر از فجر أول تا طلوع حمره مشرقیه است و طلوع حمره مشرقیه حدود یک ربع تا بیست دقیقه قبل از طلوع آفتاب است.

این بحث دو قسمت دارد: مبدأ نافله صبح و منتهای نافله صبح. أما به لحاظ مبدأ نافله صبح؛

صاحب عروه فرموده است:

مبدأ نافله نماز صبح از طلوع فجر است و اگر می خواهید قبل از فجر بخوانید، نافله فجر را آخر نماز شب بخوانید ولو نماز شب در ابتدای شب و قبل از نیمه شب باشد (که برخی اختیاراً و برخی در صورت عذر مثل سفر و پیری قائل به جواز خواندن نماز شب در ابتدای شب، شده اند) ولی أفضل این است که در این صورت نافله صبح در وقتش اعاده شود.

مرحوم خویی فرموده اند:

۱-به لحاظ أول وقت ما قبول داریم که اگر نافله فجر کنار نماز شب خوانده شود اتیان آن در شب اشکال ندارد و ایشان به روایات استدلال کرده اند:

صحیحه بزنطی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ ع رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ- أُصَلِّیهِمَا قَبْلَ الْفَجْرِ أَوْ بَعْدَ الْفَجْرِ فَقَالَ- قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع احْشُ بِهِمَا صَلَاةَ اللَّیْلِ- وَ صَلِّهِمَا قَبْلَ الْفَجْرِ.(۱)

ص: ۱۱۷۲

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۵، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح۶، ط آل البیت.

«احش» از حشو می آید و به معنای داخل کردن است: یعنی نافله فجر را کنار نماز شب قرار بده و صلهما قبل الفجر یعنی در این صورت می توانی قبل از فجر نافله فجر را بخوانی.

صحیحه زراره: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ قَبْلَ الْفَجْرِ أَوْ بَعْدَ الْفَجْرِ- فَقَالَ قَبْلَ الْفَجْرِ إِنَّهُمَا مِنْ صَلَاهِ اللَّیْلِ- ثَلَاثَ عَشْرَهَ رَکْعَهً صَلَاهُ اللَّیْلِ- أَ تُرِیدُ أَنْ تُقَایِسَ لَوْ کَانَ عَلَیْکَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَ کُنْتَ تَطَوَّعُ إِذَا دَخَلَ عَلَیْکَ وَقْتُ الْفَرِیضَهِ- فَابْدَأْ بِالْفَرِیضَهِ.(۱)

نافله فجر از نوافل شبانه است و نماز شب ۱۳ رکعت است.

این دو روایت راجع به جواز دسّ نافله فجر در نماز شب است.

۲-ولی اگر کنار نماز شب خوانده نشود باید نافله را قریب به اذان صبح خوانده شود به گونه ای که «نافله فجر» عرفاً صدق کند (در حالی که صاحب عروه می گفت اگر نافله صبح کنار نماز شب خوانده نشود باید بعد از طلوع فجر خوانده شود) و نافله فجر بدون دسّ در نماز شب یا با فصل طویل از نماز شب جایز نیست مگر در قریب به طلوع فجر زیرا در فرض تقدیم فاحش از اذان صبح دیگر نافله فجر و قرآن الفجر صادق نخواهد بود. و مؤیّد آن روایت محمد بن مسلم است که سند آن ضعیف است:

وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَمْزَهَ بْنِ بِیضٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ أَوَّلِ وَقْتِ رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ- فَقَالَ سُدُسُ اللَّیْلِ الْبَاقِی.(۲)

ص: ۱۱۷۳

۱- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۴، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح۳، ط آل البیت.

۲- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۵، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح۵، ط آل البیت.

سدس اللیل الباقی: یک ششم آخر شب را آقای خویی این گونه حساب می کند که: شب بین غروب آفتاب و طلوع آفتاب است و اگر شب دوازده ساعت باشد یک ششم آن دو ساعت می شود و لذا تقریباً یک ساعت قبل از اذان صبح می شود زیرا یک ساعت بین الطلوعین است و یک ساعت قبل بین طلوعین است. این فرمایش را جلسه بعد بررسی می کنیم.

تعریف غیبت /غیبت /محرّمات ۹۶/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعریف غیبت /غیبت /محرّمات

خلاصه مباحث گذشته:

غیبت

تعریف غیبت

بحث راجع به تعریف غیبت است. در کلمات أهل لغت غیبت این گونه تعریف شده است:

مصباح المنیر: (اغْتَابَهُ) (اغْتِیاباً) إذَا ذَکَرَهُ بِمَا یَکْرَهُ مِنَ الْعُیُوبِ وَ هُوَ حَقٌّ و الاسْمُ (الغِیبَهُ)(۱)

قاموس: غابه أی عابه و ذکره بما فیه من السوء

نهایه ابن أثیر: أن یذکر الإنسان فی غیبته بسوء ممّا یکون فیه

و چند روایت هم در تعریف غیبت وارد شده است:

۱-روایت وصیت پیامبر به اباذر: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِی الْمَجَالِسِ وَ الْأَخْبَارِ بِإِسْنَادِهِ الْآتِی عَنْ أَبِی ذَرٍّ عَنِ النَّبِیِّ ص فِی وَصِیَّهٍ لَهُ قَالَ: یَا أَبَا ذَرٍّ إِیَّاکَ وَ الْغِیبَهَ- فَإِنَّ الْغِیبَهَ أَشَدُّ مِنَ الزِّنَا قُلْتُ وَ لِمَ ذَاکَ یَا رَسُولَ اللَّهِ- قَالَ لِأَنَّ الرَّجُلَ یَزْنِی فَیَتُوبُ إِلَی اللَّهِ- فَیَتُوبُ اللَّهُ عَلَیْهِ وَ الْغِیبَهُ لَا تُغْفَرُ حَتَّی یَغْفِرَهَا صَاحِبُهَا- یَا أَبَا ذَرٍّ سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ کُفْرٌ- وَ أَکْلُ لَحْمِهِ مِنْ مَعَاصِی اللَّهِ- وَ حُرْمَهُ مَالِهِ کَحُرْمَهِ دَمِهِ- قُلْتُ یَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا الْغِیبَهُ- قَالَ ذِکْرُکَ أَخَاکَ بِمَا یَکْرَهُ قُلْتُ یَا رَسُولَ اللَّهِ- فَإِنْ کَانَ فِیهِ الَّذِی یُذْکَرُ بِهِ- قَالَ اعْلَمْ أَنَّکَ إِذَا ذَکَرْتَهُ بِمَا هُوَ فِیهِ- فَقَدِ اغْتَبْتَهُ وَ إِذَا ذَکَرْتَهُ بِمَا لَیْسَ فِیهِ فَقَدْ بَهَتَّهُ.(۲)

۱- (۱) المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، احمد بن محمد الفیومی، ج ۲، ص۴۵۸.

۲- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۲۸۱، ابواب احکام العشره، باب۱۵۲، شماره۱۶۳۰۸، ح۱، ط آل البیت.

۲-روایت عبد الرحمن بن سیابه: وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ

سَیَابَهَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ الْغِیبَهُ أَنْ تَقُولَ فِی أَخِیکَ مَا سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَیْهِ- وَ أَمَّا الْأَمْرُ الظَّاهِرُ مِثْلَ الْحِدَّهِ وَ الْعَجَلَهِ فَلَا- وَ الْبُهْتَانُ أَنْ تَقُولَ فِیهِ مَا لَیْسَ فِیهِ.(۱)

۳-روایت داوود بن سرحان: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّی بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْغِیبَهِ- قَالَ هُوَ أَنْ تَقُولَ لِأَخِیکَ فِی دِینِهِ مَا لَمْ یَفْعَلْ- وَ تَبُثَّ عَلَیْهِ أَمْراً قَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَیْهِ- لَمْ یُقَمْ عَلَیْهِ فِیهِ حَدٌّ.(۲)

برای تحقیق در مفهوم غیبت برخی امور را باید بررسی کنیم:

مطلب أول (اختصاص غیبت به عیوب دینی)

قید «فی دینه» در روایت داوود بن سرحان

روایت داوود بن سرحان قید «فی دینه» و نیز قید « لَمْ یُقَمْ عَلَیْهِ فِیهِ حَدٌّ » را دارد و غیبت را مختصّ ذکر عیوب دینی می کند. (نکته: اگر عبارت روایت داوود بن سرحان «أن تقول لأخیک فی دینک» بود مراد برادر دینی می شد ولی تعبیر به «أَنْ تَقُولَ لِأَخِیکَ فِی دِینِهِ» دارد که مراد عیب دینی می شود.)

در مقابل این روایت، روایت عبد الرحمن بن سیابه را داریم که ظاهر آن این است که بیان عیوب عرفی هم، غیبت است زیرا تعبیر می کند که حدّت و عجله چون أمر ظاهر است غیبت نیست که معنایش این است که اگر أمر ظاهر باشد غیبت است و حدّت و عجله از عیوب عرفی است.

ص: ۱۱۷۵

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۲۸۸، ابواب احکام العشره، باب۱۵۴، شماره۱۶۳۲۵، ح۲، ط آل البیت.

۲- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۲۸۸، ابواب احکام العشره، باب۱۵۴، شماره۱۶۳۲۴، ح۱، ط آل البیت.

اگر سند روایت عبد الرحمن بن سیابه درست بود می گفتیم روایت داوود بن سرحان فرد أهم را ذکر کرده است و این فرد أشدّ حرمةً است و اگر گفته شود که این جمع عرفی درست نیست و هر دو غیبت را تعریف می کنند و با هم اختلاف دارند اگر تساقط هم می کردند به معنای عرفی غیبت رجوع می کردیم که مختص عیوب شرعی نیست: مثل این که گفته شود به فلان دختر بی اختیار تجاوز جنسی شده است که بلا اشکال غیبت است خصوصاً اگر در مقام تنقیص باشد و با این حرف بخواهد بگوید که این دختر مشکل دارد.

ولکن اشکال این است که سند روایت عبد الرحمن بن سیابه ضعیف است زیرا ابن سیابه توثیق ندارد ولی روایت داوود بن سرحان مشکل سند آن معلّی بن محمّد بود که توثیق شد: مرحوم خویی به خاطر ورود در تفسیر قمی ثقه می داند و مرحوم استاد معلی بن محمد را از معاریفی که قدحی در مورد آن ها وارد نشده است می داند که کشف می کنیم که ثقه اند و ما هم از تعبیر نجاشی «و کتبه قریبةٌ» وثاقت را به دست آوردیم و اگر به عنوان مؤیّد هم قبول کنید کافی است و مهمّ این است که در کافی قریب به ۵۰۰ حدیث از معلّی بن محمّد نقل می کند و عرفی نیست که در ابتدای کافی بگوید: امیدوارم که کتابم مشتمل بر آثار صحیحه از صادقین علیهم السلام و به این کتاب عمل شود و ۵۰۰ حدیث از معلی بن محمّد نقل کند در حالی که او را قبول ندارد.

ص: ۱۱۷۶

ارتکاز متشرّعه

لذا روایت داوود بن سرحان معتبره شد و روایت عبدالرحمن بن سیابه ضعیف است و مقتضای صناعت این است که بگوییم شارع غیبت را مختص عیوب دینی کرده است ولی ارتکاز متشرّعه از این اباء دارد که غیبت مختصّ عیوب دینی باشد.

عمومیّت اذاعه سره

و اگر هم بگویید غیبت نیست و ارتکاز قبول نشود می گوییم: در صحیحه عبدالله بن سنان چنین آمده است که: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ عَوْرَةُ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ حَرَامٌ- قَالَ نَعَمْ قُلْتُ یَعْنِی سُفْلَتَهُ- قَالَ لَیْسَ حَیْثُ تَذْهَبُ إِنَّمَا هُوَ إِذَاعَةُ سِرِّهِ.(۱) که اذاعه سرّ أعم از سرّ دینی و عیب دنیوی است و به قرینه عورت مراد از سرّ، عیب خواهد بود و نماز شب خواندن عورت نیست.

پس ما ملتزم می شویم که ذکر عیب دنیوی دیگران حرام است. البته به شرطی که عیب بودن آن محرز باشد مثلاًـ این که در تاریخ می نویسند فلان آقا معتاد بود و مشغول ترک اعتیاد بود، این مثال در زمان قدیم عرفاض بیان عیب نیست زیرا اعتیاد در ۵۰ سال قبل اعتیاد عرفاً عیب نبود خصوصاً اگر گفته شود که مشغول ترک اعتیاد است. هر چند الآن اگر کسی معتاد بشود عیب عرفی است. یا مثل اینکه گفته شود که فلانی سواد خواندن و نوشتن ندارد که عیب است ولی اگر گفته شود فلانی مجتهد نیست عیب نیست و این که خودش ناراحت شود اشکالی ندارد. (او فکر می کند مجتهد است ولی مجتهد نیست و افراد غیر مجتهد خودشان را راحت مجتهد می دانند و مجتهدین حقیقی اند که در اجتهاد خود شکّ می کنند زیرا کلمات شیخ انصاری را می فهمند که جواب از آن مشکل است أمثال مرحوم استاد که با آن عمق فقاهت می گوید: من باور نداشتم مجتهد هستم و به تازه گی باورم شده که مجتهد ام. لذا تعبیر لیس بمجتهد عیب نیست) و اگر شبهه مصداقیه عیب هم باشد أصل برائت جاری می شود. ولی توجّه شود که این مقضای بحث فقهی است و معذوریّت را ثابت می کند و مبادا موجب ترویج غیبت شود.

ص: ۱۱۷۷

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۲، ص۲۹۴، أبواب احکام العشره، باب۱۵۷، ح۱، ط آل البیت.

نکته: جالب این است که امام قدس سره قائل شده اند که احکامی که بر غیبت بار شده است أعم از غیبت بالمعنی الأخص و غیبت است و اگر گفتند صاحب الغیبه یستغفر للمغتاب شامل بهتان می شود و غیبت معنای أعمّی دارد.

مطلب دوم(بررسی اعتبار قصد تنقیص در صدق غیبت)

اختلاف است که در صدق غیبت قصد تنقیص معتبر است یا نه؛

برخی مثل مرحوم شیخ انصاری، مرحوم خویی و نیز مرحوم استاد فرموده اند که غیبت، چه به قصد تنقیص باشد و چه به قصد دلسوزی باشد، صادق است: مثل این که بگوید زید گرفتار فلان گناه شده برای او دعا کنید.

امام قدس سره قصد تنقیص مغتاب را در صدق غیبت شرط می داند و می فرماید شهید ثانی ره در کشف الریبه همین را دارد: هو ذکر الإنسان حال غیبته بما یکره نسبه الیه مما یعدّ نقصانا فی العرف بقصد الانتقاص و الذّم. البته بعد شهید ثانی ره می گوید: از مستثنیات غیبت این است که وقتی بایع جاریه را می فروشد عیب های جاریه را به مشتری بگوید در حالی که اگر قصد تنقیص شرط باشد این مورد تخصّصاً باید خارج باشد.

به هر حال امام قدس سره قصد تنقیص را معتبر می داند و توضیح می دهند که:

اگر مریضی را دکتر ببرید و بگویید که این شخص، این مریضی را دارد و آن مرض عیب عرفی باشد در این صورت عرف نمی گوید غیبت صورت گرفت و آیه هم که تشبیه به خوردن گوشت برادر مؤمن می کند، شبیه آن در غیبت این است که مغتاب را تنقیص کند. لا یحبّ الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم: که ذکر سوء و جهر به سوء عبارت أخرای عیب جویی است. ویل لکل همزه لمزه که در خود لغت به تنقیص معنا کرده است. الذین یحبون أن تشیع الفاحشه فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم: که حبّ شیوع فاحشه بدون قصد تنقیص که سازگار نیست و کسی که دلسوزی می کند حبّ شیوع فاحشه در مؤمن ندارد.

بله برخی از روایات منشأ توهّم عدم دخالت قصد تنقیص شده است:

صحیحه هشام: وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ قَالَ فِی مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْهُ عَیْنَاهُ وَ سَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ- فَهُوَ مِنَ الَّذِینَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ- الْفاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ(۱)

که گفته می شود من قال فی مؤمن اطلاق دارد و شامل صورت عدم قصد تنقیص می شود.

امام قدس سره فرموده اند:

این جمله انصراف دارد به این که با قصد تنقیص باشد و اگر هم اطلاق داشته باشد بین دو ظهور: ظهور آیه و ظهور روایت، تعارض رخ می دهد؛ ظهور آیه این است که قصد تنقیص وجود دارد و ظاهر روایت هم این است که مصداق حقیقی برای آیه ذکر می کند. ظهور آیه این است که سخن او به قصد تنقیص است و دوست دارد که آبروی مردم را ببرد لذا ظهور آیه اقتضا می کند که من قال فی مؤمن تقیید به موردی بخورد که قصد تنقیص وجود دارد تا حبّ شیوع فاحشه در مؤمنین صدق کند. و نهایت این است که این دو ظهور تزاحم دارند و وقتی تزاحم داخلی و بین صدر و ذیل یک کلام حاصل شد دیگر مانع از انعقاد ظهور اطلاقی در کلام می شود.

ایشان فرموده اند که:

اشکال نکنید که روایاتی که می گفت: «أن تقول فی أخیك ما ستره الله علیه» مطلق است و قصد تنقیص ندارد.

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۲، ص ۲۸۰، أبواب احکام العشره، باب۱۵۲، ح۶، ط آل البیت.

زیرا جواب می دهیم که این روایات غیبت را تفسیر می کند و نمی توان معنای عرفی غیبت را نادیده بگیریم و درمقام بیان این جهت است که ذکر عیب مستور، غیبت است و ذکر عیب مشهور، غیبت نیست و نمی خواهد بگوید که در مورد ذکر عیب مستور، غیبت صادق است ولو عرف آن را غیبت نداند و در بیان شرط است که عیب باید مستور باشد.

و أما در مورد روایت ذکرک أخاك بما یُکره یا یَکره: ایشان می فرماید: اگر بما یُکره (چیزی که مکروه و بد است) باشد به معنای بدگویی و عیب جویی است یعنی قصد تنقیص دارد و اگر بما یَکره (چیزی که آن شخص از آن بدش می آید) باشد باز انصراف به ذکر با قصد تنقیص دارد زیرا ذکر عیب مریض نزد طبیب ما یَکره عرفی، نیست و ما یَکره عرفی از ذکر عیب نزد طبیب انصراف دارد.

نتیجه این که: در صدق غیبت قصد تنقیص و عیب جویی لازم است.

البته بعید می دانیم امام قدس سره ذکر عیب دیگران ولو به قصد تنقیص نباشد را حلال بداند و ممکن است ایشان می گوید غیبت نیست نه این که حلال است و شاید از باب اذاعه سرّه یا اذلال مؤمن یا هتك حرمت مؤمن حرام باشد و حرمت مؤمن از حرمت کعبه بالاتر است.

أما این که ایشان می فرماید که بدون قصد تنقیص غیبت صدق نمی کند؛

انصافاً عرفاً غیبت صدق می کند در موردی که شخصی برای دفاع از خودش می گوید من تنها نبودم و فلانی هم در این گناه با من شریک بود یا این که بدون قصد تنقیص برای گرم کردن مجلس پرونده دیگران را بیان کند.

ص: ۱۱۸۰

و أکل لحمه و آبرو بردن طرف مقابل صدق می کند و مراد از حبّ شیوع فاحشه، حبّ عملی است یعنی کاری می کند که آبروی مؤمن از بین می رود ولو قصد تنقیص ندارد. مثلاًـ به کسی می گویند اگر عیوب را ذکر کنی به تو پول می دهیم یا تهدید می کنند که اگر عیوب را نگویی آبروی تو را می بریم که با این که قصد تنقیص وجود ندارد ولی غیبت صادق است.

لذا به نظر ما هم وجداناً غیبت صادق است و هم اطلاق روایات شامل آن می شود: أن تقول فی أخیك ما ستره الله علیه.

و ذکرك أخاك بما یُکره یا یَکره هر چند سند آن ضعیف است ولی دلالت آن خوب است و به معنای ذکر عیب دیگران است.

مطلب سوم

اگر شخص مغتاب به غیبت راضی باشد آیا غیبت جایز است؟

وقت نافله صبح /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وقت نافله صبح /اوقات رواتب /کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

ادامه مسأله ششم (ابتدای وقت نافله صبح)

صاحب عروه در مسأله ششم فرمود:

وقت نافله الصبح بین الفجر الأول و طلوع الحمره المشرقیه و یجوز دسها فی صلاه اللیل قبل الفجر و لو عند النصف بل و لو قبله إذا قدم صلاه اللیل علیه إلا أن الأفضل إعادتها فی وقتها

وقت نافله صبح از فجر کاذب تا طلوع حمره مشرقیه ادامه دارد؛ فجر کاذب در روایات ذکر نشده است و معلوم نیست صاحب عروه از کجا فجر کاذب را استفاده کرده است.

ایشان در ادامه فرموده است: ادخال نافله صبح در نماز شب ولو ابتدای شب و قبل از نصف شب باشد، جایز است.

ص: ۱۱۸۱

نظر مرحوم خویی

مرحوم خویی فرمود:

ادخال نافله نماز صبح، در نماز شب دلیل روایی دارد:

صحیحه بزنطی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ ع رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ- أُصَلِّیهِمَا قَبْلَ الْفَجْرِ أَوْ بَعْدَ الْفَجْرِ فَقَالَ- قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع احْشُ بِهِمَا صَلَاةَ اللَّیْلِ- وَ صَلِّهِمَا قَبْلَ الْفَجْرِ.(۱)

صحیحه زراره: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ قَبْلَ الْفَجْرِ أَوْ بَعْدَ الْفَجْرِ- فَقَالَ قَبْلَ الْفَجْرِ إِنَّهُمَا مِنْ صَلَاهِ اللَّیْلِ- ثَلَاثَ عَشْرَهَ رَکْعَهً صَلَاهُ اللَّیْلِ- أَ تُرِیدُ أَنْ تُقَایِسَ لَوْ کَانَ عَلَیْکَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَ کُنْتَ تَطَوَّعُ إِذَا دَخَلَ عَلَیْکَ وَقْتُ الْفَرِیضَهِ- فَابْدَأْ بِالْفَرِیضَهِ.(۲)

و در این مطلب بحثی نیست.

أما اگر همراه نماز شب خوانده نشود یا باید نافله فجر را بعد از طلوع فجر خوانده شود و یا قُبیل طلوع فجر خوانده شود وگرنه دیگر نافله فجر صدق نخواهد کرد بلکه نافله شب خواهد شد. و فرموده است مؤیّد این مطلب، رواین محمد بن مسلم است که سند آن محمد بن حمزه بن بیض است که به خاطر آن سندش ضعیف شده است: وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَمْزَهَ بْنِ بِیضٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ أَوَّلِ وَقْتِ رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ- فَقَالَ سُدُسُ اللَّیْلِ الْبَاقِی.(۳)

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۵، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح۶، ط آل البیت.

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۴، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح۳، ط آل البیت.

۳- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۵، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح۵، ط آل البیت.

ایشان در وجه تأیید، فرموده است: انتهای شب با طلوع خورشید است و اگر شب دوازده ساعت باشد یک ششم آن دو ساعت می شود و یک ساعت و ربع تا یک ساعت و نیم ما بین طلوعین است و بقیه دو ساعت، قبل طلوع فجر می شود یعنی سه ربع تا نیم ساعت قبل از طلوع فجر می توان نافله فجر را خواند.

مرحوم خویی در ادامه فرموده اند:

اگر قُبیل طلوع فجر، نافله فجر را بخواند اشکالی ندارد و دلیل آن صحیحه زراره است:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع الرَّکْعَتَانِ اللَّتَانِ قَبْلَ الْغَدَاهِ- أَیْنَ مَوْضِعُهُمَا فَقَالَ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ- فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الْغَدَاهِ.(۱) این روایت نه تنها جواز تقدیم نافله صبح بر طلوع فجر را می رساند بلکه أفضلیّت آن را هم می رساند و موضع نافله فجر را مشخّص می کند.

البته ایشان فرموده اند: دو روایت صحیحه دیگر هم داریم که از آن ممکن است أفضلیّت تأخیر نافله فجر از طلوع فجر استفاده شود:

صحیحه عبدالرحمن بن حجّاج: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ وَ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّهِمَا بَعْدَ مَا یَطْلُعُ الْفَجْرُ.(۲)

صحیحه یعقوب بن سالم: وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ سَالِمٍ الْبَزَّازِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّهِمَا بَعْدَ الْفَجْرِ وَ اقْرَأْ فِیهِمَا- فِی الْأُولَی قُلْ یَا أَیُّهَا الْکَافِرُونَ- وَ فِی الثَّانِیَهِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ.(۳)

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۵، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح۷، ط آل البیت.

۲- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۷، أبواب مواقیت، باب ۵۱، ح۵، ط آل البیت.

۳- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۷، أبواب مواقیت، باب ۵۱، ح۶، ط آل البیت.

این دو روایت أمر می کنند که نافله فجر را بعد از طلوع فجر بخوان و صحیحه زراره گفت أین موضعهما که امام فرمود قبل طلوع الفجر و تعارض و تساقط می کنند. مرحوم خویی فرموده اند ما تعارض و تساقط را قبول نداریم. (و بر فرض تساقط کنند مرحوم خویی با أمر به نافله فجر قبل از اذان صبح به معنای مشروع بودن آن مشکلی ندارد و این تعارض، اگر مشکلی داشته باشد با أفضلیّت دارد.)

ولی آقای خویی فرموده اند: تعارض هم نمی کنند زیرا:

أولاً شاید این دو صحیحه راجع به فریضه فجر باشند یعنی نماز صبح را بعد از طلوع فجر بخوان و ضمیر ذکر نشده است. بله مرحوم شیخ طوسی و أصحاب حدیث این دو روایت را در نوافل ذکر کرده اند ولکن فهم آن ها برای ما حجّت نیست و شاید این دو روایت صحیح ناظر به فریضه باشند.

و ثانیاً بر فرض این دو روایت در مورد نافله صبح باشد صحیحه زراره صریح در أفضلیّت تقدیم است لذا قرینه می شود که این دو روایت را بر جواز حمل کنیم.

مناقشه

انصاف این است که تا این جا، این فرمایش اشکال دارد:

أمّا وجهی که ایشان به عنوان مؤیّد ذکر کردند صحیح نیست زیرا:

این روایت قطع نظر از ضعف سند، ظاهر آن، یک ششم «شبِ تا طلوع فجر» است نه «شبِ تا طلوع شمس». و هر چند ما انتهای شب را با طلوع شمس بدانیم ولی نوافل و فرائض بر شب و روزی توزیع شده اند که حدّ آن طلوع فجر است و این را نمی شود انکار کرد. حال شما در بحث های دیگر تأمّل دارید که طلوع شمس آخر شب است و یا طلوع فجر آخر شب است و استظهار شما این است که طلوع شمس آخر شب است خلافاً للمشهور، أمّا وقتی راجع به نوافل شب و روز صحبت می شود، ظاهر در «شب تا طلوع فجر» است.

و صحیحه که می گفت: «إنهما من نافله اللیل» آیا صحیح است که بگوییم شبهه بوده که نافله فجر، نافله ی «روز بعد از طلوع آفتاب» است! بلکه نافله شب یعنی «نافله شب تا قبل از طلوع فجر» و گرنه نافله شب تا طلوع شمس گفتن ندارد و معلوم است که وقت نافله صبح بعد از طلوع شمس نیست.

أمّا نسبت به دلیل أصلی هم دو اشکال وجود دارد:

اشکال أول این است که: در نافله الفجر نیامده است که مقارن با فجر باشد بلکه نافله صلاه فجر است که اسم آن را نافله فجر گذاشته است یعنی نافله ای که مربوط به فریضه صبح است و ربطی به فجر ندارد مثل نافله مغرب و نافله ظهر و نافله عصر و وتیره العشاء که به معنای نافله فریضه مغرب و فریضه ظهر و نافله فریضه عصر و نافله فریضه عشاء است و در روایات این نوافل به فریضه اضافه شده است. وقتی گفته می شود «نافله الفجر» بیش از این ظهور ندارد که نافله نماز صبح مراد است که هر زمانی می توان خواند.

و اگر می گویید که نافله الفجر به معنای نافله زمان فجر باشد نه نافله صلاه الفجر می گوییم که مسامحه عرف فایده ندارد و عرف دقیق به نافله قبل از طلوع فجر نافله فجر نمی گوید بلکه نافله سحر خواهد بود. و ظاهر نافله الفجر این است که مقارن حقیقی فجر، نافله را بخوانیم. و گرنه نافله لیل را باید بتوانیم قُبیل غروب آفتاب بخوانیم یا نافله ظهر را قبل از اذان ظهر بخوانیم و بگوییم نافله الظهر است.

اشکال دوم این است که:

شما فرمودید این دو روایت با صحیحه زراره تعارض ندارد زیرا شاید دو روایت مربوط به نماز صبح باشد:

می گوییم آیا کسی توهّم می کند و احتمال می دهد که نماز صبح را باید قبل از طلوع فجر بخواند که حضرت می فرماید: «صلّهما بعد الفجر». چه أهل سنّت و چه شیعه، بعد از فجر صادق نماز صبح را می خوانند لذا توهّمی نبوده تا حضرت بفرمایند صلّهما بعد الفجر. و این که فجر کاذب را با فجر صادق اشتباه می کنند بحث دیگری است.

أما این که فرمود: این دو دسته جمع عرفی دارد و صلّهما بعد الفجر را بر ترخیص حمل می کنیم و صحیحه زراره، صلهما قبل الفجر را بر أفضلیّت حمل می کنیم؛

عرفی نیست زیرا در هر دو أمر وجود دارد و اگر توهّم حظر وجود دارد که نافله فجر را قبل از اذان صبح بخواند و بعد از اذان صبح نباید بخواند، توهّم لزوم هم وجود دارد که باید نافله را بعد از طلوع فجر بخواند و قبل از اذان فجر احتمال می دهد که نافله فجر مشروع نباشد زیرا عامّه، نافله فجر را بعد از اذان می دانند و می گویند نباید نافله فجر را قبل از طلوع فجر خواند.

بله جواب سوم مرحوم خویی صحیح می باشد که:

وقتی عامّه تقدیم نافله فجر بر اذان صبح را مشروع نمی دانستند این دو صحیحه «عبدالرحمن بن حجّاج و یعقوب بن سالم » را بر تقیّه حمل می کنیم و قرینه حمل بر تقیّه روایت علی بن أبی حمزه است که ما با استصحاب وثاقت قبول کردیم: زیرا شیخ طوسی در عدّه می گوید: عملت الطائفه بما رواه علی بن أبی حمزه البطائنی. و این بحث مربوط به بعد از وقف است و بحث در این است که واقفی بودن مانع از إخذ حدیث نیست اذا کان متحرّزاً عن الکذب و علی بن أبی حمزه شخص منحرفی بود و در کتاب الغیبه دارد که أصابه فتنهٌ و یا این که حبّ دنیا باعث شد که امامت امام رضا علیه السلام را انکار کند زیرا سی هزار درهم نزد او بود و اگر اقرار به امامت امام رضا می کرد باید این پول را به او می داد لذا ادّعا کرد که امام کاظم علیه السلام زنده است و در ابتدا گفت که بعد از هفت ماه بر می گردد و وقتی این مدّت گذشت و بر نگشت امام رضا علیه السلام فرمود: فما استبان لکم کذبه.

در مقابل ابن فضّال می گوید کذّاب ملعون. و فما استبان لکم کذبه را هم در کنار این جمله قرار دهید. البته توجیه این کلام این است که این حرف بطائنی که امام کاظم زنده است و بعد از هفت ماه بر می گردد دروغ است.

و ما گفتیم تضعیف ابن فضّال با توثیق شیخ طوسی تعارض می کند و چون وثوق به حسن ظاهر و وثاقت علی بن أبی حمزه در سابق داشته ایم وثاقت او را استصحاب می کنیم.

وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَم عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَتَى أُصَلِّي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ- قَالَ فَقَالَ لِي بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ- قُلْتُ لَهُ إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ ع أَمَرَنِي- أَنْ أُصَلِّيَهُمَا قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ- فَقَالَ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّ الشِّيعَةَ أَتَوْا أَبِي مُسْتَرْشِدِينَ- فَأَفْتَاهُمْ بِمُرِّ الْحَقِّ وَ أَتَوْنِي شُكَّاكاً فَأَفْتَيْتُهُمْ بِالتَّقِيَّةِ.(۱)

حضرت می فرماید: وقتی از پدرم از زمان نافله فجرسؤال می کردند دنبال کشف حقّ بودند و لذا امام باقر علیه السلام تقیّه نکرد و مرّ حق را بیان کرد. ولی من ابتدای کارم هست و شیعه که هنوز به اطمینان نرسیده که امام بعدی چه کسی است برای این که آزمایش کند که امام بعدی، امام صادق علیه السلام است یا زید بن زید بن علی بن حسین است شاکّ پیش من می آمدند. و نه فقط پیش امام معصوم، بلکه پیش مدّعی های دیگر هم می رفتند و آن ها را هم آزمایش می کردند.

(یا مثلاً زمان امام کاظم علیه السلام که فرزند سوم امام صادق بود همین آزمایشات صورت می گرفت که برخی اسماعیل فرزند أول را قبول کردند و اسماعیلیه شدند و اسماعیل زمان امام کاظم از دنیا رفت ولی اسماعیلیه او را زنده می دانند و می گویند ظهور خواهد کرد. فرزند دوم امام صادق عبدالله أفطح است که یک عدّه فطحی شدند که او هم زیاد عمر نکرد و حدود هفتاد روز عمر کرد. بعد از عبدالله أفطح همه به امام صادق برگشتند یا از فطحی بودن دست برداشتند و توبه کردند به این خاطر که پیش عبدالله أفطح می رفتند و از او سؤال می کردند و می دیدند که چیزی نمی داند ولی پیش امام صادق علیه السلام می رفتند و می دیدند که بحر علم است، و یا مثل عمّار ساباطی امام کاظم علیه السلام را امام هشتم می دانستند و کسانی که بر فطحی بودن باقی ماندند از این دسته است که امام کاظم را امام هشتم می دانند.)

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۴، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح ۲، ط آل البیت.

و لـذا امـام صـادق علیه السـلام را آزمایش کردنـد و امام هم درست جواب داد ولی با شـکل بنـدی تقیّه جواب داد که بعـد از طلوع فجر نمـاز بخوان. زیرا نماز نافله فجر بعـد از طلوع فجر را که فرد مشـروع است بیان کرد و أفضل را بیان نکرد، و تقیّه در این امور أسهل است.

(مثـل این که وقتی برای تبلیغ مـاه رمضـان به شـهر ها و روسـتاها می رویـد: روز های أول پیرمرد های مسأله دان که سال های متمادی مسأله یاد گرفته انـد اگر سؤال کننـد که آیا می توان غسل جمعه را شب شـنبه قضا کرد یا بایـد شـنبه بعد از طلوع فجر قضـا کرد. اگر فتوای آقـای سیسـتانی را برایش بگویی که از ابتـدای شب شـنبه می توانی غسـل جمعه کنی. فکر می کننـد که حاجاقا مسأله بلـد نیست و دیگر تا آخر ماه رمضان هر چه بگویی گوش نمی کننـد. ولی اگر ابتـدا فتوای مشـهور را بگویی که بعد از طلوع فجر روز شنبه قضای غسل را به جا بیاورید درست گفته اید.)

خلاصه این که: «صلّهما بعد الفجر» حمل بر تقیّه می شود و أفضل این است که قبل از طلوع فجر نافله فجر را بخواند. و این که نافله صبح بعد از اذان صبح قضا باشد محتمل نیست.

نظر استاد

حـال بحث در این است که: این که می گـوییم قبـل از طلـوع فجر نمـاز نـافله فجر أفضـل است قبـل از طلوع فجر به چه مقـدار صادق است. روایاتی داریم که می گوید نافله فجر را قبل از فجر بخوان؛

صحیحه محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ صَلِّ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ قَبْلَ الْفَجْرِ وَ بَعْدَهُ وَ عِنْدَهُ.(۱)

ص: ۱۱۸۸

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۸، أبواب مواقیت، باب۵۲، ح۱، ط آل البیت.

صحیحه زراره: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع الرَّكْعَتَانِ اللَّتَانِ قَبْلَ الْغَدَاهِ- أَیْنَ مَوْضِعُهُمَا فَقَالَ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ- فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الْغَدَاهِ.(۱)

قبـل از طلوع فجر، انصـراف به قبـل قریب دارد و شامل فصل طویل نمی شود و لـذا دلیلی بر مشـروعیّت خوانـدن نافله فجر قبل بعید طلوع فجر نداریم. همان که گفتند که نیم ساعت قبل از اذان صـبح اگر نافله را بخواند عرفاً صلّهما قبل طلوع الفجر صادق است.

تـذکّر: در جمله «نوافل المغرب بعـد المغرب» گفتیم ظهوری در بعدیّت قریب ندارد و شامل فصل طویل می شود و تنها ترتیب را می رسانـد که بر خلاف نوافل ظهر که قبل از نماز ظهر است، نوافل مغرب بعد از نماز مغرب است و در تحدید زمانی ظهور نـدارد ولی در محل بحث صلّ رکعتی الفجر قبل الفجر و بعـده و عنـده ظهور در تحدیـد زمانی دارد و لذا دلیلی بر مشـروعیّت نافله فجر در قبل بعید فجر نداریم و اطلاقی در أدله هم نداریم که بگوییم وقت نافله فجر از ابتدای شب است.

منتهای وقت نافله صبح

أما راجع به منتهای وقت نافله فجر صحیحه علی بن یقطین می گوید:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ عَنْ أَخِیهِ الْحُسَیْنِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الرَّجُلِ لَا یُصَلِّی الْغَدَاهَ- حَتَّی یُسْفِرَ وَ تَظْهَرَ الْحُمْرَهُ وَ لَمْ یَرْكَعْ رَكْعَتَیِ الْفَجْرِ- أَ یَرْكَعُهُمَا أَوْ یُؤَخِّرُهُمَا قَالَ یُؤَخِّرُهُمَا.(۲)

۱- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۵، أبواب مواقیت، باب۵۰، ح۷، ط آل البیت.

۲- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۶، أبواب مواقیت، باب۵۱، ح۱، ط آل البیت.

حمره مشرقیه ظاهر شده و نافله فجر را نخوانده است: حضرت أمر کرد که نافله فجر را تأخیر بیندازد.

مرحوم خویی فرموده است: از این روایت استفاده می شود که ارتکاز سائل این بوده که تا طلوع حمره مشرقیه برای نافله فجر فرصت دارد.

به نظر ما: اگر دو رکعت به طلوع حمره مشرقیه مانده باشد و نافله فجر را بخواند نماز صبح بعد از طلوع حمره مشرقیه می شود: از روایت استفاده نمی شود که این فرض هم مشروع است. راوی سؤال کرد که شخصی از خواب بیدار شد و طلوع حمره مشرقیه شده بود در حالی که نافله صبح را نخوانده بود این شخص چه کند. و حکم صورتی که دو رکعت مانده به طلوع حمره مشرقیه بیدار شود را بیان نکرد و شاید حکم این صورت این باشد که نافله فجر را نخواند زیرا نماز صبح را نباید از طلوع حمره مشرقیه ولو به لحاظ وقت فضیلت تأخیر انداخت.

ما از ارتکاز سائل نمی توانیم استفاده کنیم که دو رکعت قبل از طلوع حمره مشرقیه، نافله فجر مشروع است. ولی روایاتی داریم که وقت فضیلت صبح را به طلوع حمره مشرقیه تحدید می کند که به ضمیمه آنچه در نافله ظهر و عصر بود که لاتطوّع فی وقت الفریضه، به مناسبت حکم و موضوع استفاده می شود که اگر دو رکعت به طلوع حمره مشرقیه مانده است نافله صبح را نخواند و نماز صبح را بخواند.

وقت نافله صبح /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وقت نافله صبح /اوقات رواتب /کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

ص: ۱۱۹۰

ابتدای وقت نافله صبح

بحث راجع به وقت نافله صبح از حیث مبدأ وم منتهای وقت بود:

راجع به مبدأ وقت، مشهور و نیز صاحب عروه، قائل شدند: کسی که نافله صبح را همراه نماز شب نمی خواند مبدأ نافله فجر از فجر کاذب است و تا طلوع حمره مشرقیه ادامه دارد.

نظر آقای سیستانی

آقای سیستانی فرموده اند:

مبدأ نافله فجر از ابتدای وقت نماز شب است هر چند نماز شب خوانده نشود. وقتی به اندازه خواندن نماز شب از ابتدای وقت نماز شب گذشت وقت نافله فجر شروع می شود. و ایشان قائل است که وقت نماز شب حتّی در حال اختیار از ابتدای شب شروع می شود و معنایش این می شود که حدود ده دقیقه بعد از نماز مغرب می تواند نافله صبح را بخواند و این، مطلب بعیدی است ولی ظاهر کلام ایشان همین است.

ما وجهی برای فرمایش ایشان پیدا نکردیم زیرا روایات تعبیر به «احش بهما صلاه اللیل» دارد یعنی نافله فجر را در کنار نماز شب قرار بده و خود نماز شب را مطرح کرد و وقت نماز شب را مطرح نکرد.

و اگر ایشان می فرماید: «صلّهما قبل الفجر» اطلاق دارد و از ابتدای شب «قبل الفجر» صادق است:

می گوییم: این مطلب بعید است و اگر مطلق باشد وجهی برای تقیید آن به بعد از مضیّ مقدار رکعات نماز شب وجود ندارد و باید از ابتدای اذان مغرب بتوان نافله صبح را خواند.

و ایشان نفرمود ابتدا نماز شب بخواند و بعد نافله صبح را بخوان و کسی هم نگفته است که نافله صبح باید بعد از نماز شب باشد (و مشهور هم می گویند اگر نماز شب را بخوانی می توانی نافله فجر را بعد از نماز شب هر زمانی که باشد، بخوانی و اگر نماز شب را نخوانی از ابتدای طلوع فجر کاذب می توانی نافله فجر را بخوانی). بلکه ایشان می فرماید به اندازه وقت نماز شب در ابتدا استثناء می شود: «مبدأ وقتها أول وقت صلاه اللیل بعد مضیّ مقدار یفی بأدائها».

نظر استاد

به نظر ما:

با توجّه به روایت محمّـد بن مسـلم که وقت نافله فجر را بیان کرد می گوییم: ابتـدای شب تا طلوع فجر را، محاسـبه می کنیم و مثلاً اگر دوازده ساعت باشـد دو ساعت قبل از طلوع فجر، وقت نافله فجر است البته برای کسـی که نماز شب نخواند و این قید را توضیح خواهیم داد.

روایت محمد بن مسلم

وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَمْزَهَ بْنِ بِیضٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ أَوَّلِ وَقْتِ رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ- فَقَالَ سُدُسُ اللَّیْلِ الْبَاقِی.(۱)

می گوییم ابتدای شب تا طلوع فجر را، محاسبه می کنیم و مثلاً اگر دوازده ساعت باشد دو ساعت قبل از طلوع فجر، وقت نافله فجر است البته برای کسی که نماز شب نخواند و این قید را توضیح خواهیم داد.

بررسی سندی

در سند روایت محمد بن مسلم «محمد بن حمزه بن بیض» است که گفته شده است توثیق ندارد ولی در استبصار بر خلاف تهذیب «مخلّد بن حمزه بن بیض» نقل کرده است؛ مخلّد بن حمزه بن بیض در تهذیب و استبصار مروی عنه صفوان است. روایتی وجود دارد که صفوان می گوید من از محمد بن مسلم به واسطه مخلّد بن حمزه بن بیض نقل می کنم. که صفوان و بزنطی و ابن أبی عمیر ممن عرفوا بأنّهم لا-یروون و لایرسلون إلا-عن ثقه در مورشان توسّط شیخ وارد شده است لذا مشایخ صفوان توثیق می شوند.

ولی مشکل این است که:

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۵، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح۵، ط آل البیت.

شایـد نسـخه تهـذیب یعنی محمّـد بن حمزه صـحیح باشـد و محمد بن حمزه در رجال شـیخ طوسـی ترجمه شده است: الحنفی الکوفی: و وقتی در تهـذیب «محمّـد بن حمزه» آمـده است و در رجال هم «محمّد بن حمزه» را ذکر کرده است چگونه بگوییم استبصار درست نقل کرده است تا با توثیق مشایخ صفوان مشکل را حلّ کنیم.

جواب این است که:

اگر در رجال شیخ طوسی مخلّد ترجمه شده بود می گفتیم این ها دو برادر اند ولی در رجال شیخ عنوان مخلّد ذکر نشده است و تنها محمّـد بن حمزه ترجمه شـده است. و در این جا اسـتبصار مخلّـد و در تهذیب محمّد گفته است و در یک روایت دیگر، هم تهذیب و هم اسـتبصار هر دو مخلّد ذکر کرده اند و فقط همین دو روایت از این شـخص نقل شده است، و خیلی بعید است که این دو راوی را داشـته باشـیم و هر دو از محمد بن مسـلم نقل کنند ولی رجال شـیخ تنها از محمّد یاد کند و اسمی از مخلّد نبرد لـذا قرینه می شود که یا محمّـد تصـحیف مخلّـد است و یا برعکس ولی وثوق حاصل می شود که این دو، یک نفر انـد و اگر یک نفر باشند صفوان با نقلش از مخلّد بن حمزه این شخص را توثیق کرده است لذا سند با این بیان تصحیح می شود.

بررسی دلالی

و دلالت آن هم خوب است:

زیرا ظـاهر کمـا این که مرحوم اسـتاد در کتـاب خود فرموده انـد این است که لیل تا طلوع فجر حساب می شود لـذا حـدود دو ساعت قبل از طلوع فجر وقت نافله فجر شـروع می شود (البته اسـتاد سـند روایت را قبول ندارند ولی ما سند را تمام می دانیم و می شود به مضمون روایت فتوا داد) نه این که تا طلوع شمس محاسبه شود که آقای خویی فرموده اند.

ص: ۱۱۹۳

و در این جا اشکالی پیش می آید که:

این روایت می گوید: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ أَوَّلِ وَقْتِ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ- فَقَالَ سُدُسُ اللَّيْلِ الْبَاقِي با روایات دیگر که می گفت: احش بهما صلاه اللیل حشواً مثبتین اند و چرا ملتزم شدید که دسّ نافله فجر در نماز شب باعث می شود که از ابتدای وقت نماز شب، می توان نافله فجر را خواند زیرا خلاف روایت محمّد بن مسلم است و نهایت روایاتِ احش بهما صلاه اللیل حشواً، به اطلاق می گفت که هر گاه نماز شب خواندی ولو در ابتدای شب، نافله فجر را بخوان و این روایت می گوید أَوَّلِ وَقْتِ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ- فَقَالَ سُدُسُ اللَّيْلِ الْبَاقِي. لذا این روایت اطلاق روایت احش بهما صلاه اللیل حشواً را تقیید می زند.

بر فرض در جایی که نماز شب می خوانیم و قبل از سدس الباقی باشد با هم تعارض کنند، تساقط می کنند و باید به أصل أولی رجوع می کنیم که مرحوم خویی فرمود نافله الفجر ظهور در نافله ی قریب به فجر دارد ولی ما گفتیم «نافله الفجر» چنین ظهوری ندارد و شاید مراد از «نافله الفجر» نافله صلاه الفجر باشد.

و لکن می گوییم اطلاقی در أدله نافله فجر نیست که از أول شب را شامل شود: صلّ بهما قبل طلوع الفجر نسبت به قبل بعید، اطلاق ندارد.

بله اگر کسی بگوید وقتی ما دلیل بر خلاف پیدا نکردیم به أصل برائت رجوع می کنیم و در مورد تعارض، تمسّکاً به أصل برائت، نافله فجر را بعد از نماز شب می خوانیم:

می گوییم ما با جریان برائت مشکلی نداریم ولی کسانی که برائت در مستحبّات را قبول ندارند چه می کنند.

ص: ۱۱۹۴

بعـد از تعـارض اگر أصـل برائت را قبول نـداشتیم و یـا مثـل آقای خویی گفتیم که «صلّ قبله» ظهور در قبل قریب دارد یا نافله الفجر ظهور در قبـل قریب دارد و گرنه نـافله الفجر صـدق نمی کنـد، که دیگر به أصـل برائت نمی توان رجوع کرد زیرا آقای خویی دلیل لفظی اقامه می کند که نافله فجر قبل از قریب به طلوع فجر مشروع نیست.

و فقط ایشان به اطلاق احش بهما صـلاه اللیل حشواً تمسّک کرد کما علیه المشـهور، که اگر ما سـند روایت محمد بن مسلم را تمـام بـدانیم و با احش بهما تعارض کنـد: کسـی که می گویـد أصل أولی عـدم مشـروعیت نافله فجر است بایـد به أصل أولی رجوع کند که نافله الفجر و قبل الفجر صدق نمی کند. ولی ما می توانیم به أصل برائت رجوع کنیم و با أصل برائت مشـکل را حلّ کنیم.

وجه شروع نافله صبح از فجر کاذب

مشهور گفته اند وقت نافله فجر از طلوع فجر کاذب است:

وجه این کلام برای ما روشن نشـد و سدس اللیل الباقی مساوق با طلوع فجر کاذب نیست و حدود دو ساعت قبل از اذان صـبح است و مشهور آخر شب را طلوع فجر می دانند نه طلوع شمس.

ولی ممکن است توجیهی برای کلام مشهور ذکر شود که:

مشـهور میان «صلّهما قبل الفجر» و «صلّهما بعد الفجر» جمع کرده اند که خطاب أول را بر قبل از فجر صادق و خطاب دوم را بر بعد از فجر کاذب حمل کرده اند.

و لکن این جمع، عرفی نیست:

زیرا ظاهر «الفجر» فجر صادق است. در روایات طلوع فجر تعریف کردنـد که فجر، بیاض معترض است و می گوید فجر صادق را با فجر کاذب اشتباه نگیر ولی ظهور عرفی فجر در فجر صادق است.

منتهای وقت نافله صبح

راجع به منتهای وقت نافله فجر مشهور قائل شده اند که تا طلوع حمره مشرقیه ادامه دارد:

صحیحه علی بن یقطین (امتداد نافله صبح تا طلوع حمره مشرقیه)

مستند آن صحیحه علی بن یقطین است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الرَّجُلِ لَا يُصَلِّي الْغَدَاةَ- حَتَّى يُسْفِرَ وَ تَظْهَرَ الْحُمْرَةُ وَ لَمْ يَرْكَعْ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ- أَ يَرْكَعُهُمَا أَوْ يُؤَخِّرُهُمَا قَالَ يُؤَخِّرُهُمَا.(۱)

که مفادش این بود که اگر کسی تا طلوع حمره مشرقیه نافله صبح را نخواند نافله صبح را از نماز صبح تأخیر بیندازد.

و ظاهر يؤخّرهما انصافاً ارشاد به عدم مشروعیّت نافله فجر بعد از طلوع حمره مشرقیه است.

بررسی مناقشه آقای سیستانی

و این که آقای سیستانی فرموده اند تا طلوع آفتاب وقت نافله فجر ادامه دارد:

از این روایت استفاده نمی شود زیرا يؤخّرهما أفضليّت را، که بهتر باشد الآن نماز صبح خوانده شود، نمی رساند و أفضليّت خلاف ظاهر است و يؤخّرهما به تأخیر أمر می کند و از این که نافله فجر خوانده شود نهی می کند و ظاهر نهی عزیمت است نه کراهت و رخصت. يؤخّرهما ارشاد به عدم مشروعیّت نافله فجر بعد از طلوع حمره مشرقیه دارد.

استدلال مرحوم خویی به «صلاه الفجر» و «قبل الفجر»

مرحوم خویی در وجه این که نافله فجر تا طلوع حمره مشرقیه ادامه دارد فرمودند:

صلاه الفجر یعنی نافله در هنگام فجر نه نیم ساعت بعد از طلوع فجر. لذا نمی توان بعد از طلوع حمره نافله فجر را خواند. و روایتی که می گفت قبل الفجر و عنده و بعده شامل بعديّت و قبليّت طویل نمی شود یعنی نافله باید حوالی اذان صبح خوانده شود. و قبل از طلوع حمره مشرقیه هم هر چند نافله الفجر صدق نمی کند ولی در صحیحه علی بن یقطین در ارتکاز سائل این بود که می شود نافله فجر را قبل از طلوع حمره مشرقیه خواند و امام هم ارتکاز سائل را تأیید کرد و تنها برای بعد از طلوع حمره مشرقیه فرمود: يؤخّرهما.

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۶، أبواب مواقیت، باب۵۱، ح۱، ط آل البیت.

مناقشه

و لکن این وجه هم ناتمام است:

بر فرض مراد از «نافله الفجر» نافله صلاه فجر نباشد که ما احتمال می دادیم، و نافله وقت فجر باشد: در صدق نافله الفجر همین کافی است که مبدأ وقت نافله فجر از طلوع فجر است مثل نافله الظهر و صلاه الظهر که مبدأ نافله ظهر، وقت ظهر است و مبدأ وقت نافله مغرب، مغرب است و خود شما فرمودید که وقت نافله مغرب تا نیمه شب ادامه دارد و نگفتید که نافله المغرب انصراف به حوالی مغرب دارد. و لذا انصرافی وجود ندارد و معنای عرفی نافله الفجر این است که مبدأ نافله فجر از زمان فجر باشد.

تذکّر: صحیحه علی بن یقطین است موردش کسی است که فریضه صبح را نخوانده است. و بحث ما در کسی است که می خواهد قبل از فریضه صبح نافله صبح را بخواند که مشهور می گویند تا طلوع حمره وقت دارد. و در خود صحیحه آمده است بعد از فریضه صبح می توانی نافله صبح را بخوانی و نگفت که بعد از طلوع شمس بخوان.

ما در بدأت بالفریضه و ترکت النافله می گفتیم وقتی سایه به اندازه ذراع شد نافله مشروع نیست و باید فریضه ظهر خوانده شود. و می گفتیم که اطلاقی نداریم که بخواهیم بین نماز ظهر و قبل از فریضه عصر، نافله ظهر را بخوانیم. ولی در این جا اطلاق وجود دارد که: یؤخّرهما که می گوید از نماز صبح تأخیر بینداز یعنی هر زمان می خواهی بخوان.

مناقشه دوم در صحیحه علی بن یقطین (وجود معارض)

در مقابل صحیحه علی بن یقطین، روایاتی وجود دارد؛

وَ عَنْهُ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الرَّجُلُ يَقُومُ وَ قَدْ نَوَّرَ بِالْغَدَاةِ- قَالَ فَلْيُصَلِّ السَّجْدَتَيْنِ اللَّتَيْنِ قَبْلَ الْغَدَاةِ- ثُمَّ لْيُصَلِّ الْغَدَاةَ.(۱)

اگر شخص از خواب بیدار شود و ببیند که صبح روشن شده است: حضرت می فرماید ابتدا نافله صبح را بخواند و بعد نماز صبح را بخواند.

گفته می شود: روشن شدن صبح ملازم با ظهور حمره مشرقیه است لذا این روایات با هم تعارض می کند: روایت علی بن یقطین با روایت حسین بن أبی العلاء

جواب از مناقشه دوم

در جواب گفته می شود که روایت حسین بن أبی العلاء سنداً و دلالهً اشکال دارد:

مناقشه در سند روایت معارض

قاسم بن محمّد، مردّد بین اصفهانی و جوهری است و قاسم بن محمّد اصفهانی توثیق ندارد. قاسم بن محمّد جوهری توسّط ابن داوود حلّی توثیق شده است ولی ابن داوود از متأخّرین است و توثیقات ایشان، مثل توثیقات علّامه که اجتهادی است، اعتبار ندارد.

مرحوم خویی در این بحث فرموده است که قاسم بن محمّد جوهری در رجال کامل الزیارات است و چون مروی عنه حسین بن سعید، قاسم بن محمّد جوهری است معلوم می شود که قاسم بن محمّد در این روایت همان جوهری است. و در أول کامل الزیارات گفته است: که ما «ما وصل إلینا من طریق الثقات من أصحابنا» را نقل می کنیم و لکن مرحوم خویی از مبنای توثیق عامّ در رجال کامل الزیارات عدول کردند و تنها مشایخ بلاواسطه ابن قولویه را توثیق کرد و قاسم بن جوهری از رجال بلاواسطه نیست.

ص: ۱۱۹۸

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۷، أبواب مواقیت، باب۵۱، ح۴، ط آل البیت.

به نظر ما جواب از این اشکال این است که:

قاسم بن محمّد جوهری مرویّ عنه إبن أبی عمیر و صفوان از مشایخ ثقات است لذا قابل توثیق است: در کافی باب مولد أمیر المؤمنین علیه السلام حدیث ۶ و در تهذیب تفصیل أحکام نکاح جلد هفتم حدیث ۱۱۳۵. البته آقای خویی شهادت شیخ طوسی در عدّه را که ابن أبی عمیر و صفوان و بزنطی لایروون و لایرسلون إلا عن ثقه، را قبول ندارد ولی ما از اشکالات ایشان در اصول در بحث برائت جواب دادیم لذا سند این حدیث تمام است و اشکال سندی وارد نیست.

مرحوم استاد فرموده است:

قاسم بن محمّد جوهری از مشاهیری است که لم یرد فیه قدح

توضیح مبنای استاد این است که:

مشاهیر أفرادی بودند که اگر مشکل و قدحی داشتند از چشم رجال که نقّاد بودند، مخفی نمی ماند و حال که کسی قدحی در مورد این افراد ذکر نکرده است حسن ظاهر این افراد کشف می شود و حسن ظاهر أماره عدالت است و عدالت متضمّن وثاقت و تحرّز از کذب است.

به ایشان اشکال شد که: بر فرض از عدم ذکر قدح، اطمینان شخصی به حسن ظاهر پیدا شود (زیرا این فرمایش استاد قاعده تعبّدیّه نیست و اطمینان شخصی است) ولی این مطلب در مورد غیر إمامیه إثنی عشری جاری نیست زیرا حسن ظاهر و أماره بودن آن بر عدالت در این مورد مطرح نیست.

ایشان پاسخ دادند که: ما بیان خود را تغییر می دهیم: از عدم ذکر قدح در مورد مشاهیر ولو غیر إمامی، مستقیم وثاقت و تحرّز از کذب را کشف می کنیم و حسن ظاهر را از واسطه گری انداختند.

ص: ۱۱۹۹

ما البته إكثار روایت أجلّاء از یک شخص در أحکام الزامیه فقهیّه را قبول داریم که موجب علم به وثاقت این شخص نزد أجلّاء می شود. فرق إکثار با مبنای استاد را خواهیم گفت.

اشکال دلالی را در جلسه بعد مطرح می کنیم.

وقت نافله صبح /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وقت نافله صبح /اوقات رواتب /کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

منتهای وقت نافله صبح

بحث راجع به منتهای وقت نافله صبح بود که مشهور قائل شدند تا طلوع حمره مشرقیه ادامه دارد ولی برخی مثل آقای سیستانی وفاقاً للشهید الأول فی الذکری فرموده اند: وقت نافله فجر تا طلوع آفتاب وقت دارد.

مشهور به صحیحه علی بن یقطین استدلال کرده اند که: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ عَنْ أَخِیهِ الْحُسَیْنِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الرَّجُلِ لَا یُصَلِّی الْغَدَاهَ- حَتَّی یُسْفِرَ وَ تَظْهَرَ الْحُمْرَهُ وَ لَمْ یَرْکَعْ رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ- أَ یَرْکَعُهُمَا أَوْ یُؤَخِّرُهُمَا قَالَ یُؤَخِّرُهُمَا.(۱)

اگر تا طلوع حمره مشرقیه نافله صبح را نخواندی نافله صبح را تا بعد از نماز صبح تأخیر بینداز.

أدله امتداد وقت نافله صبح تا طلوع آفتاب

در مقابل این روایت، روایاتی ذکر شده است:

دلیل أول

روایت حسین بن أبی العلاء بود: وَ عَنْهُ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ أَبِی الْعَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع الرَّجُلُ یَقُومُ وَ قَدْ نَوَّرَ بِالْغَدَاهِ- قَالَ فَلْیُصَلِّ السَّجْدَتَیْنِ اللَّتَیْنِ قَبْلَ الْغَدَاهِ- ثُمَّ لْیُصَلِّ الْغَدَاهَ.(۲)

ص: ۱۲۰۰

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۶، أبواب مواقیت، باب۵۱، ح۱، ط آل البیت.

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۷، أبواب مواقیت، باب۵۱، ح۴، ط آل البیت.

گفته شده است که روشن شدن صبح «تنوّر الغداه» ملازم با ظهور حمره مشرقیه است.

این صحیحه می گوید با طلوع حمره مشرقیه باز می توانی نافله صبح را بخوانی، ولی صحیحه علی بن یقطین می گوید نافله را تأخیر بیندازد و بعد از نماز صبح بخواند، لذا با هم تعارض می کنند؛

جمع عرفی این است که بگوییم أفضل این است که بعد از طلوع حمره مشرقیه نافله صبح را نخوانید و فریضه صبح را بخوانید و بعد از فریضه، نافله صبح را بخوانید و صحیحه أبی العلاء را بر رخصت حمل کنیم که جایز است بعد از طلوع حمره مشرقیه و قبل از این که نماز صبح را بخوانی، نافله صبح را بخوانی.

اگر هم گفته شود که هر دو أمر می کند: یکی می گوید «یصلّهما» و دیگری می گوید «یؤخّرهما» و این قابل جمع عرفی نیست و لذا تعارض و تساقط می کنند باید به اطلاق أولی رجوع کنیم:

که آقای خویی فرمود: بعد الفجر در روایت «قبل الفجر و عنده و بعده» ظهور در بعدیّت قریب و حوالی طلوع فجر دارد لذا وقت نافله تا طلوع آفتاب ادامه ندارد و أصل أولی عدم مشروعیّت نافله فجر بعد از طلوع حمره مشرقیه می شود.

ولی ما این ظهور را قبول نکردیم و گفتیم «بعد الفجر» اطلاق دارد و عرفاً تا طلوع آفتاب «بعد الفجر» صدق می کند لذا فرمایش آقای سیستانی ثابت می شود.

مناقشه

ولکن مشکل این است که نوّر الغداه به معنای طلوع حمره مشرقیه نیست، بلکه قبل از طلوع حمره مشرقیّه، هوا روشن می شود و صحیحه حسین بن أبی العلاء می گوید وقتی هوا روشن شد می توانی نافله صبح را بخوانی و صحیحه علی بن یقطین می گوید به این شرط که طلوع حمره مشرقیه نشده باشد لذا جمع عرفی دارند و تعارض نمی کنند.

ص: ۱۲۰۱

لذا با استدلال به صحیحه حسین بن أبی العلاء نظر مشهور ابطال نمی شود.

شهید أول ره در ذکری به روایت دیگری برای امتداد وقت نافله صبح تا طلوع آفتاب نیز استدلال کرده است.

دلیل دوم

صحیحه سلیمان بن خالد: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ هِشَامٍ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّکْعَتَیْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ- قَالَ تَرْکَعُهُمَا حِینَ تَتْرُکُ الْغَدَاهَ إِنَّهُمَا قَبْلَ الْغَدَاهِ(۱)

شهید أول ره روایت را این گونه معنا می کند (و صاحب وسائل نیز این معنا را در حاشیه وسائل ذکر کرده اند(۲)): تأتی بنافله الفجر حین تترک الغداه یعنی تا زمانی که اگر دیگر نماز صبح را نخوانی نماز صبح ترک می شود وقت نافله ادامه دارد: یعنی تا زمان فوت فریضه صبح که دو رکعت مانده به طلوع آفتاب است، وقت نافله صبح ادامه دارد. (اتّفاقاً در صحیحه فضلاء راجع به قاعده حیلوله شبیه این تعبیر (زمان فوت و ترک فریضه)آمده است: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ وَ الْفُضَیْلِ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ: مَتَی اسْتَیْقَنْتَ أَوْ شَکَکْتَ فِی وَقْتِ فَرِیضَهٍ أَنَّکَ لَمْ تُصَلِّهَا- أَوْ فِی وَقْتِ فَوْتِهَا أَنَّکَ لَمْ تُصَلِّهَا صَلَّیْتَهَا- وَ إِنْ شَکَکْتَ بَعْدَ مَا خَرَجَ وَقْتُ الْفَوْتِ وَ قَدْ دَخَلَ حَائِلٌ- فَلَا إِعَادَهَ عَلَیْکَ مِنْ شَکٍّ حَتَّی تَسْتَیْقِنَ- فَإِنِ اسْتَیْقَنْتَ فَعَلَیْکَ أَنْ تُصَلِّیَهَا فِی أَیِّ حَالَهٍ کُنْتَ(۳) : وقت فوت فریضه زمان ضیق وقت است که اگر فریضه را نخوانی فریضه فوت می شود.)

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۶، أبواب مواقیت، باب۵۱، ح۲، ط آل البیت.

۲- (۴) لعل المراد حین تقدر علی ترک الغداه و تاخیرها و ذلک قبل الفجر أو بعده قبل أن یتضیق وقت الصبح. فتدبر (منه قده).

۳- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۸۳، أبواب مواقیت، باب ۶۰، ح۱، ط آل البیت.

و در ادامه روایت حضرت تعلیل کرد که «انهما قبل الغداه» معنا ندارد نافله صبح را بعد از نماز صبح بخوانی. بلکه نافله صبح قبل از نماز صبح است.

مناقشه مرحوم خویی

آقای خویی به شهید أول ره اشکال کرده اند که:

جمله «ترکعهما حین تترک الغداه» پنج نقل دارد:

۱-نسخه أول: «تترکهما حین تترک الغداه» که خود شهید أول در ذکری به آن اشاره می کند: قد روی سلیمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الرکعتین قبل الفجر؟ قال: «تترکهما- و فی خط الشیخ: ترکعهما- حین تترک الغداه، انّهما قبل الغداه»(۱)

تهذیب به خطّ شیخ نزد شهید أول موجود بود و بعد به شهید ثانی ره رسید و بعد به صاحب معالم رسید و در منتقی الجمان تصریح می کند که تهذیب به خطّ شیخ نزد من است.

۲-نقل دوم: «ترکعهما حین ترکع الغداه» که مرحوم فیض کاشانی در کتاب معتصم الشیعه نقل کرده است.

آقای خویی فرموده اند: اگر یکی از این دو نقل ثابت شود «تترکهما حین تترک الغداه-ترکعهما حین ترکع الغداه» مدّعای شهید أول ره ثابت می شود: معنای «تترکهما حین تترک الغداه» این است که: آخر وقت نافله فجر همان آخر وقت فریضه فجر است و معنای «ترکعهما حین ترکع الغداه» این است که: تا زمانی که وقت برای فریضه صبح باقی است برای نافله صبح هم وقت باقی است.

ولی ثابت نیست که این دو نقل درست باشد و سه نقل دیگر نیز وجود دارد:

۳- «ترکعهما حین تنزل الغداه»: یعنی نافله فجر را تا زمان نزول غداه اتیان می کنی و نزول نماز صبح معلوم نیست به چه معنا است: أول وقت نماز صبح است. شبیه آنچه در صحیحه زراره تعبیر کرد که وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ قَبْلَ الْفَجْرِ أَوْ بَعْدَ الْفَجْرِ- فَقَالَ قَبْلَ الْفَجْرِ إِنَّهُمَا مِنْ صَلَاهِ اللَّیْلِ- ثَلَاثَ عَشْرَهَ رَکْعَهً صَلَاهُ اللَّیْلِ- أَ تُرِیدُ أَنْ تُقَایِسَ لَوْ کَانَ عَلَیْکَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَ کُنْتَ تَطَوَّعُ إِذَا دَخَلَ عَلَیْکَ وَقْتُ الْفَرِیضَهِ- فَابْدَأْ بِالْفَرِیضَهِ.(۲) یعنی در این جا هم می گوید در زمانی که وقت غداه حلول می کند نافله صبح را بخوان و چون سؤال از رکعتین قبل الفجر بود لذا معنا این می شود که وقت نافله صبح تا اذان صبح ادامه دارد. و شاید هم روایت بگوید که امام علیه السلام سائل را ردع می کند که: نافله را قبل از فجر نخوان و از اذان صبح به بعد نافله فجر را بخوان و مضمون آن شبیه روایاتی است که تعبیر به «صلّهما بعد الفجر» می کردند. که طبق این احتمال هم استدلال شهید أول ره تمام نمی شود و امتداد وقت نافله فجر تا طلوع آفتاب استفاده نمی شود.

۱- (۶) ذکری الشیعه، شهید اول، ج۲، ص۳۷۹.

۲- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۴، أبواب مواقیت، باب ۵۰، ح۳، ط آل البیت.

این نقل سوم را منتقی الجمان جلد ۱ صفحه ۴۵۰ مطرح می کند و قبل از این حدیث، حدیث دیگری نقل می کند و در آخر آن می گوید متن این حدیث مضطرب است ولی این حدیث به خطّ شیخ است. و حدیث بعد همین حدیث است که: «ترکعهما حین تنزل الغداه».

۴-«ترکعهما حین تترک الغداه»: خود شهید أول در ذکری گفت که در تهذیب به خطّ شیخ این گونه است و در تهذیبی هم که الآن چاپ شده است به همین شکل است و در وسائل هم همین گونه نقل می کند.

که طبق این احتمال هم مدّعای شهید أول تمام نمی شود زیرا به این معنا است که: بعد از این که نماز صبح را ترک کردی یعنی وقتش فوت کرد و آفتاب طلوع کرد می توانی نافله فجر را بخوانی ولی بین الطلوعین که هنوز فریضه صبح را ترک نکرده ای نباید نافله صبح را بخوانی.

۵-نقل استبصار: «ترکعهما حین تنوّر الغداه»: یعنی نافله فجر را در هنگام نورانی شدن صبحگاه اتیان کن.

طبق این معنا هم مدّعای شهید أول ثابت نمی شود زیرا این روایت با حرف ما تنافی ندارد و مدّعای ما این است که بعد از طلوع آفتاب دیگر نافله را نخوان.

خلاصه این که مرحوم خویی می فرمایند این روایت پنج نقل دارد و دو نقل أول مدّعای شهید أول را ثابت می کند ولی معلوم نیست این دو نقل ثابت باشد.

جواب از مناقشه مرحوم خویی

انصاف این است که:

شهید أول در ذکری فرمود: «بخطّ الشیخ» که نقل چهارم بود: «ترکعهما حین تترک الغداه».

و نقل منتقی «ترکعهما حین تنزل الغداه» انصافاً معنای واضحی ندارد و این معنا که وقت غداه نزول و حلول کرد، عرفی نیست. و به احتمال قوی نسّاخ منتقی الجمان اشتباه کرده اند زیرا منتقی الجمان به خطّ صاحب معالم به ما نرسیده است. ولی شهید أول به این حدیث استدلال کرد و در تهذیب حدیث به همین شکل آمده است«ترکعهما حین تترک الغداه»، و هر کس هم بیان کرده به همین شکل بیان کرده است لذا به نظر می رسد نقل چهارم معتبر است.

و أما نسخه استبصار نیز وثوق نداریم که نسخه صحیح آن چه بوده است و این که چند نسخه استبصار را پیدا کرده اند و آن را چاپ کرده اند و به دست ما داده اند که حجّت شرعی نیست و باید وثوق پیدا کنیم و ما بعد از اختلاف نقل ها وثوق پیدا نمی کنیم ولی شهید أول در ذکری می گوید «ترکعهما حین تترک الغداه» به خطّ شیخ طوسی وجود دارد و به آن استدلال می کند و نمی توان گفت که مستنسخ ذکری اشتباه کرده است.

و أما این که مرحوم خویی فرموده است نقل رابع هم مدّعای شهید را ثابت نمی کند:

صحیح نیست زیرا «ترکعهما حین تترک الغداه» به این معنا است که تا زمانی که اگر نماز صبح را نخوانی دیگر نماز صبح ترک می شود نافله را بخوان یعنی تا زمان فوت نماز صبح، وقت نافله صبح ادامه دارد یعنی دو رکعت قبل از طلوع آفتاب را برای خود نماز صبح قرار بده، و غیر از این معنایی که بیان کردیم و صاحب وسائل در حاشیه وسائل مطرح نمود معنای عرفی دیگری نداریم.

لذا به نظر ما دلالت این روایت تمام است.

ولی دلالت صحیحه علی بن یقطین هم تمام بود که بعد از حمره مشرقیه نافله فجر را تأخیر بینداز و بعد از فریضه فجر بخوان لذا باید بین این دو روایت جمع کنیم:

آقای سیستانی می فرماید أفضل بعد از طلوع حمره مشرقیه این است که ابتدا فریضه خوانده شود و بعد نافله فجر خوانده شود ولی قبل از طلوع آفتاب هم می تواند ابتدا نافله فجر و بعد فریضه فجر را بخواند و مشروع است.

احتمالاً ایشان هم، صحیحه سلیمان بن خالد را قبول کرده است ولی بین این صحیحه و صحیحه علی بن یقطین به این نحو جمع کرده است.

ولی به نظر ما این جمع عرفی نیست زیرا یکی أمر و دیگری نهی می کند: «إئت بهما، لاتأت بهما» و جمع عرفی ندارد لذا تعارض و تساقط می کنند و ما که قائل به عام فوقانی بودیم (صلّهما قبل الفجر أو عنده أو بعده) بر اساس اطلاق «بعد الفجر» می گوییم تا طلوع آفتاب وقت نافله صبح ادامه دارد.

و ما به خاطر أصل أولی با فتوای مشهور مخالفت می کنیم و مثل شهید أول در ذکری می گوییم وقت نافله صبح تا طلوع آفتاب امتداد دارد.

تذکّر: ما در «قبل الفجر» گفتیم که شامل ابتدای شب نمی شود ولی تا یک ساعت «قبل الفجر» صادق است و لذا «بعد الفجر» هم تا یک ساعت و ربع بعد از اذان صبح صادق است.

بررسی دلالت مرسله اسحاق بن عمّار

روایت دیگر مربوط به منتهای وقت نافله صبح، روایت مرسله اسحاق بن عمّار است:

وَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْهُ ع قَالَ: صَلِّ الرَّکْعَتَیْنِ مَا بَیْنَکَ- وَ بَیْنَ أَنْ یَکُونَ الضَّوْءُ حِذَاءَ رَأْسِکَ- فَإِنْ کَانَ بَعْدَ ذَلِکَ فَابْدَأْ بِالْفَجْرِ.(۱)

دو رکعت نافله فجر را تا زمانی می توانی بخوانی که نور شب در مقابل تو باشد ولی اگر نور شب از بین رفت و هوا روشن شد دیگر نافله فجر نخوان و فریضه فجر را بخوان.

ص: ۱۲۰۶

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۷، أبواب مواقیت، باب۵۱، ح۷، ط آل البیت.

سند این روایت ضعیف است و مرحوم خویی فرموده اند اگر سند روایت خوب بود با بقیه روایات معارضه می کرد زیرا أَنْ یَکُونَ الضَّوْءُ حِذَاءَ رَأْسِکَ قبل از طلوع حمره مشرقیه است بلکه بعید نیست بگوییم قبل از روشن شدن هوا است.

و برای ما خیلی روشن نیست و بیان مجملی است و شاید أَنْ یَکُونَ الضَّوْءُ حِذَاءَ رَأْسِکَ مساوی با طلوع حمره مشرقیه باشد که منافات با نظر مشهور ندارد ولی با مذهب شهید أول در ذکری منافات دارد. البته اگر معارضه هم ایجاد می شد ما به اطلاق «بعده» رجوع می کنیم که شامل نافله صبح تا قُبیل طلوع آفتاب می شود.

ولی این که أفضل چیست: صحیحه زراره می گفت أفضل این است که نافله فجر قبل از اذان صبح خوانده شود و بعد از اذان فجر ابتدا فریضه را بخوان. و ابدأ بالفریضه بر مراتب فضل حمل می شود زیرا روایات دیگر می گفت تا زمانی که تنوّر صبح نشده است نافله صبح را می توانی بخوانی. و خود صحیحه علی بین یقطین دلالت دارد که بعد از طلوع حمره مشرقیه یؤخّرهما دارد و ظاهر آن این است که ارتکاز سائل بر این که می تواند قبل از طلوع حمره مشرقیه، نافله صبح را قبل از فریضه بخواند تأیید کرده است که حمل بر مراتب استحباب حمل می شود. و سکوت امام علیه السلام بیش از این دلالت ندارد که خواندن نافله فجر قبل از طلوع حمره مشرقیه فضیلتی دارد ولی این که أفضل باشد را نمی رساند. و شاید أفضل این باشد که بعد از اذان صبح ابتدا فریضه صبح و بعد نافله صبح را بخوانیم که مفاد صحیحه زراره است.

در جلسه قبل مطلبی بیان کردیم که: روایت محمد بن مسلم می گوید وقت نافله فجر سدس آخر شب است و اشکال کردیم که کسی که نماز شب را قبل از این زمان می خواند نمی تواند نافله فجر را بخواند.

ولی این اشکال جواب داده می شود به این بیان که: در موثّقه زراره می گوید: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ إِنِّي لَأُصَلِّي صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ أَفْرُغُ مِنْ صَلَاتِي- وَ أُصَلِّي الرَّكْعَتَيْنِ فَأَنَامُ مَا شَاءَ اللَّهُ- قَبْلَ أَنْ يَطْلُعَ الْفَجْرُ- فَإِنِ اسْتَيْقَظْتُ عِنْدَ الْفَجْرِ أَعَدْتُهُمَا.(۱)

بعد از نصف شب بلند شو و صلّ ثلاث عشر رکعات ۱۳ رکعت نماز شب بخوان و نماز شب ۱۳ رکعت نیست و دو رکعت آخر نافله فجر است و امام علیه السلام می فرماید: من این کار را انجام می دهم و می خوابم و بعد از طلوع فجر أعدتهما که بر استحباب اعاده حمل می شود.

از این روایت معلوم می شود که نافله فجر بعد از نیمه شب، در کنار نماز شب مشروع است و اختصاصی به سدس آخر شب ندارد.

منتهای وقت نافله صبح/ابتدای وقت نماز شب /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منتهای وقت نافله صبح/ابتدای وقت نماز شب /اوقات رواتب /کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

منتهای وقت نافله صبح

راجع به منتهای وقت نافله صبح عرض کردیم:

اگر صحیحه علی بن یقطین بدون معارض باشد ظاهر صحیحه این است که بعد از طلوع حمره مشرقیه مشروع نیست که نافله صبح را قبل از فریضه صبح بخوانیم. و عمده اشکال این بود که صحیحه سلیمان بن خالد در مقابل آن قرار دارد و مرحوم شهید به آن استدلال کرد که وقت نافله صبح تا طلوع آفتاب ادامه دارد:

۱- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۸، أبواب مواقیت، باب۵۱، ح۹، ط آل البیت.

شهید أول چنین فرمود: قد روی سلیمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الرکعتین قبل الفجر؟ قال: «تترکهما- و

فی خط الشیخ: ترکعهما- حین تترک الغداه، انّهما قبل الغداه»[(۱)]

ظاهراً مراد ایشان این است که هر چند خطّ شیخ «ترکعهما» است ولی این اشتباه است و معنا ندارد لذا ابتدا «تترکهما» نوشته است و بعد «بخطّ الشیخ ترکعهما» را ذکر کرده است:

«تترکهما حین تترک الغداه» معنایش روشن است: وقتی که دیگر نمی توانی فریضه صبح را بخوانی، نافله صبح را هم نمی توانی بخوانی یعنی وقت نافله صبح مثل فریضه صبح تا طلوع آفتاب ادامه دارد و انصافاً این معنا بعید نیست.

ولی اگر خطّ شیخ را در نظر بگیریم که «ترکعهما حین تترک الغداه» است باید معنای ظاهری برای خطّ شیخ پیدا کنیم و ما همانند صاحب وسائل در حاشیه وسائل این گونه معنا کردیم که: «ترکعهما إلی حین تفوت الغداه» یعنی نافله صبح را تا لحظ ای که دو رکعت به طلوع آفتاب باقی مانده بخوان که اگر در این زمان فریضه صبح را نخوانی نماز صبح فوت می شود. و لذا مثل شهید أول امتداد وقت نافله فجر تا طلوع آفتاب را استظهار کردیم.

ولی انصاف این است که این معنا هر چند محتمل است و معنای صحیحی غیر از این معنا، محتمل نیست ولی در حدّ استظهارِ عرفی، نیست و عبارت ابهام و پیچیدگی دارد. و صرف این که این عبارت در معناهای دیگر محتمل نیست باعث نمی شود که ظهور در این معنای محتمل پیدا کند.

أصل این حدیث از شیخ در تهذیب و استبصار نقل شده است و در هر دو «ترکعهما» دارد.

۱- (۱) ذکری الشیعه، شهید اول، ج۲، ص۳۷۹.

ولی کلام در این است که دلیلی نداریم که بگوییم «ترکعهما» تصحیف «تترکهما» است و نیز این که «ترکعهما» معنایی جز این معنا ندارد باعث نمی شود که ظهور در این معنا پیدا کند مثل این که کسی بگوید زید در خانه است و بدانیم زید معروف در خانه نیست که تصحیح این کلام این است که مقصود از این کلام، زید غیر معروف است: در این جا ظاهر زید، زید معروف است و حمل زید بر زید غیر معروف خلاف ظاهر است و این که زید معروف در خانه نیست شاید کاشف از اشتباه این شخص باشد و می خواست بگوید که عمرو در خانه است یا بگوید زید در خانه نیست.

لذا هر چند معنای صحیح دیگری ندارد ولی ما ملزم نیستیم کلام را بر خلاف معنای ظاهر آن معنا کنیم و یا کلام مجمل را به گونه ای معنا کنیم که تصحیح شود بلکه اگر ظهور باشد به آن عمل می کنیم و اگر ظهوری نبود به آن عمل نمی کنیم.

اگر خود ما از امام علیه السلام کلامی می شنیدیم چون احتمال خطا در امام نیست قطع به مراد پیدا می کردیم. ولی اگر با واسطه ثقه کلام امام علیه السلام به ما رسیده باشد: وثاقت راوی موضوع حجّیت ظهور را درست می کند و وقتی کلام ظهور ندارد موضوع محقّق نمی شود و ما ملزم نیستیم کلام دیگران را توجیه کنیم، بلکه ما تعبّد شده ایم که به ظهور کلام عمل کنیم و اگر کلام ظهور در معنایی نداشت به آن عمل نمی کنیم:

مثل این که حدیثی می گوید: «الکرّ الف و مائتا رطل» که گفته اند مراد ۱۲۰۰ رطل عراقی است و حدیثی دیگر می گوید: «الکرّ ستّ مائه رطل» که گفته اند مراد ۶۰۰ رطل مکّی است که دو برابر رطل عراقی است و حتّی در بحوث فی شرح عروه الوثقی از این معنا دفاع کرده است؛

که در این جا ما اشکال کردیم که «الکرّ الف و مائتا رطل» ظهور در رطل عراقی ندارد و یا «الکرّ ستّ مائه رطل» ظهور در رطل مکّی ندارد و تنها به این خاطر که هر دو کلام تصحیح شود این گونه معنا کرده اید در حالی که لزومی ندارد کلام را به هر نحوی که شده تصحیح کنیم و شاید مراد از رطل در هر دو رطل عراقی باشد و این دو خبر با هم معارض باشند.

و لذا از مطلب دیروز که بر اساس استظهار «ترکعهما حین تترک الغداه» بود صرف نظر می کنیم و میل داریم بگوییم این حدیث در حدّ ظهور نیست هر چند مظنون است که مراد همان باشد که شهید أول می گوید ولی الظنّ لایغنی من الحقّ شیئاً، و لذا مقتضای صناعت عمل به صحیحه علی بن یقطین است که حدّ نافله فجر را تا طلوع حمره مشرقیه قرار داده است و اگر کسی بعد از این زمان نافله فجر را می خواند قصد رجاء کند و قصد أمر جزمی نکند.

مطلب آخر در این بحث

مرحوم خویی فرموده اند:

ظاهر صحیحه علی بن یقطین این است که اگر دو رکعت هم به طلوع حمره مشرقیه باقی مانده است می توان نافله فجر را خواند هر چند فریضه فجر از طلوع حمره مشرقیه تأخیر می افتد زیرا ظاهر ارتکاز سائل این است که مشکل برای نافله فجر این است که طلوع حمره مشرقیه شود که امام هم تأیید کرد و فرمود «یؤخّرهما» ولی اگر طلوع حمره مشرقیه نشده است ظاهر سکوت امام در مقابل ارتکاز سائل این است که اشکالی ندارد نافله فجر خوانده شود.

ص: ۱۲۱۱

ما قبلاً عرض کردیم که این مطلب صحیح نیست. این نکته هم وجود دارد که: شاید مرتکز سائل این بود که نافله ای که مزاحم وقت فضیلت فریضه باشد، مشروع نیست و لذا فرض را جایی برد که حمره مشرقیه طلوع کرده است و وقت فضیلت نماز صبح دیگر تمام شده است و سؤال می کند که در این زمان چه کنم.

از کجا معلوم که ارتکاز سائل این بوده که قبل از طلوع حمره مشرقیه، خواندن نافله صبح قبل از فریضه صبح جایز است هر چند دو رکعت به طلوع حمره مشرقیه باقی مانده باشد؟ بلکه شاید ارتکاز این بوده که در وقت فضیلت نماز صبح، خواندن نافله صبح مشروع نیست و فرض کرد جایی را که وقت فضیلت نماز صبح گذشته باشد لذا از این صحیحه ارتکاز سائل استفاده نمی شود که دو رکعت باقی مانده به طلوع حمره مشرقیه، خواندن نافله فجر مشروع است حتّی اگر فریضه فجر به بعد از طلوع حمره می افتد. و این اشکالی است که مرحوم استاد به مرحوم خویی وارد کرده اند و اشکال بر مرحوم خویی وارد است.

استحباب اعاده نافله فجر

وقت نافله الصبح بین الفجر الأول و طلوع الحمره المشرقیه و یجوز دسها فی صلاه اللیل قبل الفجر و لو عند النصف بل و لو قبله إذا قدم صلاه اللیل علیه إلا أن الأفضل إعادتها فی وقتها

کسی که نافله فجر را در کنار نماز شب و قبل از وقت نافله فجر بخواند أفضل این است که نافله را در وقت خودش إعاده کند.

این مطلبی است که مشهور به آن قائل اند و دلیل این مطلب دو روایت معتبره است:

صحیحه حمّاد: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع رُبَّمَا صَلَّیْتُهُمَا وَ عَلَیَّ لَیْلٌ- فَإِنْ قُمْتُ وَ لَمْ یَطْلُعِ الْفَجْرُ أَعَدْتُهُمَا.(۱)

امـام علیه السـلام می فرمایـد: چه بسا در أثناء شب دو رکعت نافله فجر را می خوانم و بعـد که بر می خیزم و می بینم که هنوز طلوع فجر نشده است نافله فجر را اعاده می کنم؛ که از این روایت فهمیده می شود اعاده مستحبّ است.

موثّقه ابن بکیر: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ بُکَیْرٍ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع یَقُولُ إِنِّی لَأُصَلِّی صَلَاهَ اللَّیْلِ وَ أَفْرُغُ مِنْ صَلَاتِی- وَ أُصَلِّی الرَّکْعَتَیْنِ فَأَنَامُ مَا شَاءَ اللَّهُ- قَبْلَ أَنْ یَطْلُعَ الْفَجْرُ- فَإِنِ اسْتَیْقَظْتُ عِنْدَ الْفَجْرِ أَعَدْتُهُمَا.(۲)

دلالت این دو روایت اشکالی دارد:

این دو روایت در مورد کسـی است که بعد از نافله فجر خواب برود و شامل استحباب اعاده در حقّ کسی که خواب نرفته است نمی شود و ما احکام تعبّدی را نمی دانیم که چگونه است و احتمال دارد خصوصیّتی داشته باشد.

مسأله هفتم

إذا صلی نافله الفجر فی وقتها أو قبله و نام بعدها یستحب إعادتها

صـاحب عروه در این جـا قیـد «نام بعـدها» را ذکر کرد و دلیل این مطلب دو روایت بالا می باشـد ولی مورد هر دو روایت، نوم قبل از طلوع فجر و بیـدار شدن قبل از طلوع فجر است: فَإِنْ قُمْتُ وَ لَمْ یَطْلُعِ الْفَجْرُ- فَإِنِ اسْتَیْقَظْتُ عِنْدَ الْفَجْرِ. و شخصـی که بعد از طلوع فجر بیدار می شود أصل استحباب نافله فجر در مورد او مشکوک است و روایت شامل او نمی شود.

ص: ۱۲۱۳

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۷، أبواب مواقیت، باب۵۱، ح۸، ط آل البیت.

۲- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۸، أبواب مواقیت، باب۵۱، ح۹، ط آل البیت.

مسأله هشتم

وقت نـافله الليـل مـا بين نصـفه و الفجر الثانى و الأفضل إتيانها فى وقت السـحر و هو الثلث الأخير من الليل و أفضـله القريب من الفجر

ابتدای وقت نماز شب

أولين بحث اين است که: أول وقت نماز شب منتصف الليل است يا ابتدای شب؟

مشـهور مبـدأ نمـاز شب برای غير ذوی الأعـذار (پيرمرد، مسافر، مريض) را از نيمه شب می داننـد ولی جماعتی من جمله آقای سيستانی، قائل شدند که برای مختار هم نماز شب از ابتدای شب مشروع است:

أدله مشروعيّت نماز شب از ابتدای شب

دليل أول

اطلاقات که در آن نافله ليل مقيّد به بعد از نيمه شب نشده است:

(يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (١) قُمِ اللَّيْلَ إِلاَّ قَلِيلاً (٢) نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً (٣) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيل)

نکته فقه القرآن: اين که «قليلاً» تکرار شده است شايد به اين خاطر باشد که: «قم الليل إلا قليلاً» به لحاظ شب های متعدّد باشـد يعنی هر شب برای نمـاز شب بيـدار بشود مگر برخی از شب هـا. يعنی در کـل زنـدگی اگر گاهی برای نماز شب بيـدار نشوی مجاز هستی مثل شب های جنگ و شب های بيماری: يعنی همه شب ها وجوب ندارد. و در ادامه ليل را توضيح می دهد.

آيه قرآن اطلاـق دارد و نگفت نيمه دوم شب برای نمـاز شب قيـام کن. و قم الليـل يعنی: کن قائماً بالليل، و اگر به اين معنا هم باشـد که در شب از خواب بلنـد شو، با اين هم می سازد که يک ساعت بعـد از نماز مغرب و عشاء بخوابـد و بلنـد شود و شـقّ ثـالث محتمـل نيست: يعنی يا از ابتـدای شب می توان نماز شب را خوانـد و يا از نيمه شب وقت نماز شب شـروع می شود ولی احتمال اين که بعد از نماز مغرب و عشاء وقت نماز شب داخل شود مطرح نيست.

ص: ١٢١۴

مناقشه

جواب این است که:

آیه به لحاظ وقت نماز شب در مقام بیان نیست. و بر فرض اطلاق داشته باشد مشهور ادّعا کرده اند که این اطلاق، مقیّد دارد؛

موثّقه زراره: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ وَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّمَا عَلَى أَحَدِكُمْ إِذَا انْتَصَفَ اللَّيْلُ أَنْ يَقُومَ- فَيُصَلِّيَ صَلَاتَهُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً- ثُمَّ إِنْ شَاءَ جَلَسَ فَدَعَا وَ إِنْ شَاءَ نَامَ- وَ إِنْ شَاءَ ذَهَبَ حَيْثُ شَاءَ.(۱)

مشهور چنین استدلال می کنند که روایت قید «اذا انتصف اللیل» را ذکر می کند و مفهوم دارد لذا قبل از انتصاف شب، أمر به نماز شب نداریم.

دلیل دوم

موثقه سماعه: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِصَلَاةِ اللَّيْلِ فِيمَا بَيْنَ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ- إِلَّا أَنَّ أَفْضَلَ ذَلِكَ بَعْدَ انْتِصَافِ اللَّيْلِ.(۲)

نماز شب از أول شب تا آخر شب اشکال ندارد ولی أفضل این است که بعد از نیمه شب باشد. سند و دلالت این روایت اشکالی ندارد.

دلیل سوم

معتبره محمّد بن عیسی: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلُهُ يَا سَيِّدِي رُوِيَ عَنْ جَدِّكَ أَنَّهُ قَالَ- لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّيَ الرَّجُلُ صَلَاةَ اللَّيْلِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ- فَكَتَبَ فِي أَيِّ وَقْتٍ صَلَّى فَهُوَ جَائِزٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.(۳)

ص: ۱۲۱۵

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۶، ص۴۹۵، أبواب تعقیب، باب۳۵، ح۲، ط آل البیت.

۲- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۲، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۹، ط آل البیت.

۳- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۳، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۱۴، ط آل البیت.

محمّد بن عیسی پدر أحمد بن محمد بن عیسی است که نجاشی می گوید: کان شیخ القمیین و وجه الأشاعره. و اشاعره أصالةً از یمن بودند و بعد به کوفه رفتند و بعد به قم آمدند و مهمان مردم قم شدند. و ظاهر تعبیر به «شیخ القمیین و وجه الأشاعره» این است که حسن ظاهر داشته است که أماره بر عدالت است و به انسان فاسق چنین تعبیری نمی کنند. قم مرکز نواصب بود و أشعری ها به قم آمدند و ولایت أهل بیت را در قم گسترش دادند.

دلیل چهارم

روایت حسین بن علی بن بلال: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ بِلَالٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ فِي وَقْتِ صَلَاةِ اللَّيْلِ- فَكَتَبَ عِنْدَ زَوَالِ اللَّيْلِ وَ هُوَ نِصْفُهُ أَفْضَلُ- فَإِنْ فَاتَ فَأَوَّلُهُ وَ آخِرُهُ جَائِزٌ.(۱)

مخالفین مشهور مثل آقای سیستانی «فإن فات» را این گونه معنا می کنند که: اگر می توانی نیمه شب به بعد بخوان و اگر نمی توانی در نیمه شب نماز بخوانی أول و آخر شب، نماز مشروع است.

ولی اشکال می شود که:

ظاهر «فإن فات» این است که: إن مضی نصف اللیل و فاتک صلاه اللیل. و ادامه روایت: «فأوله و آخره جائز» یعنی بعد از نیمه شب وقت مشخصی ندارد و هر کی شد می توانی نماز شب را بخوانی.

ولی انصاف این است که:

این معنا عرفی نیست زیرا هر چه به صبح برسیم نماز شب أفضل می شود لذا استظهار مخالفین مشهور، عرفی است که اگر نماز شب در نیمه شب از تو فوت می شود از نماز شب دست برندار و أول و آخر شب، نماز مشروع است و إن فات به مناسبت حکم و موضوع یعنی ان کان یفوت.

ص: ۱۲۱۶

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۳، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۱۳، ط آل البیت.

مشهور می گویند: فإن فات یعنی اگر نیمه شب گذشت و نماز شب نخواندی بعد از آن هر زمان خواندی جایز است. ولی مخالفین مشهور می گویند این خلاف ظاهر است و «فإن فات» به معنای فإن کان یفوت است یعنی اگر أول شب بود و خسته بودی و گفتی اگر بخوابم، نیمه شب بیدار نمی شوم در این صورت أول و آخر شب، نماز شب جایز و مشروع است. و به نظر ما این استظهار خلاف مشهور، عرفی تر است زیرا طبق قول مشهور معنا چنین می شود که بعد از نیمه شب هر موقع نماز بخوانی جایز است در حالی که هر چه دیرتر نماز شب خوانده شود بهتر است. و نیز ظاهر این است که ضمیر در «أوله» به لیل بر می گردد، و اگر معنای مشهور را بگوییم که: فإن مضی منتصف اللیل و فاتک صلاه اللیل: معنا ندارد که بگوییم أول شب جایز است و این قرینه می شود که مراد «فإن کان سیفوت» است یعنی اگر نماز شب در نیمه شب از تو فوت خواهد شو بدان که نماز شب در أول شب و در آخر شب برای تو مشروع است و لذا از نماز شب در أول شب دست برندار.

و اطلاق روایت اقتضا می کند که برای مختار هم جایز باشد.

دلیل پنجم

محقّق همدانی فرموده است روایت می گوید:

صحیحه یعقوب بن سالم: وَ عَنْهُ عَنْ عَلِیِّ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَخَافُ الْجَنَابَهَ فِی السَّفَرِ أَوِ الْبَرْدَ- أَ یُعَجِّلُ صَلَاهَ اللَّیْلِ وَ الْوَتْرَ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ قَالَ نَعَمْ.(۱)

ص: ۱۲۱۷

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۲، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۱۰، ط آل البیت.

می ترسد جنب شود و هوا سرد و نصف شب غسل جنابت برای نماز شب سخت است (ولی برای نماز صبح هوا کمی گرم تر می شود و کمی آسان تر می شود) و حال غسل جنابت در سرما را ندارد که حضرت می فرمایند می توانی ابتدای شب، نماز شب را بخوانی.

محقق همدانی فرموده است: جنابت مسوّغ تقدیم نماز بر وقتش نمی شود و اگر معذور باشد نهایت این است که تیمّم کند. مثل نماز واجب که این گونه نمی گوییم.

مناقشه

جواب این است که:

در نماز واجب دلیل نداریم ولی در مورد نماز شب این روایت می گوید: خوف جنابت، در جایی که هوا سرد است یا در سفر هستی و از غسل جنابت دچار سختی می شوی، مسوّغ تقدیم نماز شب در ابتدای شب می باشد.

لذا عمده دلیل برای جواز تقدیم نماز شب بر نصف لیل حتّی برای مختار، موثّقه سماعه و صحیحه محمد بن عیسی است.

جواب مشهور در مقابل این دو روایت را جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

شرائط صدق غیبت /غیب /محرّمات ۹۶/۰۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط صدق غیبت /غیب /محرّمات

خلاصه مباحث گذشته:

غیبت

شرائط صدق غیبت

بحث راجع به غیبت مؤمن بود. به اموری که در صدق غیبت شرط است رسیدیم؛

أمر سوم (بررسی شرطیّت عدم رضایت در صدق و یا حرمت غیبت)

أمر سوم این است که: آیا نارضایتی غیبت شونده در صدق غیبت دخالت دارد؟

در برخی از روایات ممکن است توهّم شود که شرط صدق و یا حرمت غیبت این است که غیبت شونده از آن ناراضی باشد مثل روایت «ذکرك أخاك بما یکرهه» که در أمالی شیخ طوسی این گونه نقل شده است.

ص: ۱۲۱۸

حـال اگر شخصـی از عیبی بـدش نمی آیـد و یا آن را عیب نمی دانـد و به آن افتخار می کنـد و یا انسان بی تفاوتی است و از انتشار عیب نزد مردم ناراحت نمی شود، آیا غیبت صدق می کند؟

به نظر می رسـد عرف در صدق غیبت، ناراحت شدن غیبت شونده را شـرط نمی کند. و روایات هم اطلاق دارد: «أن تقول فی أخیك ما ستره الله علیه»

عدم دلالت بما یکرهه یا بما یُکره بر عدم صدق غیبت در صورت رضایت

و «ذکرك أخاك بما یکرهه» ظهور در کراهت فعلیّه نـدارد و شایـد مراد کراهت شأنیّه باشـد یعنی مذکور چیزی است که شأناً موجب ناراحتی مغتاب است یعنی عیب است و این که استثنائاً مغتاب ناراحت نمی شود مهم نیست. کما این که اگر شخصی با مـدح نـاراحت می شود، عرفاً «ذکرك أخاك بما یکرهه» از آن منصـرف است. و ظاهر ما یکرهه یعنی یکرهه شأناً: یعنی عیبی که شـأنیّت این را دارد که انسـان از آن بـدش بیایـد حـال یا یکره نشـره یا یکره وجوده و ظاهر ذکرك أخاك بما یکرهه، این است که وجود عیب را کراهت دارد.

(مثلاً اگر برخی را به خاطر کمالی مدح کنیم ناراحت می شوند که چه بسا از نشر آن ناراحت می شوند و چه بسا از وجود آن هم نـاراحت انـد: اگر به برخی بگوینـد که شاعر است نـاراحت می شود و می گویـد مقام فقهی ما را زیرا سؤال بردی. یا اگر بگویی زبـان خارجی بلـد است از نشـر آن و چه بسا از وجود این وصف در خود ناراحت است در حالی که از نظر عرف، این وصف ناپسند نیست. گاهی وصـفی ناپسـند نیست ولی شخص از آن ناراحت است مثل این که زنی زیبا است و ناراحت است چون به او آزار می رسانـنـد و یا در خانه بر او سـخت گیری می شود و نمی گذارنـد هر کجا می خواهد برود با این که زیبایی وصف کمـال است. حـال اگر کسـی بگویـد فلانی زیبا است یا شاعر است نمی توان گفت که این شـخص با این سـخن غیبت کرد لذا نشان می دهد «ذکرك بما یکرهه» به این معنا است که: «ما من شأنه أن یکرهه الانسان»)

ص: ۱۲۱۹

و اگر «ذکر أخاك بما یُکره» باشد که در برخی نسخ آمده است ممکن است ما یُکره عرفاً مراد باشد که با عیب مساوی است.

حکم شکّ در صدق غیبت در فرض رضایت غیبت شونده

اگر کسی در موردی که مغتاب ناراحت نمی شود بلکه خوشش می آید، در صدق غیبت شک کند؛

روایتی که می گوید: «من قال فی مؤمن ما رأته عیناه و سمعته اذناه» اطلاق دارد و شامل این صورت هم می شود که مؤمن بدش نمی آید. و نیز صحیحه عبدالله بن سنان که می گفت: «عوره المؤمن علی المؤمن حرام یعنی اذاعه سرّه» اطلاق دارد و تعبیر به اذاعه سرّه شامل این فرض می شود زیرا سرّ در مقابل جهر است و این عیب که از نشر آن ناراحت نمی شود، جهر نیست و فاش نشده است و فعلاً عیب شایع نیست: «أسرّوا قولکم أو اجهروا به».

روایتی که می گوید: «مَنْ قَالَ فِی مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْهُ عَیْنَاهُ وَ سَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ فَهُوَ مِنَ الَّذِینَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ- إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ.» مسلّماً آیه مصداق غیبت و ابرز مصادیق غیبت را می گوید. بله اذاعه سرّه شاید غیبت نباشد ولی حرمت را در این فرض ثابت می کند.

عدم سقوط حرمت غیبت با اسقاط حقّ و رضایت

شکی نیست که غیبت حدّأقل به نظر مشهور که می گویند غیبت کننده باید از غیبت شونده حلالیّت بطلبد، حقّ النّاس است، ولی هر حقّ الناسی قابل اسقاط نیست مثل این که «حقّ المؤمن علی المؤمن أن یدفنه» و حقّ مؤمن این است که تشریح نشود و دفن شود و مؤمن نمی تواند از حقّ خود بگذرد که او را تشریح کنند و او را دفن نکنند. و معنای حقّ این نیست که قابل اسقاط است و این اصطلاحی جدید از فقهاء است بلکه حقّ چیزی است که جنبه مصلحت ذوالحق در آن رعایت شده است و اینکه بتواند حق خود را اسقاط کند خلاف اطلاق حقّ است و اطلاق دلیل «حقّ المؤمن علی المؤمن أن لایغتابه» این است که این حقّ مؤمن است چه او راضی شود که حقّ او را رعایت نکنیم و چه راضی نشود.

ص: ۱۲۲۰

حال این که بعد از این که او را غیبت کردیم شارع گفته باید استحلال کنیم بحث دیگری است.

مثالی برای عدم سقوط حرمت با اسقاط حقّ: حرمت نگاه به زن نامحرم از باب حقّ او و احترام اوست و لذا می گویند «لاحرمه لنساء أهل الذمّه أن ینظر إلی شعورهنّ و أیدیهنّ» و نیز در مورد زنان مبتذله «ممّن اذا نهین لاینتهین» دارد که «لابأس أن ینظر إلی شعورهنّ فإنّهم اذا نهوا لاینتهین» از این أدله استفاده شده است که ملاک حجاب و ملاک حرمت نظر به زنان احترام آنان است حال اگر زنی بگوید من از احترام خودم صرف نظر کردم و به من نگاه کنید باعث نمی شود که نگاه کردن جایز باشد: «إنّ الله فوّض إلی المؤمن أمورها کلها و لم یفوّض إلیه إن یذلّ نفسه» حرمت اذلال مؤمن از باب حقّ مؤمن است و اذلال غیر مؤمن حرام نیست ولی حقّی است که خود مؤمن نمی تواند آن را ساقط کند.

أمر رابع در صدق غیبت (مستور بودن عیب)

علماء مثل شیخ انصاری، مرحوم خویی و مرحوم استاد فرموده اند:

أدله لزوم مستور بودن عیب در صدق غیبت

شرط صدق غیبت این است که: موردی که ذکر می کنیم عیب مستور باشد وگرنه عرفاً غیبت صدق نمی کند و برخی از أهل لغت هم تعبیر به انسان مستور کرده بودند، و روایت داوود بن سرحان هم تعبیر کرد: أن تقول فی أخیک ما ستره الله علیه کرد و روایت عبدالله بن سیابه شبیه این تعبیر را داشت.

و روایت أبان بن تغلب نیز این قید را بیان می کند:

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ أَبَانٍ عَنْ رَجُلٍ لَا نَعْلَمُهُ إِلَّا یَحْیَی الْأَزْرَقَ قَالَ: قَالَ لِی أَبُو الْحَسَنِ ع مَنْ ذَکَرَ رَجُلًا مِنْ خَلْفِهِ بِمَا هُوَ فِیهِ- مِمَّا عَرَفَهُ النَّاسُ لَمْ یَغْتَبْهُ- وَ مَنْ ذَکَرَهُ مِنْ خَلْفِهِ بِمَا هُوَ فِیهِ- مِمَّا لَا یَعْرِفُهُ النَّاسُ اغْتَابَهُ- وَ مَنْ ذَکَرَهُ بِمَا لَیْسَ فِیهِ فَقَدْ بَهَتَهُ.(۱)

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۲، ص۲۸۹، أبواب احکام العشره، باب۱۵۴، ح۳، ط آل البیت.

بررسی سندی روایت أبان بن تغلب:

به نظر ما تعبیر «عن رجل لایعلمه إلا یحیی الأزرق» شک دار است و اگر جازم بود چرا چنین تعبیر کرد. أبان می گوید من از شخصی نقل می کنم که نمی دانم او کسی باشد غیر از یحیی الأزرق، یعنی گمان دارم که او یحیی أزرق است و کسی دیگر نبود و اگر یقین داشت چرا چنین تعبیری آورد مثلاً ـ اگر کسی یقین دارد الآـن نهار است تعبیر نمی کند که «فی زمان لاأعلمه إلاـ النهار». و نیز مثل این که گفته شود: من شخصی را دیدم و فکر نمی کنم کسی باشد إلّا فلانی و او این طور گفت. که همین تعبیر یعنی یقین ندارید وگرنه می گفتید فلانی این طور گفت. لذا این تعبیر ظهور در اسناد جزمی ندارد هر چند جمود بر لفظ این معنا را می رساند که: نعلمه یحیی الأزرق. و حداقل اگر احتمال این مطلب را بدهید کافی است که روایت از ارسال خارج نشود.

بررسی دلالت روایت أبان بن تغلب:

در این روایت صریحاً فرمود اگر مما عرفه الناس باشد غیبت نیست و اگر مما لایعرفه الناس باشد غیبت است.

در تفسیر عیّاشی هم از عبدالله بن سنان نقل می کند که: الغیبه أن تقول فی أخیک ما ستره الله علیه

نتیجه: تا این جا چندین رواین مطرح شد لذا اجمالاً وثوق به صدور حاصل می شود علاوه بر این که سند برخی روایات مثل روایت داوود بن سرحان خوب بود.

روایت معارض

بله روایتی در احیاء العلوم غزالی از عائشه نقل شده است:

«دخلت علینا أمراه فلمّا ولّت أومأت بیدی إنها قصیره فقال صلی الله علیه و آله اغتبتها». که طبق این روایت بیان عیب غیر مستور هم غیبت است.

ص: ۱۲۲۲

جواب از روایت معارض

و لکن سند این روایت ضعیف است و نیز با روایت دیگر معارضه می کند که: و أما الحدّه و العلجه فلا یعنی عیب ظاهر غیبت نیست. و بعد از تعارض به ظهور أولی غیبت رجوع می کنیم که بر ذکر عیب آشکار صدق نمی کند.

و اگر در صدق مفهوم غیبت بر ذکر عیب آشکار و غیر مستور شکّ کنیم أصل برائت جاری می کنیم و اذاعه سرّه دیگر در اینجا صدق نمی کند زیرا عیب مستور و آشکار است. و تنقیص معلوم نیست حرام باشد. و این که بگوییم اگر ذکر عیب ظاهر به قصد تنقیص باشد غیبت است و اگر به قصد تنقیص نباشد غیبت نیست عرفی نیست و در این روایت هم نیامده است که عائشه به قصد تنقیص این جمله را گفت و از این گونه تنقیص ها در بین متشرّعه خیلی وجود دارد مثل این که به کسی که به مطب دکتری رفته است گفته شود فلانی دیپلم هم ندارد و شما رفته ای از او نسخه دارو می گیری. که این تنقیص است و قصد تنقیص هم وجود دارد. دلیل نداریم هر قصد تنقیصی حرام است بلکه آن چه حرام است ذلیل کردن و نیز إهانت به مؤمن است. و اگر قصد تنقیص حرام هم باشد غیبت نخواهد بود و عنوان مستقلّی می شود.

نظر امام قدس سره (خروج تخصیصی ذکر عیب مستور از غیبت)

امام قدس سره فرموده اند:

مفهوم غیبت متقوّم به ذکر عیب مستور نیست و در کلمات أهل لغت نیامده است که عیب مستور باشد بلکه تعبیر به انسان مستور کرده اند که در مقابل متجاهر به فسق است: لذا ممکن است غیبت حرام مختصّ به انسان عفیف و مستور باشد و ربطی به این ندارد که اگر عیبی از انسان غیر متجاهر به فسق را پخش کردند و مثلاً فیلم کار او را در فضای مجازی پخش کردند و آبروی او را بردند که هر چند عیب مستور نیست ولی چون انسان مستور است غیبت صادق است و در مفهوم غیبت نیامده است که عیب مستور ذکر شود.

ص: ۱۲۲۳

بله روایت عبدالله بن سنان که از تفسیر عیّاشی نقل کردیم و روایت عبدالرحمن بن سیابه چنین تعبیر داشت که: أن تقول فی أخیک ما ستره الله علیه یا روایت داوود بن سرحان چنین تعبیر کرد که: أن تقول لأخیک فی دینه ما لم یفعل و تبثّ علیه أمرا قد ستره الله علیه و لم یقم علیه فیه حدٌّ؛ که تعبّداً می گوییم ذکر عیب مکشوف لدی الناس حرام نیست نه این که غیبت نیست و لذا عیب مستور از أدله حرمت غیبت تخصیص خورده است نه این که تخصّصاً خارج باشد و لذا شاید ذکر عیب مستور مکروه باشد ولی حرام نیست.

و این بحث که ذکر عیب مستور غیبت است و حرام نیست یا غیبت نیست ثمره دارد:

اگر بگوییم مستور بودن در عنوان غیبت دخیل است، شک به نحو شبهه مفهومیه خواهد شد و أصل برائت جاری می شود. ولی اگر بگوییم مستور بودن در مفهوم غیبت دخیل نیست چون أصل غیبت بودن محرز است شبهه مفهومیه مخصص منفصل (که می گوید ذکر عیب مکشوف حلال است) خواهد شد که باید به عمومات حرمت غیبت مراجعه کنیم.

امام قدس سره می فرماید:

من قبول دارم که ذکر عیب مکشوف لدی الناس تخصیصاً حلال است هر چند غیبت باشد. البته این احتمال وجود دارد که: مراد از أن تقول فی أخیک ماستره الله علیه مستور تکوینی در مقابل مکشوف تکوینی باشد مثلاً- برص و کچل بودن عیب مکشوف است هر چند با عمامه سر خود را می پوشاند و بالفعل مستور است و کسی نمی داند. یا کسی که نابینا است و عینک دودی می گذارد و کسی متوجّه نمی شود که او نابینا است. ولی برخی از عیوب مستور تکوینی است مثل فیلمی که از کار کسی پخش می شود که مستور تکوینی است.

ص: ۱۲۲۴

امام قدس سره می فرماید:

این احتمال وجود دارد که مراد از ما ستره الله علیه ذکر عیب مستور تکوینی ولو مکشوف بالفعل باشد، حرام است ولی انصافاً اطلاق دلیل می گوید ذکر عیب مستور بالفعل حرام است و ظاهر هر عنوانی در فعلی بودن است. بالآخره خداوند عیب این شخص را ستر نکرد و اگر می خواست می توانست کاری کند که این عیب مستور بماند مثلاً به دل آن شخص بیندازد که فیلم را پخش نکند.

خلاصه این که امام قدس سره می فرمایند ظاهر أن تقول فی أخیک ما ستره الله علیه این است که غیبتی که ذکر عیب مستور بالفعل باشد حرام است و لذا اگر بگویی فلانی برص دارد در حالی که او عمامه می گذارد و مستور بالفعل است ستره الله علیه صادق است و ذکر این عیب حرام خواهد بود. و کسی که عیب مخفی اش آشکار می شود لم یستره الله علیه صدق می کند و حرام نخواهد بود.

ثمره نزاع امام قدس سره با مشهور در کلام امام قدس سره نیامده است و ما ذکر کردیم که:

اگر فحص کردیم و شبهه باقی مانند که آیا بر این مقدار از اشتهار عیب نزدم مردم، عرفاً عیب صدق می کند یا نه که شبهه مفهومیه غیبت می شود و برائت جاری می کنیم ولی امام قدس سره می فرمایند مسلّماً غیبت است و مخصّص منفصل مجمل است که به عام رجوع می کنیم.

مراد از عیب غیر مستور

مراد از عیب مکشوف:

مسلّماً مکشوف لدی جمیع الناس نیست و لذا اگر کسی در شهری معروف شود که انسان بدی است و بعد به شهر دیگر می رود و در آنجا زندگی می کند هر چند به عنوان های دیگر مثل ظلم به مؤمن و اذلال مؤمن شکّی نیست که این کار حرام است ولی بحث این است که آیا به عنوان حرمت غیبت حرام است یا نه؛

امام قدس سره فرموده اند:

لعلّ الأقرب و لو به مناسبات حکم و موضوع این است که پخش عیب او در میان مردم شهر جدید حرام است، بلکه اگر در أغلب بلاد این شخص بدنام است و تنها در این شهر گمنام است اگر بدی او گفته شود صدق می کند سخنی گفته ای که ستره الله علیه فی هذا البلد و لذا ایشان می گوید ملاک این است که مستمع بداند یا نه: اگر مستمع این عیب می داند بیان آن اشکالی ندارد ولی اگر مستمع این عیب را نداند غیبت صادق خواهد بود.

بعد امام قدس سرّه به صورت إلا أن یقال نظر نهایی خود را مطرح می کنند:

که انصاف این است که وقتی عیب پیش عدد معتنا بهی فاش شد عرف می گوید این عیبی که ستره الله باشد نیست بلکه می گوید مما عرفه الناس است و عرفه الناس معنایش این نیست که مخاطب هم بداند بلکه عرف به قول مطلق می گوید هذا مما عرفه الناس.

لذا نظر نهایی ایشان این است که هر کجا احراز کنیم که عرف می گوید هذا مما عرفه الناس و انکشف عند الناس ولو مخاطب نداند گفتن آن به این مخاطب اشکالی ندارد.

طبق این نظر اگر هفتاد درصد مردم، بدی را بدانند و یا اگر توسّط افراد گنه کار غیبت برای هفتاد درصد مردم فاش شد ما می توانیم برای سی درصد دیگر این عیب را فاش کنیم زیرا دیگر ما عرفه الناس شد و ما ستره الله نیست.

این بحث مشکل است هر چند ظاهر مشهور همین است که اگر عیبی عرفاً ما ستره الله نیست و ما عرفه الناس است (همین که امام قدس سره در ضمن إلا أن یقال تمایل داشتند قبول کنند) در این جا صحیح است عیبی که در بین هفتاد درصد مردم منتشر است در بین بقیه مردم منتشر کنیم. که هر چند نظر مشهور است ولی قابل بررسی است لذا در سال بعد إن شاء الله این بحث را ادامه خواهیم داد.

ص: ۱۲۲۶

ابتدای وقت نماز شب /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ابتدای وقت نماز شب /اوقات رواتب /کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

ابتدای وقت نماز شب

بحث راجع به وقت نماز شب بود که از ابتـدای شب شـروع می شود یا از نیمه شب شـروع می شود؛ که مشـهور گفته اند وقت نماز شب از نیمه شب شروع می شود.

أدله مشروعیّت نماز شب از ابتدای شب

ولی از از برخی روایات که عمـده آن دو روایت است، اسـتفاده می شود که وقت نماز شب مطلقاً (برای مختار و غیر مختار) از ابتدای شب است:

موثقه سـماعه: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِصَلَاهِ اللَّیْلِ فِیمَا بَیْنَ أَوَّلِهِ إِلَی آخِرِهِ- إِلَّا أَنَّ أَفْضَلَ ذَلِکَ بَعْدَ انْتِصَافِ اللَّیْلِ.(۱)

معتبره محمّد بن عیسـی: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَـی قَالَ: کَتَبْتُ إِلَیْهِ أَسْأَلُهُ یَا سَـیِّدِی رُوِیَ عَنْ جَدِّکَ أَنَّهُ قَالَ- لَا بَأْسَ بِأَنْ یُصَلِّیَ الرَّجُلُ صَلَاهَ اللَّیْلِ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ- فَکَتَبَ فِی أَیِّ وَقْتٍ صَلَّی فَهُوَ جَائِزٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.(۲)

مناقشه

در جواب از این اسـتدلال که مورد قبول برخی از فقهاء، مثل آقای سیسـتانی، قرار گرفته است و فتوا هم داده اند که وقت نماز شب از ابتدای شب است، وجوهی ذکر شده است؛

مناقشه أول

این قول خلاف اجماع است لذا اطلاق روایات با اجماع تقیید می خورد؛

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۲، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۹، ط آل البیت.

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۳، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۱۴، ط آل البیت.

صاحب جواهر می فرماید:

(و) وقت (صلاه اللیل بعد انتصافه) بلا خلاف محقّق أجده؛ إذ ما حکی عن الهدایه من أنّ وقتها الثلث الأخیر محتمل لإراده الأفضل، کالنصوص الموقّته لها بالآخر أو السحر أو الثلث الباقی أو نحو ذلک، جمعاً بینها و بین ما دلّ علی النصف بشهاده ما فی بعضها من أنّ «أحبّ صلاه اللیل إلیهم علیهم السلام آخر اللیل» و نحو ذلک، فلا بأس حینئذٍ بدعوی الإجماع فی المقام، کما فی المعتبر و المدارک و عن المرتضی و الخلاف و المنتهی و غیرها؛ لشهاده التتبع له، و هو الحجّه(۱)

می فرماید اجماع داریم که وقت نماز شب از نیمه شب است و تتبع هم شهادت می دهد که این اجماع که در کلمات ادّعا شده است مطابق واقع است.

جواب

این اجماع اگر ثابت هم شود و اجماع محصّل هم باشد، مدرکی است و اعتبار ندارد.

و بارها عرض کرده ایم که: یک اجماع در أصحاب أئمه داریم که اگر مدرکی هم باشد حجّت است زیرا اگر امام علیه السلام أصحاب خود را بر رأیی فقهی می دیدند و مخالف بودند حتماً مطرح می کردند که این رأی فقهی درست نیست هر چند این کار در برخی موارد لزومی ندارد مثل ما نحن فیه که اگر أصحاب أئمه نماز شب را از نیمه شب مشروع بدانند و قبل از آن مشروع ندانند، خلاف شرعی مرتکب نمی شوند و نهایت این است که نماز شب را قبل از نیمه شب نمی خواندند ولی به حساب احتمالات اگر أصحاب أئمه قائل می شدند که وقت نماز شب از نیمه شب است و امام علیه السلام ردع نمی کردند: منشأ می شد که انسان وثوق پیدا کند که رأی آن ها موافق رأی امام علیه السلام است. ولی ما نظر أصحاب أئمه را احراز نکردیم بلکه فقهای عصر غیبت گفته اند که وقت نماز شب از نیمه شب است و فتوای آن ها کاشف از رأی معصوم نیست مگر این که هیچ دلیلی جز ارتکاز متشرّعه بر آن وجود نداشته باشد که در این صورت ارتکاز متشرّعه کاشف از رأی معصوم خواهد شد، در حالی که ما نحن فیه این گونه نیست و ممکن است مستند به روایات و یا أصاله الإحتیاط (قدر متیقّن از وقت نماز شب، بعد از نیمه شب است) باشد.

۱- (۳) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج۴، ص۱۴۳.

مناقشه دوم

مرسله صدوق: قَالَ (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ) وَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَقْتُ صَلَاةِ اللَّيْلِ مَا بَيْنَ نِصْفِ اللَّيْلِ إِلَى آخِرِهِ.(۱)

گفته می شود این روایت صریح در این است که وقت نماز شب از نیمه شب است.

جواب

مرحوم خویی فرموده است مشکل تنها سند این روایت است.

ولی به نظر ما غیر از ضعف سند، اشکال دلالی هم دارد زیرا وقتی موثقه سماعه و صحیحه محمد بن عیسی می گوید أول شب نماز شب جایز است، این مرسله را بر وقت فضیلت حمل می کنیم.

و یا این که می گوییم واقعاً وقت نماز شب از نیمه شب است ولی تعجیل مشروع شده است؛ مثل این که وقت غسل جمعه روز جمعه است ولی در روز پنج شنبه فی الجمله مشروع است مثل این که خوف دارد در روز جمعه دسترسی به آب نداشته باشد و به این تعجیل «عجّله عن وقته» گفته می شود. در این جا هم بگوییم شارع وقت نماز شب را از نیمه شب قرار داده است ولی برای تسهیل أمر بر مکلّفین می گوید تعجیل از وقت و خواندن در ابتدای شب جایز است.

هر چند از نظر فنّی وقت چیزی جز زمان مشروعیّت نیست و اگر از ابتدای شب نماز شب مشروع باشد وقت نماز شب زودتر خواهد شد ولی از نظر تشریفاتی اشکالی ندارد که حکم أولی وقت این گونه باشد ولی برای تسهیل حکمی ثانوی آورده شود که تعجیل و تقدیم بر أول وقت حتّی در حال اختیار، اشکال ندارد.

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۴۸، أبواب مواقیت، باب۴۳، ح۲، ط آل البیت.

لذا اگر سند هم تمام شود، دلالت این روایت هم قابل جواب است.

مناقشه سوم

صحیحه زراره مقیّد این روایات است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع إِنِّي رَجُلٌ تَاجِرٌ أَخْتَلِفُ وَ أَتَّجِرُ- فَكَيْفَ لِي بِالزَّوَالِ وَ الْمُحَافَظَهِ عَلَى صَلَاهِ الزَّوَالِ- وَ كَمْ تُصَلِّي قَالَ تُصَلِّي ثَمَانِيَ رَكَعَاتٍ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ- وَ رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ وَ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ الْعَصْرِ- فَهَذِهِ اثْنَتَا عَشْرَهَ رَكْعَهً- وَ تُصَلِّي بَعْدَ الْمَغْرِبِ رَكْعَتَيْنِ- وَ بَعْدَ مَا يَنْتَصِفُ اللَّيْلُ ثَلَاثَ عَشْرَهَ رَكْعَهً- مِنْهَا الْوَتْرُ وَ مِنْهَا رَكْعَتَا الْفَجْرِ- فَتِلْكَ سَبْعٌ وَ عِشْرُونَ رَكْعَهً سِوَى الْفَرِيضَهِ- وَ إِنَّمَا هَذَا كُلُّهُ تَطَوُّعٌ وَ لَيْسَ بِمَفْرُوضٍ- إِنَّ تَارِكَ الْفَرِيضَهِ كَافِرٌ- وَ إِنَّ تَارِكَ هَذَا لَيْسَ بِكَافِرٍ وَ لَكِنَّهَا مَعْصِيَهٌ- لِأَنَّهُ يُسْتَحَبُّ إِذَا عَمِلَ الرَّجُلُ عَمَلًا مِنَ الْخَيْرِ أَنْ يَدُومَ عَلَيْهِ.(۱)

به امام علیه السلام عرض می کند که من تاجر هستم و زیاد سفر می کنم یعنی برای من التزام به همه مستحبّات سخت است و مقداری که باید به آن مواظبت کنم چه مقدار است که حضرت می فرماید علاوه بر نافله ظهر و عصر و مغرب، سیزده رکعت هم بعد از نیمه شب بخوان که دو رکعت آخر آن نافله فجر است.

گفته می شود این روایت نماز شب را به بعد از نیمه شب تقیید زد.

جواب

جواب این است که وقتی عرف این خطاب را کنار موثقه سماعه می گذارد این خطاب را بر مراتب فضیلت حمل می کند که نماز شب بعد از نیمه شب خیلی فضیلت دارد و منافاتی ندارد که نماز شب از ابتدای شب مشروع باشد و در خود موثقه سماعه هم گفت که أفضل این است که نماز شب بعد از انتصاف لیل خوانده شود.

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۵۹، أبواب مواقیت، باب۱۴، ح۱، ط آل البیت.

مناقشه چهارم

موثقه زراره است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ وَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّمَا عَلَى أَحَدِكُمْ إِذَا انْتَصَفَ اللَّيْلُ أَنْ يَقُومَ- فَيُصَلِّيَ صَلَاتَهُ جُمْلَهً وَاحِدَهً ثَلَاثَ عَشْرَهَ رَكْعَهً- ثُمَّ إِنْ شَاءَ جَلَسَ فَدَعَا وَ إِنْ شَاءَ نَامَ- وَ إِنْ شَاءَ ذَهَبَ حَيْثُ شَاءَ.(۱)

گفته می شود که امام علیه السلام قید زد و فرمود بعد از نیمه شب، به نماز شب سیزده رکعتی که دو رکعت آن نافله فجر است أمر استحبابی دارید که مفهوم آن این است که قبل از نیمه شب همچون أمری ندارید.

جواب

جواب این است که:

أولاً شاید نیمه شب شرط مشروعیت نماز شب سیزده رکعتی با هم و جمله واحده باشد ولی دلالتی ندارد که أصل نماز شب بدون دو رکعت نافله فجر را نمی توان از أول شب خواند و تنها مفهوم آن این است که قبل از نیمه شب أمر به نماز سیزده رکعتی جمله واحده ندارید.

ثانیاً این روایت ظهور ندارد که نماز شب از أول شب مشروع نیست بلکه روایت در مقام این است که نماز در شب آن مقداری که به عنوان مستحبّ مؤکّد بر هر مؤمن لازم است و به عنوان نوافل همراه با فرائض به آن ترغیب شده است این است که سیزده رکعت نماز بخوانید و بیش از نماز شب سیزده رکعتی که دو رکعت آن نافله فجر است اصرار نداریم در شب انجام دهید و شب زنده داری را از شما توقّع نداریم، و در مقام بیان این نیست که قبل از نیمه شب نخوانید و اذا انتصف اللیل نمی خواهد مفهوم گیری کند که قبل از نیمه شب مشروع نیست بلکه مراد این است که ما بعد از نیمه شب بیشتر از این از شما نمی خواهیم و انتظار نداریم که بلند شوید و ساعت ها عبادت کنید: «و بالأسحار هم یستغفرون» توهّم این بود که سحرها بلند شوند و ساعت ها عبادت کنند. و پیغمبر هم حدود نیمی از شب بیدار بود ولی ما از شما توقّع نداریم این گونه باشید. و پیغمبر، سیزده رکعت را با هم و به صورت جمله واحده که آسان است، نمی خواند، بلکه چهار رکعت نماز شب می خواند و استراحت می کرد و دوباره بلند می شد و چهار رکعت می خواند و استراحت می کرد و در آخر شب هم شفع و وتر و نافله فجر را می خواند. و حضرت می فرماید ما از شما توقّع نداریم که جدا جدا نماز شب را بخوانید بلکه همین که نیمه شب بلند شوید و هم را با هم بخوانید کافی است و بیش از این از شما نمی خواهیم.

ص: ۱۲۳۱

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۶، ص۴۹۵، أبواب تعقیب، باب۳۵، ح۲، ط آل البیت.

و این که قید «اذا انتصف اللیل» را ذکر کرد به خاطر این بود که متعارف این است که بعد از نیمه شب نماز شب می خوانند.

ثالثاً بر فرض جمله شرطیه مفهوم داشته باشد در مستحبّات، مطلق بر مقیّد حمل نمی شود: روایتی می گوید از ابتدای شب نماز شب جایز است و در این روایت می گوید بعد از نیمه شب بخوانید که جمع عرفی اقتضا می کند که «اذا انتصف اللیل» ترغیب به فرد أفضل باشد. به عبارت دیگر «اذا انتصف اللیل» ظهور در عدم مشروعیت قبل از نیمه شب پیدا می کند ولی نصّ داریم که قبل از نیمه شب نماز شب مشروع است لذا روایت حمل بر أفضلیّت می شود.

مناقشه پنجم

به روایت محمد بن سنان استدلال می شود:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ لَا يَسْتَيْقِظُ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ- حَتَّى يَمْضِيَ لِذَلِكَ الْعَشْرُ وَ الْخَمْسَ عَشْرَةَ- فَيُصَلِّي أَوَّلَ اللَّيْلِ أَحَبُّ إِلَيْكَ أَمْ يَقْضِي قَالَ لَا- بَلْ يَقْضِي أَحَبُّ إِلَيَّ- إِنِّي أَكْرَهُ أَنْ يَتَّخِذَ ذَلِكَ خُلُقاً وَ كَانَ زُرَارَةُ يَقُولُ كَيْفَ تُقْضَى صَلَاةٌ لَمْ يَدْخُلْ وَقْتُهَا- إِنَّمَا وَقْتُهَا بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ.(۱)

سند روایت محمّد بن سنان است و ضعیف است. نکته: «تُقضی صلاةٌ یا تَقضی صلاةً»

سؤال می کند که آخر شب یعنی نیمه دوم شب، برای نماز شب بیدار نمی شود و ده پانزده روز به همین منوال می گذرد. شما بیشتر دوست دارید که أول شب نماز را بخواند یا قضای آن را به جا بیاورد. که حضرت می فرماید قضا کردن پیش من محبوب تر است و دوست ندارم که أخلاقش این شود: حال یا أخلاقش این شود که نماز شب را نخواند و قضایش را بخواند را دوست ندارم و بهتر این است که نیمه دوم شب بیدار شود. معنای دیگر این است که اگر حضرت بفرمایند که أول شب نماز بخوان باعث می شود این شخص به این کار عادت کند (و «ذلک» یعنی «الإتیان بها فی أول اللیل») لذا بهتر است که قضا کند.

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۶، أبواب مواقیت، باب۴۵، ح۷، ط آل البیت.

زراره می گفت: چگونه می شود انسان نمازی را بخواند که وقت آن داخل نشده است.

و به این روایت هم استدلال می شود که نماز شب از ابتدای شب مشروع نیست.

لـذا روایـاتی که می گویـد نمـاز شب از أول شب مشـروع است یا بایـد بر غیر مختار مثل مسافر و پیرمرد، حمل شود یا این که تعـارض و تساقـط می کننـد و به أدله أولیه رجوع می کنیم که می گویـد وقت نماز شب از نیمه شب است: همان اطلاقاتی که قابل جمع عرفی است و اقتضا می کند که وقت نماز شب از نیمه شب باشد ولی چون نصّ نیست عام فوقانی قرار می گیرد:

توضیح این که:

سه طائفه از روایات داریم:

طائفه اولی ظاهر در این است که وقت نماز شب از نیمه شب است مثل صحیحه زراره «إنی رجل تاجر... و بعد ما ینتصف اللیل ثلاث عشـر رکعه» که قابل حمل بر فرد أفضل است زیرا سؤال می کند که کیف تصلّی شما چگونه نماز می خوانید و حضرت می فرماید نماز نافله این است و من این گونه نماز می خوانم.

طائفه ثانیه موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی است که نصّ در جواز نماز شب از أول شب است.

طائفه ثالثه روایت محمد بن مسلم است که می گوید نماز شب قبل از نیمه شب مشروع نیست.

طائفه ثانیه و ثالثه نصّ انـد و بعـد از تعارض و تساقط به طائفه أولی که عام فوقانی است رجوع می کنیم ظاهر در این است که وقت نماز شب از نیمه شب است و نصّ نیست که با طائفه ثانیه و ثالثه طرف معارضه باشد.

ص: ۱۲۳۳

روایتی دیگر شبیه این روایت محمد بن سنان می باشد:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِیکَ مِنْ صُلَحَائِهِمْ- شَکَا إِلَیَّ مَا یَلْقَی مِنَ النَّوْمِ- وَ قَالَ إِنِّی أُرِیدُ الْقِیَامَ بِاللَّیْلِ فَیَغْلِبُنِی النَّوْمُ- حَتَّی أُصْبِحَ فَرُبَّمَا قَضَیْتُ صَلَاتِیَ الشَّهْرَ الْمُتَتَابِعَ- وَ الشَّهْرَیْنِ أَصْبِرُ عَلَی ثِقْلِهِ فَقَالَ قُرَّهُ عَیْنٍ وَ اللَّهِ- قُرَّهُ عَیْنٍ وَ اللَّهِ وَ لَمْ یُرَخِّصْ فِی النَّوَافِلِ أَوَّلَ اللَّیْلِ- وَ قَالَ الْقَضَاءُ بِالنَّهَارِ أَفْضَلُ.

یکی از صلحا از خواب که مانع از بیدار شدن برای نماز شب است به من شکایت کرد که باعث می شود دو ماه نماز شب قضا شود و دو ماه پشت سر هم نماز شب را قضا می کنم. که حضرت می فرماید: قُرَّهُ عَیْنٍ وَ اللَّهِ یعنی نماز شب باعث نورانی شدن چشم انسان است. و حضرت اجازه نداد که این شخص ابتدای شب نماز شب را بخواند. و حضرت فرمود این که شب نخواند و روز قضا کند بهتر از این است که ابتدای شب نماز شب بخواند.

(الْقَضَاءُ بِالنَّهَارِ أَفْضَلُ: در مقام بیان این نیست که بگوید اگر می خواهی نماز شب را قضا کنی بگذار شب بعد قضا کن و روز قضای آن را انجام نده، ظاهراً نه فقهیاً فیما نعلم این را کسی گفته است و نه سیاق این را می رساند. البته این احتمال باید بیشتر بررسی شود).

گفته می شود که طبق روایت محمد بن سنان و صحیحه معاویه بن وهب، قضا از نماز شب در ابتدای شب أفضل است.

خلاصه وجه خامس این است که:

به دو بیان در ردّ قول به کفایت نماز شب از ابتدای شب برای مختار، استدلال می شود:

بیان أول این که: امام علیه السلام قضای نماز شب را از أدای آن در أول شب أفضل دانست و نمی شود قضا که فوت وقت است از أدای نماز که وقت حفظ می شود، أفضل باشد. لذا معلوم می شود نماز شب در ابتدای شب، موجب اخلال به وقت نماز شب می شود.

بیان دوم این است که: زراره گفت: « كَانَ زُرَارَةُ يَقُولُ كَيْفَ تُقْضَى صَلَاةٌ لَمْ يَدْخُلْ وَقْتُهَا»

بقیه مطالب را در جلسه بعد بیان می کنیم.

ابتدای وقت نماز شب /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۲/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ابتدای وقت نماز شب /اوقات رواتب /کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

ابتدای نماز شب

بحث در این بود که در حال اختیار وقت نماز شب از ابتدای شب شروع می شود یا از نیمه شب شروع می شود. مشهور قائل شدند که وقت نماز شب از نیمه شب شروع می شود ولی برخی قائل شدند وقت نماز شب از ابتدای شب شروع می شود. البته کسانی که می گویند از ابتدای شب می توان نماز شب را خواند معمولاً می گویند بعد از نماز مغرب و عشاء خوانده شود که بعداً عرض خواهیم کرد.

أدله مشروعیّت نماز شب از ابتدای شب

مشهور به عده ای از روایات استدلال کردند و مخالفین مشهور هم به دو روایت موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی استدلال کردند:

موثقه سماعه: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِصَلَاةِ اللَّيْلِ فِيمَا بَيْنَ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ- إِلَّا أَنَّ أَفْضَلَ ذَلِكَ بَعْدَ انْتِصَافِ اللَّيْلِ.(۱)

ص: ۱۲۳۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۲، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۹، ط آل البیت.

معتبره محمّد بن عیسی: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی قَالَ: کَتَبْتُ إِلَیْهِ أَسْأَلُهُ یَا سَیِّدِی رُوِیَ عَنْ جَدِّکَ أَنَّهُ قَالَ- لَا بَأْسَ بِأَنْ یُصَلِّیَ الرَّجُلُ صَلَاهَ اللَّیْلِ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ- فَکَتَبَ فِی أَیِّ وَقْتٍ صَلَّی فَهُوَ جَائِزٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.(۱)

مناقشات

مشهور در مقابل این دو روایت معتبره وجوهی ذکر کردند و به وجه پنجم رسیدیم:

مناقشه پنجم

در دو روایت آمده است که قضا أفضل است:

روایت محمد بن سنان: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ لَا یَسْتَیْقِظُ مِنْ آخِرِ اللَّیْلِ- حَتَّی یَمْضِیَ لِذَلِکَ الْعَشْرُ وَ الْخَمْسَ عَشْرَهَ- فَیُصَلِّی أَوَّلَ اللَّیْلِ أَحَبُّ إِلَیْکَ أَمْ یَقْضِی قَالَ لَا- بَلْ یَقْضِی أَحَبُّ إِلَیَّ- إِنِّی أَکْرَهُ أَنْ یَتَّخِذَ ذَلِکَ خُلُقاً وَ کَانَ زُرَارَهُ یَقُولُ کَیْفَ تُقْضَی صَلَاهٌ لَمْ یَدْخُلْ وَقْتُهَا- إِنَّمَا وَقْتُهَا بَعْدَ نِصْفِ اللَّیْلِ.(۲)

صحیحه معاویه بن وهب: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِیکَ مِنْ صُلَحَائِهِمْ- شَکَا إِلَیَّ مَا یَلْقَی مِنَ النَّوْمِ- وَ قَالَ إِنِّی أُرِیدُ الْقِیَامَ بِاللَّیْلِ فَیَغْلِبُنِی النَّوْمُ- حَتَّی أُصْبِحَ فَرُبَّمَا قَضَیْتُ صَلَاتِیَ الشَّهْرَ الْمُتَتَابِعَ- وَ الشَّهْرَیْنِ أَصْبِرُ عَلَی ثِقْلِهِ فَقَالَ قُرَّهُ عَیْنٍ وَ اللَّهِ- قُرَّهُ عَیْنٍ وَ اللَّهِ وَ لَمْ یُرَخِّصْ فِی النَّوَافِلِ أَوَّلَ اللَّیْلِ- وَ قَالَ الْقَضَاءُ بِالنَّهَارِ أَفْضَلُ.

گفته می شود (غیر از کلام زراره که صریحاً می گوید وقت نماز شب از نیمه شب است، ولی چون فتوای زراره است برای ما حجّت نیست)، صدر روایت صریحاً می گوید: «یقضی أحبّ إلیّ» و یا در روایت دوم می گوید: «القضاء بالنهار أفضل» و بزرگانی مثل مرحوم خویی فرموده اند که: معقول نیست قضا از أدا أفضل باشد لذا أدا طبیعی نماز شب به همراه حفظ وقت است ولی قضا، نماز شب با فوت وقت باشد و این عبارت نشان می دهد که نماز شب قبل از نیمه شب خارج از وقت است و جز در موارد اضطرار صحیح نیست.

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۳، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۱۴، ط آل البیت.

۲- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۶، أبواب مواقیت، باب۴۵، ح۷، ط آل البیت.

لذا این دو روایت، با موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی تعارض می کنند:

اگر روایاتی که بعداً خواهیم گفت (که پیرمرد و مسافر و أمثال آن مانعی ندارد نماز را در ابتدای شب بخوانند) منشأ انقلاب نسبت بین این دو طائفه شود: یعنی یک طائفه موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی است که به طور مطلق می گوید تقدیم نافله لیل در أول لیل جایز است ولی طائفه دیگر صحیحه معاویه بن وهب و روایت محمد بن مسلم است که می گوید:«القضاء بالنهار أفضل» یعنی أدای نماز شب قبل از نیمه شب أدای قبل از وقت است و صحیح نیست لذا نسبت بین این دو طافه تباین است حال اگر با طائفه سوم که تقدیم نماز شب بر أول شب را در خصوص معذورین تجویز می کند انقلاب نسبت درست کردیم (یعنی موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی را بر فرض اضطرار حمل کرده در نتیجه موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی که طائفه أول بود أخص مطلق نسبت به طائفه دوم می شود و طائفه دوم را تقیید می زند) و این را جمع عرفی دانستیم از این راه جمع عرفی می کنیم، که نظر مرحوم خویی است شبیه این که خطابی می گوید اکرم العالم و خطابی دیگر می گوید لا-تکرم العالم و نسبت بین این دو تباین است و خطاب سوم می گوید لاتکرم العالم الفاسق که خطاب سوم ابتدا اکرم العالم را تخصیص می زند و بر عالم عادل حمل می کند و مقدار حجیت آن اکرم العالم العادل می شود و لذا أخصّ مطلق از خطاب لاتکرم العالم می شود.

ص: ۱۲۳۷

اگر به این انقلاب نسبت قائل نشدیم و موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی با روایت محمد بن مسلم و صحیحه معاویه بن وهب تعارض کردند تساقط می کنند که اگر مرجحیّت شهرت را هم نپذیریم مهم نیست و به عام فوقانی رجوع می کنیم که صحیحه زراره است «إنی رجل تاجر... بعد ما ینتصف اللیل» و ظاهر در این است که وقت نماز شب از نیمه شب است و نصّ نیست و قابل حمل بر استحباب و أفضلیّت است.

جواب از مناقشه پنجم

به نظر ما این مطلب ناتمام است زیرا:

مبنای این استدلال این است که ممکن نیست قضا از أدا أفضل باشد و همیشه أدا از قضا أفضل است. أمّا اگر بگوییم یک أدا و یک قضا و یک تعجیل داریم مثلاً غسل جمعه در روز جمعه أدا است و در روز پنچشنبه برای کسی که خوف فقدان آب دارد تعجیل است و در روز شنبه، قضا است و چه اشکالی دارد که قضا از تعجیل أفضل باشد. یعنی در مثال محلّ بحث نماز شب سه درجه داشته باشد: درجه أول برای نماز شب در وقت از نیمه شب تا طلوع فجر که نماز شب در وقت است و نماز شب درجه دوم برای نماز شب بعد از طلوع فجر است که قضا می شود، و نماز شب درجه سوم برای نماز شب قبل از نیمه شب است که تعجیل و اتیان عمل قبل از وقت از باب عجله است.

چه اشکالی دارد که نماز قضا از این حیث که فاقد وقت تام (که بین نصف لیل تا طلوع فجر است و وقت تام نماز شب است و ملاک نماز شب در آن به صورت کامل استیفا می شود) است درجه دو باشد أما چون بعد از نیمه شب است وقت ناقص نماز شب، که از نیمه شب تا آخر عمر است، را دارد. ولی نماز شب قبل از نیمه شب هیچ کدام از وقت تام و ناقص را ندارد لذا نماز شب در أول شب، نماز شب درجه سه شد و «القضاء بالنهار أفضل» شد.

و حکمت تشریع تعجیل این است که:

اگر تنها ادای از نیمه شب تا طلوع فجر و قضای بعد از طلوع فجر را تشریع می کرد عده ای دیگر نماز شب نمی خواندند زیرا عدّه ای از نیمه شب تا طلوع فجر خواب اند و نمی توانند در این وقت بخوانند و نسبت به قضا هم یک عدّه همّت نماز قضا ندارند و می گویند آن قدر نماز قضا بر گردن ما وجود دارد که دیگر حساب آن از دست ما رفته است و آب از سر ما گذشته است و تا آخر عمر هم برای قضا وقت دارد و دائم نماز شب هم از او فوت می شود و مردم قضای نماز واجب را به این زودی انجام نمی دهندو داعی نفسانی بر قضای نماز شب های زیاد در انسان های متعارف ضعیف است. نماز درجه یک را خیلی أفراد حال ندارند انجام دهند ولی اگر بگویند امشب که می توانی نماز شب بخوانی نماز شب را بخوان و بعد بخواب که اگر جایز باشد خیلی أفراد انگیزه خواندن نماز شب را پیدا می کنند و شارع هم می خواهد به هر بهانه ای ما را بهشتی کند.

نماز شب قبل از نیمه شب ملاک وقت را ندارد و بی وقتی است و ملاک وقت بعد از نیمه شب است. أما خود بی وقتی هم مثل بی نظمی برخی أفراد، یک جور وقت است به این معنا اشکالی ندارد ولی به لحاظ ملاکات این نماز شب در ابتدای شب مصداق اتیان الصلاه فی وقت الأولی نیست بلکه مصداق تعجیل الصلاه عن أول وقتها، است.

ص: ۱۲۳۹

و لـذا این که زراره گفت «و کیف تقضـی صـلاه لم یـدخل وقتهـا» با این که زراره أفقه الأولین و الآخرین شـمرده شـده اسـت جوابش این است که نماز شب أول شب مصداق تعجیل است نه مصداق أدا یا قضا.

لذا اگر اجماع بر خلاف این مطلب نباشد این مطلب وجیه است که طبق موثقه سـماعه و معتبره محمد بن عیسی وقت نماز شب از ابتدای شب است.

مناقشه ششم

ولکن استدلالی بر تقیید موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی شده است که این دو روایت مختصّ معذورین است، که این را هم جواب می دهیم:

روایاتی داریم که نماز شب را در أول شب در خصوص معذورین تجویز کرده است لذا گفته می شود این روایات مفهوم دارد که برای مختار این کار صحیح نیست؛

مورد أول: روایاتی که راجع به مسافر آمده است:

صحیحه أبی نجران: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ فِی حَدِیثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الصَّلَاهِ بِاللَّیْلِ- فِی السَّفَرِ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ فَقَالَ إِذَا خِفْتَ الْفَوْتَ فِی آخِرِه.(۱)

موثقه سـماعه: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَمَاعَهَ بْنِ مِهْرَانَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع عَنْ وَقْتِ صَلَاهِ اللَّیْلِ فِی السَّفَرِ- فَقَالَ مِنْ حِینِ تُصَلِّی الْعَتَمَهَ إِلَی أَنْ یَنْفَجِرَ الصُّبْحُ.(۲)

صحیحه حلبی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ خَشِیتَ أَنْ لَا تَقُومَ فِی آخِرِ اللَّیْلِ- أَوْ کَانَتْ بِکَ عِلَّهٌ أَوْ أَصَابَکَ بَرْدٌ- فَصَلِّ وَ أَوْتِرْ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ فِی السَّفَرِ.(۳)

ص: ۱۲۴۰

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۱، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۷، ط آل البیت.

۲- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۱، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۵، ط آل البیت.

۳- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۰، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۲، ط آل البیت.

صحیحه لیث مرادی: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْکَانَ عَنْ لَیْثٍ الْمُرَادِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاهِ فِی الصَّیْفِ- فِی اللَّیَالِی الْقِصَارِ صَلَاهِ اللَّیْلِ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ- فَقَالَ نَعَمْ نِعْمَ مَا رَأَیْتَ وَ نِعْمَ مَا صَنَعْتَ یَعْنِی فِی السَّفَرِ-

قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَخَافُ الْجَنَابَهَ- فِی السَّفَرِ أَوْ فِی الْبَرْدِ فَیُعَجِّلُ صَلَاهَ اللَّیْلِ- وَ الْوَتْرَ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ فَقَالَ نَعَمْ.(۱)

قید یَعْنِی فِی السَّفَرِ محتمل است کلام صدوق باشد. و صدر این روایت هم در مورد سفر است.

این روایات در مورد مسافر تقدیم نماز شب بر نصف لیل را تجویز کرده است. که نشان می دهد در حال اختیار در حضر نمی شود نماز شب را در ابتدای شب خواند و گرنه تقیید به سفر لغو می شد.

مورد دوم روایاتی است که در مورد جنابت وارد شده است:

صحیحه لیث مرادی: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْکَانَ عَنْ لَیْثٍ الْمُرَادِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاهِ فِی الصَّیْفِ- فِی اللَّیَالِی الْقِصَارِ صَلَاهِ اللَّیْلِ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ- فَقَالَ نَعَمْ نِعْمَ مَا رَأَیْتَ وَ نِعْمَ مَا صَنَعْتَ یَعْنِی فِی السَّفَرِ-

قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَخَافُ الْجَنَابَهَ- فِی السَّفَرِ أَوْ فِی الْبَرْدِ فَیُعَجِّلُ صَلَاهَ اللَّیْلِ- وَ الْوَتْرَ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ فَقَالَ نَعَمْ.(۲)

صحیحه یعقوب بن سالم: وَ عَنْهُ عَنْ عَلِیِّ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَخَافُ الْجَنَابَهَ فِی السَّفَرِ أَوِ الْبَرْدَ- أَ یُعَجِّلُ صَلَاهَ اللَّیْلِ وَ الْوَتْرَ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ قَالَ نَعَمْ.(۳)

ص: ۱۲۴۱

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۰، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۱، ط آل البیت.

۲- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۰، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۱، ط آل البیت.

۳- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۲، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۱۰، ط آل البیت.

در خصوص خوف جنابت حال در سفر یا در هوای سرد، نماز شب در ابتدای شب را تجویز کرده است. شخص می ترسید که بخوابد و جنب شود و این گونه نیست که نتواند غسل کند یا حرجی باشد که تیمّم مشروع باشد و با تیمّم نماز شب را بخواند بلکه بر غسل قادر است وبرای نماز صبح غسل می کند ولی در نیمه شب در هوای سر حال ندارد غسل را انجام دهد.

مورد سوم روایاتی است که راجع به شیخ و پیرمرد وارد شده است:

صحیحه أبان بن تغلب: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: خَرَجْتُ مَعَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِیمَا بَیْنَ مَکَّهَ وَ الْمَدِینَهِ- فَکَانَ یَقُولُ أَمَّا أَنْتُمْ فَشَبَابٌ تُؤَخِّرُونَ- وَ أَمَّا أَنَا فَشَیْخٌ أُعَجِّلُ- فَکَانَ یُصَلِّی صَلَاهَ اللَّیْلِ أَوَّلَ اللَّیْلِ.(۱)

امام صادق علیه السلام می فرماید شما جوان هستید و بعد از نیمه شب نماز شب را خواهید خواند ولی من پیر شده ام و در برخی روایات از خود به «شیخ کبیر» تعبیر کرده اند در حالی که سن وفات امام صادق علیه السلام ۶۵ بوده است که اگر آخرین سال زندگانی حضرت این روایت وارد شده باشد از خود تعبیر به شیخ کبیر می کنند.

مورد چهارم روایاتی است که راجع به دختر جوان که قضای نماز شب موجب ضعف او می شود نماز شب در ابتدای شب را تجویز کرده است:

صحیحه معاویه بن وهب: عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِیکَ مِنْ صُلَحَائِهِمْ شَکَا إِلَیَّ مَا یَلْقَی مِنَ النَّوْمِ وَ قَالَ إِنِّی أُرِیدُ الْقِیَامَ إِلَی الصَّلَاهِ بِاللَّیْلِ فَیَغْلِبُنِی النَّوْمُ حَتَّی أُصْبِحَ وَ رُبَّمَا قَضَیْتُ صَلَاتِیَ الشَّهْرَ مُتَتَابِعاً وَ الشَّهْرَیْنِ أَصْبِرُ عَلَی ثِقَلِهِ فَقَالَ قُرَّهُ عَیْنٍ لَهُ وَ اللَّهِ قَالَ وَ لَمْ یُرَخِّصْ لَهُ فِی الصَّلَاهِ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ وَ قَالَ الْقَضَاءُ بِالنَّهَارِ أَفْضَلُ قُلْتُ فَإِنَّ مِنْ نِسَائِنَا أَبْکَاراً الْجَارِیَهَ تُحِبُّ الْخَیْرَ وَ أَهْلَهُ وَ تَحْرِصُ عَلَی الصَّلَاهِ فَیَغْلِبُهَا النَّوْمُ حَتَّی رُبَّمَا قَضَتْ وَ رُبَّمَا ضَعُفَتْ عَنْ قَضَائِهِ وَ هِیَ تَقْوَی عَلَیْهِ أَوَّلَ اللَّیْلِ فَرَخَّصَ لَهُنَّ فِی الصَّلَاهِ أَوَّلَ اللَّیْلِ إِذَا ضَعُفْنَ وَ ضَیَّعْنَ الْقَضَاءَ.(۲)

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۴، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۱۸، ط آل البیت.

۲- (۱۱) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۳، ص۴۴۷.

جاریه به معنای أمه نیست بلکه به معنای دختر جوان است و در مقابل غلام یعنی پسر جوان است.

دخترهای بکر یعنی جوان. حضرت فرمود اگر به خاطر ضعف قضای نماز شب را تضییع می کنند در ابتدای شب نماز شب را بخوانند.

وقتی که روز می شود دیگر حال خواندن نماز قضا ندارد مثل کسانی که قبل از حجّ خمس را دست گردان می کنند و همه أموال را پاک می کنند ولی وقتی به حجّ می رود و بر می گردد و یک ریال هم خمس نمی دهد. قبل از حجّ احساس می کند که باید حجّ او درست باشد و از این هم ترسیده که اگر لباس غصبی باشد حجّ باطل است و همسرش برایش حرام می شود که اموالش را با دست گردان تخمیس می کند و وقتی بر می گردد دیگر خبری از خمس نیست. در این جا هم وقتی شب است می گوید بقیه نماز شب می خوانند چرا من نماز شب نخوانم ولی وقتی روز می شود دیگر حواسش به بازی های روزانه خودش است و دیگر حال خواندن نماز قضای شب را ندارد.

و ضعف در این روایت «ضعفن عن القضاء» تنها ضعف جسمی نیست بلکه شامل ضعف معنوی هم می شود که اگر اسم قضا روی نماز بیاید نماز را نمی خواند و برخی در مقابل نماز قضاء ضعف معنوی دارند و امروز و فردا می کنند و دیگر آن را نمی خوانند.

مورد پنجم خوف فوت نماز شب در وقت خودش است:

صحیحه أبی بصیر: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ شُعَیْبٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا خَشِیتَ أَنْ لَا تَقُومَ آخِرَ اللَّیْلِ- أَوْ کَانَتْ بِکَ عِلَّهٌ أَوْ أَصَابَکَ بَرْدٌ- فَصَلِّ صَلَاتَکَ وَ أَوْتِرْ مِنْ أَوَّلِ اللَّیْلِ.(1)

ص: ۱۲۴۳

۱- (۱۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۲، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۱۲، ط آل البیت.

البته این مورد پنجم اشکال دارد زیرا در روایت دیگری که عین همین روایت است، قید «فی السفر» آمده است:

صحیحه حلبی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ خَشِیتَ أَنْ لَا تَقُومَ فِی آخِرِ اللَّیْلِ- أَوْ کَانَتْ بِکَ عِلَّهٌ أَوْ أَصَابَکَ بَرْدٌ- فَصَلِّ وَ أَوْتِرْ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ فِی السَّفَرِ.(۱)

در نقل صدوق که صحیحه حلبی است قید «فی السفر» ذکر شده است ولی در صحیحه أبی بصیر که در تهذیب ذکر شده، این قید نیامده است. و این که بگوییم این قید کلام صدوق است صحیح نیست زیرا این قید را ذکر می کند و نمی گوید که این قید را من اضافه می کنم و از کلمه «یعنی» هم استفاده نکرده است که قرینه باشد که این قید کلام صدوق است.

محصّل این استدلال این شد که:

پنج یا چهار مورد پیدا شد که امام علیه السلام خواندن نماز شب در ابتدای شب را تجویز کرد ولی در موارد خاص تجویز کرد که مفهوم دارد و مفهومش این است که در غیر این موارد تقدیم نماز شب بر نصف شب و خواندن آن در ابتدای شب جایز نیست و اگر مطلقاً تقدیم جایز باشد الغاء عنوان لازم می آید که خلاف ظاهر است.

اگر به مفهوم شرط قائل شویم که در برخی روایات جمله شرطیه وجود داشت: مشهور می گویند شرط، مفهوم مطلق دارد: ان کان العالم عادلاً- فأکرمه مفهومش این است که أن لم یکن عادلا فلا یجب اکرامه که خطاب اکرم العالم را تقیید می زند و اگر وصف باشد مفهوم فی الجمله دارد اکرم العالم العادل یعنی اکرام عالم مطلقاً واجب نیست ولی شاید اکرام عالم هاشمی ولو عادل نباشد واجب باشد؛

ص: ۱۲۴۴

۱- (۱۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص ۲۵۰، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۲، ط آل البیت.

لـذا مـا در اصول به آقـای خویی که فرمود: بـا مفهوم اکرم العالم العادل، اکرم العالم را تخصـیص می زنیم، اشـکال کردیم که مفهوم وصف فی الجمله است و نمی توان اکرم العالم را تقیید زد. اکرم العالم العادل می گوید اکرام عالم مطلقاً واجب نیست ولی نسبت به اکرام عالم هاشمی اطلاق اکرم العالم شامل او می شود و وجوب اکرام دارد. اکرام عالمی که نه عادل است و نه هاشمی است و هیچ امتیازی ندارد که بدیل عادل باشد، واجب نیست. ولی اکرام عالم عادل و عالم هاشمی که محتمل است هاشمی بودن در وجوب اکرام بدیل عادل بودن باشد، وجهی ندارد از وجوب اکرام نسبت به عالم هاشمی رفع ید کنیم.

لذا اگر در روایات نماز شب وصف وجود داشته باشد ما فی الجمله می فهمیم که استحباب نماز شب از ابتدا شب، مطلقاً ثابت نیست. بله استحباب نماز شب در ابتدای شب، منحصر به این موارد نیست و ممکن است موارد دیگری هم باشد که نماز شب در ابتدای شب مستحبّ باشد ولی به طور مطلق نمی توان گفت که تقدیم برای همه جایز است.

قبل از این که ادّعای مفهوم شرط یا وصف در این روایات را بررسی کنیم نکته ای را بیان می کنیم که:

شرط و وصف اگر در کلام سائل باشد مفهوم نـدارد و تنها قید در کلام امام علیه السـلام مفهوم فی الجمله دارد و اگر قید در کلام سائل بود و امام علیه السلام قید را تکرار کرد چون در کلام سائل بود، مفهوم پیدا نخواهد کرد.

نکته دیگر این که:

اگر از حمل مطلق بر مقیّـد، حمل حکم در خطاب، بر بیان حکم ثانوی و مضـطرّ و معـذور لازم بیایـد، این حمل عرفی نخواهد بود و خلاف طریقه محاوره است که حکم اضطراری را در غالب حکم أولی بیان کنند. مثلاً اگر بگویند یجوز شرب الماء بعد در خطاب دیگر بگویند اذا کان مضطرّاً این حکم ثابت است، در این صورت حمل مطلق بر مقیّد عرفی نیست.

ص: ۱۲۴۵

بله اگر غالباً مضطرّند مثل اضطرار به ذبح هدی در خارج منا: در اینجا حمل مطلق بر مقیّد اشکال ندارد: خطاب أول می گوید اذبح فی خارج المنی بعد در خطابی دیگر بگویند اذبح فی خارج المنی اذا کنت مضطرّاً که خطاب أول اشکالی ندارد بر صورت اضطرار حمل شود زیرا غالب حجّاج، از ذبح در منی مضطرّ اند.

ابتدای وقت نماز شب /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۳/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ابتدای وقت نماز شب /اوقات رواتب /کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

اوقات رواتب

ابتدای وقت نماز شب

أدله مشروعیّت نماز شب در أول شب

بحث در این بود که در دو روایت موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی جواز تقدیم نماز شب بر نصف شب و خواندن آن در ابتدای شب وارد شده بود:

موثقه سماعه: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِصَلَاهِ اللَّیْلِ فِیمَا بَیْنَ أَوَّلِهِ إِلَی آخِرِهِ- إِلَّا أَنَّ أَفْضَلَ ذَلِکَ بَعْدَ انْتِصَافِ اللَّیْلِ.(۱)

معتبره محمّد بن عیسی: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی قَالَ: کَتَبْتُ إِلَیْهِ أَسْأَلُهُ یَا سَیِّدِی رُوِیَ عَنْ جَدِّکَ أَنَّهُ قَالَ- لَا بَأْسَ بِأَنْ یُصَلِّیَ الرَّجُلُ صَلَاهَ اللَّیْلِ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ- فَکَتَبَ فِی أَیِّ وَقْتٍ صَلَّی فَهُوَ جَائِزٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.(۲)

مناقشه (تقیید روایات مطلق با روایات خاصّه)

ولی گفته شده بود که باید آن را با مفهوم روایاتی که در حالات خاصّه (مثل سفر، پیرمرد، خائف جنابت) تقدیم نماز شب را تجویز کرده اند، تقیید بزنیم.

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۲، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۹، ط آل البیت.

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۳، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۱۴، ط آل البیت.

جواب

به نظر ما با بررسی روایات فهمیده می شود تقیید موثقه سماعه بر معذورین جمع عرفی نیست. لذا ابتدا روایات را بررسی می کنیم؛

بررسی روایات خاصه

مورد أول (سفر)

ابتدا روایات جواز تقدیم نماز شب در سفر را بررسی می کنیم:

۱-موثقه سماعه: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع عَنْ وَقْتِ صَلَاةِ اللَّيْلِ فِي السَّفَرِ- فَقَالَ مِنْ حِينِ تُصَلِّي الْعَتَمَةَ إِلَى أَنْ يَنْفَجِرَ الصُّبْحُ.(۱)

از وقت نماز شب در سفر سؤال می کند که حضرت جواب می دهد از وقتی که نماز عشاء را می خوانی تا اذان صبح وقت دارد.

نکته

کسانی مثل رساله جامع آقای سیستانی که می گویند می توان نماز شب را از ابتدای شب خواند ولی قید زده اند که بعد از نماز عشاء خوانده شود دلیلشان این روایت است: «من حین تُصلِی العتمه» یعنی از زمانی وقت نماز شب شروع می شود که نماز عشاء را خوانده باشی. ولی کسانی که اشکال می کنند می گویند شاید عبارت «من حین تُصلَی العتمه» باشد، یعنی از زمانی که نماز عشاء به طور متعارف خوانده می شود یعنی بعد از ذهاب حمره مغربیه، نماز شب خوانده می شود.

ولی انصاف این است که قدر متیقّن این است که بعد از نماز عشاء باشد حتّی اگر عبارت روایت «من حین تُصلَی العتمه» باشد، نه این که اگر وقت متعارف نماز عشاء رسید و قصد خواندن نماز عشاء ندارید نماز شب را قبل از نماز عشاء بخوانید، و این خلاف ظاهر است.

ص: ۱۲۴۷

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۱، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۵، ط آل البیت.

اگر کسی بگوید:

این روایت دلالت دارد که در سفر مبدأ نماز شب از ابتدای شب است و مفهوم آن این است که در حضر وقت نماز شب از ابتدای شب نیست:

جواب می دهیم که:

قید در سؤال سائل مفهوم ندارد. اگر در کلام امام علیه السلام می آمد می گفتیم اگر این قید در حکم دخیل نبود ذکر آن لغو می شود ولی قید در این روایت در کلام سائل آمده است.

۲-صحیحه محمد بن حمران: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ صَلَاةِ اللَّيْلِ أُصَلِّيهَا أَوَّلَ اللَّيْلِ- قَالَ نَعَمْ إِنِّي لَأَفْعَلُ ذَلِكَ- فَإِذَا أَعْجَلَنِيَ الْجَمَّالُ صَلَّيْتُهَا فِي الْمَحْمِلِ.(۱)

محمد بن حمران می گوید من ابتدای شب نماز شب را می خوانم. حضرت می فرماید من هم ابتدای شب می خوانم. اگر جمّال عجله کند پیاده نمی شوم و نماز شب را در محمل می خوانم: که معلوم می شود موردش، سفر است که حضرت در محمل نماز خواند.

جواب این است که:

این روایت مفهوم ندارد و تنها حکایت فعل است: حضرت می فرماید من هم همین کار را می کنم بعد فرمود اگر جمّال عجله کند در محمل نماز شب را می خوانم که مفهوم ندارد. و این عبارت را برای احتراز از حالت حضر ذکر نکرد بلکه برای این نکته این عبارت را بیان کرد که بگوید اگر جمّال عجله کند من در محمل نماز شب می خوانم و در روی زمین نمی خوانم.

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۲، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۱۱، ط آل البیت.

۳-صحیحه أبی نجران: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ فِی حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الصَّلَاهِ بِاللَّيْلِ- فِی السَّفَرِ فِی أَوَّلِ اللَّيْلِ فَقَالَ إِذَا خِفْتَ الْفَوْتَ فِی آخِرِه.(۱)

۴-صحیحه حلبی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ خَشِيتَ أَنْ لَا تَقُومَ فِی آخِرِ اللَّيْلِ- أَوْ كَانَتْ بِکَ عِلَّهٌ أَوْ أَصَابَکَ بَرْدٌ- فَصَلِّ وَ أَوْتِرْ فِی أَوَّلِ اللَّيْلِ فِی السَّفَرِ.(۲)

در این دو روایت هم قید «فی السفر» ذکر شده است: در صحیحه أبی نجران این قید در سؤال سائل آمده است.

ولی در صحیحه حلبی قید «فی السفر» در کلام امام علیه السلام آمده است ولی قبلاً گفتیم که همین روایت را أبوبصیر بدون این قید نقل کرده است و به قول آقای خویی ما احتمال نمی دهیم این ها دو روایت باشند و لذا روایت مجمل می شود. و این که مرحوم استاد فرموده اند چه اشکالی دارد که دو روایت باشد، خلاف وثوق نوعی است و دلیل حجّیت خبر ثقه شامل آن نمی شود.

مرحوم خویی فرموده اند:

این دو روایت دلیل بر این است که مطلق مسافر حقّ ندارد نماز شب را در ابتدای شب بخواند بلکه در فرضی نماز شب را می خواند که إِذَا خِفْتَ الْفَوْتَ فِی آخِرِهِ و یا خَشِيتَ أَنْ لَا تَقُومَ فِی آخِرِ اللَّيْلِ- أَوْ كَانَتْ بِکَ عِلَّهٌ أَوْ أَصَابَکَ بَرْدٌ صادق باشد و مطلق سفر مجوّز تقدیم نماز شب در ابتدای شب نیست. لذا این روایات، اطلاقات جواز تقدیم نماز شب در سفر را تقیید می زند و این اطلاقات بر خوف فوت، حمل می شود.

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۱، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۷، ط آل البیت.

۲- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۰، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۲، ط آل البیت.

فرمایش مرحوم خویی متین است ولی:

نهایت این است که در حضر هم این قید را بزنیم یعنی کسی که در حضر است و اگر بخوابد خوف دارد تا اذان صبح بیدار نشود برای او هم نماز شب در ابتدای شب مشروع است. از تقیید جواز تقدیم نماز شب در سفر به جایی که خوف دارد خواب برود و نماز شب او فوت شود بالأولویه کشف می کنیم که اگر در حضر هم تقدیم نماز شب در ابتدای شب جایز باشد در فرضی است که خوف دارد خواب برود. لذا موثقه سماعه مقیّد به فرض خوف فوت می شود و در این صورت تقدیم نماز شب در أول شب جایز است. چرا به این مقدار از موثقه سماعه و معتبره محمد بن عیسی رفع ید کنیم زیرا فرض این است که قید «فی السفر» مفهوم ندارد که بگوید حضر با سفر فرق می کند زیرا در صحیحه أبی نجران این قید در کلام سائل بود و قید در صحیحه حلبی هم به خاطر عدم وجود این قید در صحیحه أبوبصیر، ثابت نشد.

مورد دوم (شبهای کوتاه تابستان)

صحیحه لیث مرادی: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ لَيْثٍ الْمُرَادِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ فِي الصَّيْفِ- فِي اللَّيَالِي الْقِصَارِ صَلَاةِ اللَّيْلِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ- فَقَالَ نَعَمْ نِعْمَ مَا رَأَيْتَ وَ نِعْمَ مَا صَنَعْتَ يَعْنِي فِي السَّفَرِ-

قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَخَافُ الْجَنَابَةَ- فِي السَّفَرِ أَوْ فِي الْبَرْدِ فَيُعَجِّلُ صَلَاةَ اللَّيْلِ- وَ الْوَتْرَ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فَقَالَ نَعَمْ.(۱)

ص: ۱۲۵۰

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۰، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۱، ط آل البیت.

گفته می شود: امام علیه السلام در خصوص شب های کوتاه تابستان تقدیم نماز شب را تجویز کرد.

جواب این روایت هم روشن شد زیرا:

قید «اللیالی القصار» در کلام سائل ذکر شد و در کلام امام علیه السلام این قید أخذ نشد و تنها گفت «نعم». و سائل شبهه داشته است و نمی توانسته چه کند و این قید نشان ارتکاز نیست.

و بر فرض مماشاتاً قبول کنیم این روایت مفهوم دارد:

مفهوم این است که در شب هایی که کوتاه نیست «نعم ما صنعت» نیست و تنها در شب های کوتاه «نعم ما صنعت» است. ظهور عرفی این روایت این است که خوف فوت است و گرنه شب کوتاه تابستان با شب بلند زمستان عرفاً فرقی ندارد. لذا تقدیم در لیالی قصار انصراف به فرض خوف فوت دارد.

بعید نیست از این روایت استفاده شود که در شب های تابستان که شب ها کوتاه است تقدیم از قضا أفضل است نه این که از نماز شب در آخر شب أفضل باشد.

صدوق همین روایت را که نقل کرده است در ادامه گفته است:

«یعنی فی السفر» که این معنا است که در شب های کوتاه تابستان در سفر تقدیم جایز است و تقدیم در حضر حتّی در لیالی قصار جایز نیست. و لکن یا ظاهر این تعبیر این است که نظر صدوق است زیرا صدوق تصریح کرده است که تقدیم نماز شب در حضر مشروع نیست و اگر هم ظهور نداشته باشد در این که کلام صدوق است حداقل روایت مجمل است و احتمال دارد کلام صدوق باشد. و دأب صدوق این بوده است که حدیث را کم و زیاد می کرده است و واقعاً همین گونه بوده است و شواهد زیادی هم دارد که حدیث هایی را نقل می کند و متن را عوض می کند و شاید توجیه ایشان این است که آن متن حدیث قابل قبول نیست لذا باید حدیث این گونه باشد.

اگر کلام امام علیه السلام بود «أعنی» می گفت لذا مؤیّداین است که کلام امام علیه السلام نیست حال آیا کلام راوی و لیث مرادی است که أصاله الحس جاری می شود یا صدوق «یعنی فی السفر» را گفته است که اجتهاد کرده است این مردّد است.

لذا وقتی نقل صدوق مجمل شد، نقل شیخ طوسی در تهذیب و استبصار که این قید «یعنی فی السفر» را ندارد بدون معارض می شود.

مورد سوم (خوف جنابت)

صحیحه لیث مرادی: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ لَيْثٍ الْمُرَادِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ فِي الصَّيْفِ- فِي اللَّيَالِي الْقِصَارِ صَلَاةِ اللَّيْلِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ- فَقَالَ نَعَمْ نِعْمَ مَا رَأَيْتَ وَ نِعْمَ مَا صَنَعْتَ يَعْنِي فِي السَّفَرِ-

قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَخَافُ الْجَنَابَةَ- فِي السَّفَرِ أَوْ فِي الْبَرْدِ فَيُعَجِّلُ صَلَاةَ اللَّيْلِ- وَ الْوَتْرَ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فَقَالَ نَعَمْ.(۱)

قید «یخاف الجنابه» در کلام سائل است و مفهوم ندارد و امام علیه السلام فرمود این فرضی که شما مطرح کردید اشکال ندارد و مفهوم ندارد که غیر از این فرض اشکال دارد.

مورد چهارم (شیخ)

صحیحه أبان بن تغلب: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: خَرَجْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِيمَا بَيْنَ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةِ- فَكَانَ يَقُولُ أَمَّا أَنْتُمْ فَشَبَابٌ تُؤَخِّرُونَ- وَ أَمَّا أَنَا فَشَيْخٌ أُعَجِّلُ- فَكَانَ يُصَلِّي صَلَاةَ اللَّيْلِ أَوَّلَ اللَّيْلِ.(۲)

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۰، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۱، ط آل البیت.

۲- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۴، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۱۸، ط آل البیت.

مورد این روایت سفر است ولی مفهوم ندارد:

روایت می گوید شما جوانید تأخیر می اندازید و من پیرام عجله می کنم و دلیل نمی شود که اگر جوان أول شب نماز شب بخواند نامشروع است بلکه با این می سازد که شما جوانید و تأخیر می اندازید ولو به خاطر أفضلیّت، ولی من پیرام و خسته می شوم. و حداقل با توجّه به موثقه سماعه (که می گفت ابتدای شب می توان نماز شب خواند ولی آخر شب أفضل است) جمع عرفی اقتضا می کند که این روایت بر استحباب حمل شود.

مورد این روایت شیخ در سفر است و این که مشهور گفته اند شیخ ولو در حضر می توان ابتدای شب نماز شب را بخواند از این روایت استفاده نمی شود.

مورد پنجم (دختر جوانی که نسبت به قضا ضعف دارد)

صحیحه معاویه بن وهب: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ مِنْ صُلَحَائِهِمْ شَكَا إِلَيَّ مَا يَلْقَى مِنَ النَّوْمِ وَ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ الْقِيَامَ إِلَى الصَّلَاةِ بِاللَّيْلِ فَيَغْلِبُنِي النَّوْمُ حَتَّى أُصْبِحَ وَ رُبَّمَا قَضَيْتُ صَلَاتِيَ الشَّهْرَ مُتَتَابِعاً وَ الشَّهْرَيْنِ أَصْبِرُ عَلَى ثِقَلِهِ فَقَالَ قُرَّةُ عَيْنٍ لَهُ وَ اللَّهِ قَالَ وَ لَمْ يُرَخِّصْ لَهُ فِي الصَّلَاةِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ وَ قَالَ الْقَضَاءُ بِالنَّهَارِ أَفْضَلُ قُلْتُ فَإِنَّ مِنْ نِسَائِنَا أَبْكَاراً الْجَارِيَةَ تُحِبُّ الْخَيْرَ وَ أَهْلَهُ وَ تَحْرِصُ عَلَى الصَّلَاةِ فَيَغْلِبُهَا النَّوْمُ حَتَّى رُبَّمَا قَضَتْ وَ رُبَّمَا ضَعُفَتْ عَنْ قَضَائِهِ وَ هِيَ تَقْوَى عَلَيْهِ أَوَّلَ اللَّيْلِ فَرَخَّصَ لَهُنَّ فِي الصَّلَاةِ أَوَّلَ اللَّيْلِ إِذَا ضَعُفْنَ وَ ضَيَّعْنَ الْقَضَاءَ.(۱)

ص: ۱۲۵۳

۱- (۱۰) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۳، ص۴۴۷.

مرحوم خویی در بقیه موارد مثل لیالی قصار و خوف جنابت می فرمودند که وقت توسه دارد ولی در این مورد فرموده اند که از باب تعجیل است زیرا از عبارت «إِذَا ضَعُفْنَ وَ ضَيَّعْنَ الْقَضَاءَ» معلوم می شود که قضا از تقدیم نماز شب أفضل است لذا معلوم می شود نماز شب در أول شب أدایی و در وقت نیست و گرنه معنا ندارد که قضا از أدا أفضل باشد لذا معلوم می شود نماز شب در ابتدای شب از باب تعجیل است.

به نظر ما أصل فرمایش مرحوم خویی خوب است و در برخی موارد مثل سفر از باب توسعه وقت است و ظاهر این روایت تعجیل است زیرا می گوید اگر این دختر بچه ها ضعف از قضا دارند ابتدای شب نماز شب را بخوانند.

و لکن آنچه مربوط به بحث ما می شود این است که بگوییم: نهایت، این روایت می فهماند که جواز تقدیم نماز شب در ابتدای شب مختصّ کسی است که از قضا کردن نماز شب ضعف دارد و حال ندارد بعداً نماز شب را قضا کند و دچار سهل انگاری می شود.

أرجح به نظر ما این است که:

عرفی نیست این قید ها شرط مشروعیت باشد بلکه بیان عرفی برای این است که قضا أفضل است و این که بگوید در صورتی نماز شب در ابتدای شب مشروع است که نسبت به قضا کردن حال نداشته باشی، عرفی نیست. البته قبلاً قید زدیم که مشروعیت در صورتی است که خوف دارد نیمه شب برای نماز شب بیدار نشود ولی نسبت به این که حال ندارد در روز قضا را انجام دهد یک بیان عرفی است که اگر حال داری روز قضا را بخوانی قضا کردن مقدّم است.

مورد ششم (خوف فوت نماز شب)

صحیحه أبی بصیر: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ شُعَیْبٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا خَشِیتَ أَنْ لَا تَقُومَ آخِرَ اللَّیْلِ- أَوْ کَانَتْ بِکَ عِلَّةٌ أَوْ أَصَابَکَ بَرْدٌ- فَصَلِّ صَلَاتَکَ وَ أَوْتِرْ مِنْ أَوَّلِ اللَّیْلِ.(۱)

به نحو جمله شرطیه می گوید که اگر خوف داری آخر شب بیدار نشوی یا بیماری داشتی ابتدای شب نماز شب را بخوان.

گفته می شود این روایت مفهوم دارد که اگر این شرایط نبود حقّ نداری ابتدای شب نماز شب را بخوانی.

جواب از این استدلال این است که:

عرف بین این روایت و موثقه سماعه (که تقدیم نماز شب در ابتدای شب را به صورت مطلق تجویز می کند) جمع می کند و این روایت را بر مراتب استحباب حمل می کند: یعنی نماز شب از ابتدای شب مشروع است ولی در صورتی که این شرائط موجود باشد به این کار ترغیب و تشویق می شوید و اگر این شرائط نبود ما شما را تشویق به این کار نمی کنیم نه این که جایز نیست.

صحیحه حلبی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ خَشِیتَ أَنْ لَا تَقُومَ فِی آخِرِ اللَّیْلِ- أَوْ کَانَتْ بِکَ عِلَّةٌ أَوْ أَصَابَکَ بَرْدٌ- فَصَلِّ وَ أَوْتِرْ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ فِی السَّفَرِ.(۲)

آخرین روایت، روایت علل است:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا ع فِی حَدِیثٍ قَالَ: إِنَّمَا جَازَ لِلْمُسَافِرِ وَ الْمَرِیضِ- أَنْ یُصَلِّیَا صَلَاةَ اللَّیْلِ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ- لِاشْتِغَالِهِ وَ ضَعْفِهِ وَ لِیُحْرِزَ صَلَاتَهُ- فَیَسْتَرِیحَ الْمَرِیضُ فِی وَقْتِ رَاحَتِهِ- وَ لِیَشْتَغِلَ الْمُسَافِرُ بِاشْتِغَالِهِ وَ ارْتِحَالِهِ وَ سَفَرِهِ.(۳)

ص: ۱۲۵۵

۱- (۱۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۲، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۱۲، ط آل البیت.
۲- (۱۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۰، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۲، ط آل البیت.
۳- (۱۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲، ص۲۵۰، أبواب مواقیت، باب۴۴، ح۳، ط آل البیت.

أما سند روایت:

آقای سیستانی فرموده اند که کتاب علل فضل بن شاذان کتاب تألیف است و نظر خود فضل است و فضل أصلاً امام رضا علیه السلام را درک نکرده است ولی مرحوم خویی فرمودند که من این گونه نمی گویم ولی سند آن ابن عبدوس و قتیبی دارد و ضعیف است. ولی ما رساله ای نوشتیم و سعی کردیم از هر دو اشکال جواب دهیم لذا بعید نمی دانیم که روایت علل سنداً تام باشد.

أما دلالت روایت:

می گوید جایز شد مسافر و مریض ابتدای شب نماز شب بخوانند تا مریض نماز شب بخواند و استراحت کند و مسافر هم نماز شب بخواند و دنبال کار های سفر برود.

که مفهوم روایت این است که تقدیم نماز شب در ابتدای شب مطلقاً جایز است و گرنه قید به للمسافر و المریض لغو می شد. «إنما» این معنا را می رساند که جواز تقدیم برای مسافر و مریض به خاطر این حکمت است: «لاشتغاله و ضعفه».

اگر نقل عیون درست باشد که به جای «جاز للمسافر»، «وجب علی المسافر» دارد: «...فَإِنْ قِیلَ فَلِمَ وَجَبَ عَلَی الْمُسَافِرِ وَ الْمَرِیضِ أَنْ یُصَلِّیَا صَلَاةَ اللَّیْلِ فِی أَوَّلِ اللَّیْلِ قِیلَ لِاشْتِغَالِهِ وَ ضَعْفِهِ لِیُحْرِزَ صَلَاتَهُ فَیَسْتَرِیحَ الْمَرِیضُ فِی وَقْتِ رَاحَتِهِ وَ یَشْتَغِلَ الْمُسَافِرُ بِاشْتِغَالِهِ وَ ارْتِحَالِهِ وَ سَفَرِهِ...»(۱)

دیگر بر مفهوم دلالت ندارد و «وجب» یعنی مستحب است برای مریض و مسافر در ابتدای شب نماز شب بخوانند و برای دیگران مستحب نیست و از باب تعجیل مشروع است.

و نقل فقیه و عیون أخبار الرضا «جاز لمسافر و المریض» ثابت نیست و اگر ثابت شود مفهوم فی الجمله دارد: نه به خاطر کلمه «انما» زیرا این کلمه برای بیان و حصر حکمت است (حکمت جواز تقدیم برای مسافر و مریض فقط این است که مسافر به کار هایش بپردازد و مریض استراحت کند) بلکه به خاطر این که گفت جاز للمسافر و المریض و اگر برای همه جایز می بود چرا این قید را اضافه کرد. و لکن مفهوم فی الجمله فقط اطلاق را از بین می برد: اکرم العالم العادل نسبت به اکرم العالم تنها می گوید اکرام عالم مطلقاً واجب نیست نه این که وجوب اکرام عالم منحصر به عالم عادل است. در این جا هم برای مسافر و مریض تقدیم مطلقاً جایز است ولی برای غیر این دو عند خوف الفوت فی آخر اللیل تقدیم جایز است.

ص: ۱۲۵۶

۱- (۱۴) علل الشرائع، شیخ صدوق، ج ۱، ص۲۶۷.

لذا لولا الاجماع، قول آقای سیستانی به جواز تقدیم نماز شب در ابتدای شب حتّی در حضر، عند خوف فوت صلاه اللیل فی آخر اللیل أقوی است. و لذا این بحث را به پایان می رسانیم.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹